

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

2021 Том 26, №2

# НАРОДЫ И РЕЛИГИИ ЕВРАЗИИ



Барнаул

---

Издательство  
Алтайского государственного  
университета  
2021

**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. Атаев*, кандидат исторических наук (Туркменистан, Ашхабад)

*Н. И. Осмонова*, доктор философских наук (Кыргызстан, Бишкек)

*Ц. Степанов*, доктор исторических наук (Болгария, София)

*З. С. Самашев*, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)

*А. М. Досымбаева*, доктор исторических наук (Казахстан, Нурсултан)

*М. Гантуяа*, Ph.D. (Монголия, г. Улан-Батор)

*И. Ёсиро*, доктор гуманитарных наук (Япония, г. Токио)

*И. В. Саблин*, доктор исторических наук (Германия, Гейдельберг)

*Е. Смолари*, PhD (Германия, Бон)

*Х. Омархали*, доктор философских наук (Германия, Берлин)

**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. Скрынникова*, 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, (Москва, Россия)

*Л. И. Шерстова*, доктор исторических наук (Россия, Томск)

*А. Г. Ситдилов*, доктор исторических наук (Россия, Казань)

*М. М. Содномпилова*, д.и.н., (Улан-Удэ, Россия)

*К. А. Колобова*, доктор исторических наук (Россия, г. Новосибирск)

*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. Марсадалов*, доктор культурологии (Россия, Санкт-Петербург)

*Г. Г. Пиков*, доктор исторических наук, доктор культурологии (Россия, Новосибирск)

*А. В. Горбатов*, доктор исторических наук (Кемерово, Россия)

*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 (Оренбург, Россия)

*А. Д. Таиров*, доктор исторических наук (Челябинск, Россия).

*А. В. Бауло*, доктор исторических наук (Россия, Новосибирск)

*Д. В. Папин*, кандидат исторических наук (Россия, Новосибирск)

*Журнал утвержден научно-техническим советом Алтайского государственного университета и зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. 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.

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

2021 Vol. 26, №2

# 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)

*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)

*M. Gantuya*, Ph.D. (Mongolia, Ulaanbaatar)

*Y. Ikeda*, doctor of humanities (Tokyo, Japan)

*I. V. Sablin*, doctor of historical sciences (Germany, Heidelberg)

*E. Smolarts*, PhD (Germany, Bon)

*Kh. Omarkhali*, doctor of philosophy (Germany, Berlin)

**Editorial team:**

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

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

*A. P. Zabiyyako*, 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 (Moscow, Russia)

*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 (Ulan-Ude, Russia)

*K. A. Kolobova*, doctor of historical sciences (Russia, Novosibirsk)

*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. Marsadovol*, 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 (Kemerovo, Russia)

*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 (Orenburg, Russia)

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

*A. V. Baulo*, doctor of historical sciences (Russia, Novosibirsk)

*D. V. Papin*, candidate of historical sciences (Russia, Novosibirsk)

*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, №2

Раздел I

## АРХЕОЛОГИЯ И ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ ИСТОРИЯ

- Нуржанов А. А., Терновая Г. А.* Находка керамического сосуда с росписью на городище Кастек-1 в 2019 г.....7
- Ярыгин С. А., Ильдеряков Н. Н.* Погребение «пазырыкского типа» на могильнике Таусамалы.....23
- Дашковский П. К.* Исследование кургана №22 пазырыкской культуры на могильнике Ханкаринский дол (Алтай).....40
- Сериков Ю. Б.* Культурные комплексы и топографические особенности мезолитических святилищ Среднего Урала .....54
- Серегин Н. Н., Тишкин А. А., Матренин С. С., Паршикова Т. С.* Пряслица из некрополя жуванского времени комплекса Чобурак-I (Северный Алтай) .....69
- Серегин Н. Н., Демин М. А., Матренин С. С.* Объекты сянбийского времени комплекса Карбан-I (Северный Алтай).....81

Раздел II

## ЭТНОЛОГИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

- Бурнаков В. А.* Баран в традиционных сакральных практиках хакасов (конец XIX — середина XX в.).....92
- Дробышев Ю. И.* Образ монгольских завоевателей в западных и восточных источниках (опыт сравнительного анализа).....106

Раздел III

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

- Никольская Т. К.* Возрождение или кризис? Вызовы «перестройки» в конфессиях русского протестантизма .....121
- Ожередов Ю. И.* Сакральная топография некрополей нарымских палеоселькупов.....132
- Дашковский П. К., Гончарова Н. С.* Некоторые аспекты государственного контроля за деятельностью религиозных общин в Хакасии в первой половине 1980-х гг.....163

## РЕЦЕНЗИИ

- Калиева С. А., Акымбек Е. Ш.* Рецензия на кн.: Зиняков Н. М., Савельева Т. В. Палеоэкономика средневековых городов Илийской долины VIII–XIV вв. (по археологическим источникам) : монография. Алматы, 2020. 520 с., илл. (на каз., рус., англ. яз.) .....180

**ДЛЯ АВТОРОВ** .....194

# CONTENT

NATIONS AND RELIGIONS OF THE EURASIA

2021 Vol. 26, №2

## Section I

### ARCHAEOLOGY AND ETNO-CULTURAL HISTORY

<i>Nurzhanov A. A., Ternovaya G. A.</i> Find of ceramic vessel with painting on the Kastek-1 city-site in 2019 .....	7
<i>Yarygin S. A., Ilderyakov N. N.</i> Burial of the “Pazyryk type” at the Tausamaly burial ground .....	23
<i>Dashkovskiy P. K.</i> Study of mound № 22 of the pazyryk culture at the Khankarinsky dol burial ground (Altai) .....	40
<i>Sericov Yu. B.</i> Cult complexes and topographical features of mesolithic sanctuaries in the middle Urals .....	54
<i>Seregin N. N., Tishkin A. A., Matrenin S. S., Parshikova T. S.</i> Spindles from the necropolis of rouran time of Choburak-I complex (North Altai) .....	69
<i>Seregin N. N., Demin M. A., Matrenin S. S.</i> Objects of xianbei period of the Karban-I complex (Northern Altai) .....	81

## Section II

### ETHNOLOGY AND NATIONAL POLICY

<i>Burnakov V. A.</i> The ram in the traditional sacred practices of the khakas (late XIX — mid XX century) .....	92
<i>Drobyshev Yu. I.</i> The image of the mongol conquerors in western and eastern sources (experience of a comparative analysis) .....	106

## Section III

### RELIGIOUS STUDIES AND STATE-CONFESSIONAL RELATIONS

<i>Nikolskaya T. K.</i> Revival or crisis? Challenges of “Perestroika” for the confessions of russian Protestantism .....	121
<i>Ozheredov Y. I.</i> Sacral topography of the burial sites of narym paleo-selkups .....	132
<i>Dashkovskiy P. K., Goncharova N. S.</i> Some aspects of state control over the activities of religious communities in Khakassia in the first half of the 1980s .....	163

### REVIEWS

<i>Kalieva S. A., Akymbek E. Sh.</i> Reference. Zinyakov N. M., Savelyeva T. V. Paleo-economics of Medieval Towns of the Ili Valley VIII–XIV cc. (According to Archaeological Sources). Almaty, 2020. 520 p., ill. (in Kazakh, Russian, English). ISBN 978–601–7106–46–1 .....	180
--	-----

<b>FOR AUTHORS</b> .....	194
--------------------------	-----

УДК 29. (299, 299.1, 299.4); 39 (393, 395, 398)

DOI: 10.14258/nreur(2021)2–10

**Ю. И. Ожередов**

*Институт исследования Монгольского Алтая, Томск (Россия)*

## **САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ НЕКРОПОЛЕЙ НАРЫМСКИХ ПАЛЕОСЕЛЬКУПОВ**

Настоящее исследование посвящено слабоизученной проблеме топографической локализации некрополей нарымских (южных) селькупов XVI–XVII вв. Работа затрагивает два взаимосвязанных аспекта. Первый касается изучения морфологии размещения археологически и этнографически зарегистрированных и изученных могильников. Второй направлен на выяснения критериев отбора мест для устройства средневековых могильников и кладбищ нового времени. Учитывая тот факт, что люди сотни лет хоронили на одних местах, однажды определившиеся критерии имели устойчивый, долговременный характер. На основании данных этнографии приоритет при устройстве некрополей часто определялся по формальным признакам эстетического и бытового свойства. Однако в ходе исследования установлено, что утилитарные признаки имели важное, но не решающее значение. основополагающими при выборе места являлись метафизические его свойства. При формальном и метафизическом отборе природные объекты — река, дерево очеловечивались, отождествляясь с женским телом и приписываемым ему ирреальным возможностям. На основе последних рождались мифологические метаморфозы, возникали погребальные церемонии и ритуалы, остатки которых регистрирует археология.

**Ключевые слова** Среднее Приобье, «селькупские» реки Обь, Тым, Васюган, Кёнга, Чая, селькупы «шиешгула», некрополь, могильник, женщина, река, дерево, развилка (угол), загробный мир.

**Y. I. Ozheredov**

*Ph Institute of Mongolian Altai Research, Tomsk (Russia)*

## **SACRAL TOPOGRAPHY OF THE BURIAL SITES OF NARYM PALEO-SELKUPS**

The main focus of this study is the topic that hasn't received sufficient attention in scientific circles, namely the principals of topographic localization of Narym (South) Selkup necropolis in 16–17 centuries. The work looks at two interrelated aspects of the problem. Firstly, the morphology of the location of the burials documented in archaeological and ethnographic

materials. Secondly, identifying the criteria for choosing the location for medieval burial complexes and modern history cemeteries. Considering the fact that people buried at the same locations for hundreds of years, once established criteria had to have a very solid and long lasting ground. According to the ethnographic materials, the priority in choosing the location for necropolis was based on esthetic and practical characteristics. However, this paper demonstrates that utilitarian qualities had an important, but not the main role. The key criteria was metaphysical in its nature. During the formal and metaphysical selection of the natural elements, such as rivers and trees, they were given human qualities and were associated with female body and with its surreal abilities. Based on the later, mythological metamorphosis were created, burial ceremonies and rites would appear, which was demonstrated in archaeological materials.

**Keywords:** middle Near-Ob' river, Selkup rivers Ob', Tym, Vasyugan, Kyonga, Chaya, Selkup "Shieshgula", necropolis, burial complex, woman, river, river, tree, fork (corner), afterlife world

---

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

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

---

### **Введение**

Впервые широкомасштабные стационарные археологические исследования средневековых некрополей южных (нарымских) селькупов были предприняты в 1930-е гг. директором Нарымского окружного музея П. И. Кутафьевым. Среди вопросов традиционной обрядовой практики исследователь затронул и проблему размещения некрополей в природно-ландшафтном окружении. Систематизация и обобщение источников, полученных в ходе раскопок на четырех крупных притоках Оби в пределах Нарымского Приобья (Васюган, Тым, Кеть, Парабель), позволили автору оформить собственное видение проблемы, изложенное им на страницах четырехтомного научного отчета [Кутафьев, 1938]. Дальнейшее исследование погребального обряда нарымских селькупов было продолжено группой ученых Томского университета и Томского педагогического института в 1946–1950-е гг. и с разной степенью интенсивности продолжается до наших дней. Массовые раскопки селькупских некрополей II тыс. на Оби и Чулыме были развернуты профессором А. П. Дульзоном, оставившим серию публикаций, сохраняющих до сих пор значение важнейших источников. В их числе сводный труд под названием «Археологические памятники Томской области [Дульзон, 1953: 127–334; 1955: 97–154; 1956: 89–316]. Обобщающие материалы справочного характера, накопленные на протяжении более чем столетнего периода исследований Томско-Нарымского Приобья, были опубликованы в начале 1990, 1993 гг. в двухтомной «Археологической карте Томской области» [Чиндина, Яковлев, Ожередов, 1990; Ожередов, Яковлев, 1993].



### Натурная локализация некрополей нарымских селькупов

Топография размещения средневековых могильников и поздних кладбищ селькупов была изучена на примерах некрополей XII–XIX вв., оставленных несколькими этно-диалектными группами. Наиболее представительным массивом явились материалы погребальных комплексов, располагавшихся, по данным Г. И. Пелих, на территории расселения группы палеоселькупов «*шиешгула*» (*шешгула*, *шоешгула*) (могильники Барклай, Тискинский и др.). Ближе к концу XVII в. под давлением хантов, двинувшихся с севера под напором русских завоеваний, группа раскололась и потеряла монолитность. Последние этнографически обозримые «*шиешгула*» к приходу русских компактно проживали в небольшом треугольнике обского левобережья, образуемом руслом реки Оби и впадающей в нее Чаи. Кроме того, Е. Д. Прокофьева упоминала о «*шиешгула*» на Васюгане, с оговоркой, что некогда им принадлежало почти все васюганское левобережье. Другая часть группы начала движение на северо-восток, на Тым и Вах с последующим оттоком в Тазовско-Туруханский район, где шел процесс формирования новой самодийской группы — северных селькупов [Пелих, 1981: 49, 53, 61, рис. 2]. Во время пребывания в Туруханске (1739 г.) Г. Ф. Миллер отметил созвучный термин *Schöselgub* у северных селькупов, а А. Кастрен, в свою очередь, зафиксировал у южных селькупов на Оби выше Нарыма созвучие *Schösch-com* [Боброва, Рыкун, Тучков, Чернова, 2016:166].

Анализ источников показывает, что размещение некрополей селькупов и их средневековых предков основывалось на синтезе устойчивых принципов прагматического и символического свойства. По археологическим и этнографическим данным часть некрополей занимала возвышенные участки правобережных речных террас (Остяцкая Гора I, II, Пачанга, Прорвинский). Наивысшая точка террасы, где разместился «Остяцкий могильник» (Остяцкая гора) у села Молчаново, достигал 42 м. Отдельные сведения о топографии могильников Нарымского Приобья II тыс. находим в описаниях А. П. Дульзона, зафиксировавшего на разных участках разноплановые памятники, представлявшие собой «небольшую группу курганов, расположенных... на мысу отдельной горы или высокого яра..., небольшую (или большую) группу курганов,... вдоль обрыва берега...» [Дульзон, 1953: 133–134; 1955: 97]. Другие некрополи устраивали на менее выраженных участках высотой в пределах 3–15 м (Кустовский, Сухая Речка, Тискинский и др.). Известны случаи нахождения могильников на совсем незначительных подъемах рельефа в поймах статусных рек (Барклай на реке Чая) [Чиндина, Яковлев, Ожередов, 1990: 86, 98, 102–103, 200, 234; Ожередов, 1998: 206; 2001а: 26; 2001б: 84–85]. Крупные средневековые могильники, возникшие на высоких береговых ярах, часто формировались в нескольких горизонтах речной террасы: часть на вершине, другие под ней (Остяцкая гора) [Дульзон, 1955: 97–98]. При этом важно учитывать, что натурфилософское или мифологическое мышление не допускает отступлений от канонических предписаний, закрепленных традицией (обычаем), в том числе условий при устройстве жилых и погребальных комплексов [Подосинов, 1999: 21].

При известном локальном разнообразии размещения некрополей отчетливо видно, что во все времена селькупы и их предки предпочитали хоронить умерших в унифицированной ландшафтной обстановке: на высоких местах, защищенных от весенних па-

водков и других природных катаклизмов. Обычно по берегам рек, на заметных выступах-мысах (кладбище у впадении р. Компас в Тым, могильник, могильник и кладбище у п. Усть-Озерный на Кети) [Пелих, 1972:62, 63,64]. Однако при очевидной правоте данного объяснения оно не является решающим. Анализ селькупского мифопоэтического наследия подсказывает, что имеется более веская тому причина. Но начнем по порядку. По этнографическим данным селькупам известны две модели мироздания с соответствующими вариантами размещения загробного мира — горизонтальная (линейная) и вертикальная [Прокофьева, 1976: 113]. Здесь нет ничего уникального, по сути, это универсальные представления о мире, известные многим народам Евразии [Токарев, 210а: 210–262; 2010б: 457–470].

Модель под номером один располагает мироздание в горизонтальной плоскости, а ее символом и инфраструктурой является река. Мир мертвых, по селькупским представлениям, находится на севере, где устья рек вливаются в море мертвых, на берегу которого стоит город мертвых. Усопшие отправляются туда ногами вниз по течению, а их души переносятся в потусторонний мир [Доннер, 2008: 71; Пелих, 1972: 62; Степанова, 2008: 34].

Вторая модель рисует вертикальное устройство, в основу которого положена идея перемещения душ умерших из среднего мира живых в небесный верхний или в нижний подземный мир. Символом и инфраструктурой этой модели является мировое (священное, «шаманское») дерево. По селькупскому поверью души людей после похорон попадают в корневища деревьев, откуда в обличье паука (жука) совершают путешествие вверх по стволу и кроне, восходящей в небеса. После восхождения души умерших ожидали вселения в тела новорожденных. Согласно преданию, каждое утро небесная мать Жизнедательница *ылында кот* посылает рождающимся людям души на кончиках первых лучей солнца. В языке селькупов слово *ильсат* (луч) означает и *душа*. Когда на женщину упадет луч солнца, она забеременеет [Прокофьева, 1952:102; 1976: 107; Степанова, 2008: 39, 119].

Сходные воззрения присущи целому ряду сибирских народов. Эвенки верили, что в кроне мирового (священного) дерева живут души не рожденных детей [Окладникова, 1995: 248], а ханты полагали, что наличие или отсутствие детей зависит от волеизъявления священных деревьев [Кулемзин, 1984: 104]. Данная схема ориентирована на перемещение душ по вертикали, а символической лестницей в небо служили выдающиеся деревья на высоких местах, зримо сокращавшие путь до неба. В тундре, где нет высоких деревьев, для восхождения к небу сооружались специальные лестницы. Сакральным деревом повсеместно почитались береза и лиственница. Особенно много преданий связано с березой. Селькупы «верили в особую власть березы над злыми духами и даже стихией»: во время грозы махали берестяными флажками, чтобы молния «не попала, куда не надо» [Прокофьева, 1976: 111, 114–115; 1981: 55; Хэкель, 2001: 47, 72–74]. Нуминозность березовой древесины подтверждает тот факт, что она шла на изготовление деталей шаманских бубнов, а ручками им служили подработанные развилки ветвей [Прокофьева, 1981: 53, 55]. Считалось, что заготовки для священных изделий мастерам давала Небесная Мать, а люди, по селькупским понятиям, произошли от березы [Кулемзин, 1984: 166; Прокофьева, 1952: 102; Пелих, 1972: 113–114; Степанова, 2008: 48–49].

«Светлым» деревом селькупы также почитали лиственницу, связывая ее с солнцем, небом и «светлыми» птицами — орлом, журавлем и др. Немаловажным в данном тексте поводом явились ее параметры: лиственницы — самые высокие из северных деревьев, следовательно, их кроны достигают неба раньше других [Прокофьева, 1976: 114–115]. Понятие «мировое дерево» имеет универсальный характер и принято многими культурами мира. В китайской мифологии с ним ассоциируется дерево *цзяньму*, «доходившее до неба». Подобных примеров в мировой практике бесконечно много, но вне зависимости от широкой вариативности в архаических верованиях дерево устойчиво осмысливается в качестве *axis mundi*, вселенской оси, организующей и удерживающей космос [Голан, 1994: 156–157, 159; Прокофьева, 1952: 107, Топоров, 2010а: 216–217; Элиаде, 1999: 109, 267–270, 280–281].

Следует сказать, что время соединило, казалось бы, далекие воззрения. Е. Д. Прокофьева считала, что «синкретическое слияние двух моделей мироздания нашло окончательное выражение в селькупском мифе, рассказывающем о мировом дереве, произрастающем у начала мира в верховьях «на стрелке рек Кедровки и Орла у дома прародительницы» (синонимичны значению мировой реки). Это дерево — береза, именуемая сложным названием «к небу и к земле имя (жизнь) дающее жертвенное дерево». На его ветвях сидят орел и кедровка, а висят солнце и луна [Прокофьева, 1952: 107]. В результате сближения идейных позиций река и дерево в миропонимании селькупов стали абсолютно равнозначными аллоформами, часто подменяющими друг друга [Степанова, 2008: 44–47, 53]. Данный взгляд соответствует расширенному культурологическому мнению [Топоров, 2010а: 227–228], но требует дальнейшей детализации. Несмотря на бытующие в литературе аргументы, при изучении конкретных ситуаций становится ясно, что существующие сегодня объяснения не всегда или не в полной мере отвечают на главный вопрос проблемы, следовательно, не способствуют формулированию приемлемой во всех отношениях парадигмы топографии погребального обряда. Принимая во внимание, что речь идет о поисках смыслов, для решения стоящих задач следует на фоне детального анализа прагматической стороны проблемы акцентировать внимание на символическом ее контексте, фокусируясь тем самым на сущностном сближении формальных и семиотических позиций.

Все началось со слов П. И. Кутафьева о том, что селькупы отправляли покойников на кладбища, располагавшиеся от их поселков за сотни километров вниз по течению реки. По его данным, «было только одно кладбище около Напаса, куда умерших свозили со всего Тыма». В другом случае автор сообщал, что «современные поселения остяков..., имеют только два кладбища — центральное около юрт Летний Напас и более позднее около юрт Кулеево» [Кутафьев, 1938б: 7–8]. Позже А. П. Дульзон повторил слова предшественника, но добавил, что «с недавнего времени хоронят около каждой деревни» [1956: 231], а на Чулыме кладбища у поселков появились 30–40 лет назад [Пелих, 1962: 181]. Раньше мертвых «сверху» свозили, например, на старое инородческое кладбище у д. Малиновка [Дульзон, 1956: 136]. Позже Г. И. Пелих обозначила дистанцию посмертного путешествия в 400–500 км, объясняя причину столь долгого пути необходимостью доставки умерших к общим кладбищам *тадже* (фратрий), располагавшимся в нижнем течении их территорий. Каждая из таких структур охватывала реку

или отдельный ее участок. К примеру, локально-диалектная группа *чумуль-куп* делилась на четыре *тадже*. Первая занимала Кёнгу (длина реки 498 км), вторая река Парабель (длина реки 308 км), образованную слиянием рек Чузик и Кёнга [Пелих, 1962: 181]. В 1964 г. В. А. Дрёмов отметил, что на родовое кладбище у п. Могильный Мыс на Чае умерших свозили с других рек из поселков, «иногда удаленных от него на 200 и более километров». После закрытия и запрета на использование кладбища некоторое время здесь хоронили тайно, по ночам [Боброва, 2007: 32–33].

В старых источниках ощущается устойчивое стремление разграничить старинные (заброшенные и мифологизированные) некрополи и современные, действующие. При этом П. И. Кутафьев сделал любопытное замечание о том, что на одном из крупных обских притоков — реке Тым — «население ранее было многочисленнее, а отсюда количество погребальных мест несколько больше, чем в современную нам эпоху». И действительно, по материалам названных исследователей, на статусных реках повсеместно и достаточно часто располагались могильники и синхронные им селища прежних времен [Кутафьев, 1938б: 8, 12]. На р. Тым размещение этнографически зарегистрированных поселков шло из расчета один на 20–100 км [Прокофьева, 1947: 194]<sup>1</sup>. И, как правило, поблизости от каждого имеются заброшенные старинные и действующие современные кладбища. К примеру, у п. Напас (прежде Летний Напас), долгое время служившего культовым центром в среднем течении Тыма, имеется несколько брошенных некрополей на разном удалении от жилья и соотносимых с родственными селениями (например, юрты Зимний Напас). Однако из вербальных источников не всегда понятно, к какому времени относятся некрополи, возникшие «давно», и как долго они функционировали.

Выводы исследований 1930–1960-х гг. во многом не выдерживают критики в свете новейших археологических данных, серьезно скорректировавших археолого-этнографическую карту Нарымского и Томского Приобья. Так, в 1980–1990-х гг. на реке Тым были уточнены параметры и даты ранее известных могильников Чистый Яр (XVII в.), Нёготский (XVIII — начало XX в.), Шаманное озеро и Черная Речка (XIX–XX вв.). Открыты и изучены могильники Пыль-Карамо и Паргаляк. Примером новых знаний стали результаты стационарных исследований некрополя в местечке Бедеревский Бор, зафиксированного П. И. Кутафьевым со слов селькупов в 15 км от п. Напас (раскопано четыре погребения). Традиционный нарратив связывал могильник с «прошлым» и окружал его ореолом метафизического осмысления.

Новыми исследованиями установлено, что памятник включает три хронологические группы захоронений, охватывающих XII–XVIII вв. (Бедеревский Бор 1–3). Это крупный некрополь, включающий 144 погребения (105 вскрыто) археологического и этнографического времени (последних около 60). При этом в этнографии он упомянут лишь в ряду старых, недействующих. Нёготский могильник, принимавший покойников

<sup>1</sup> Чем ниже по течению, тем чаще стояли селения, выше по реке их было меньше. Распределение обуславливалось кормовыми ресурсами реки. Нижнее течение всегда богаче рыбой местного происхождения и дополнявшей ее пришедшей из главной реки. Чем выше по течению, тем беднее река рыбой, тем более обширные рыболовные угодья требуется осваивать семье для обеспечения пищей [Прокофьева, 1947: 194]. Безусловно, данное обстоятельство являлось серьезным аргументом при выборе ихтиофагами аборигенами мест для устройства поселений, а вслед за ними и некрополей.

вплоть до XX в., и вовсе не попал в поле зрения П. И. Кутафьева и А. П. Дульзона. Это означает, что этнографическая память не всегда достаточна для исторических реконструкций. Учитывая слабую изученность территории, обусловленную труднодоступностью и малой заселенностью, можно полагать, что известные науке объекты являются собой далеко не полный перечень селькупского наследия Тыма.

Гипотетически допуская размещение могильников в низовьях рек в виде исключительного варианта, следует ожидать, что на протяжении веков в устьях больших рек возникли бы очень крупные некрополи, известные населению и науке. Однако в реальности наблюдается иная картина. Река Кёнга протянулась без малого на 500 км, а известные палеоселькупские могильники (XV–XVII вв.) расположены здесь с периодичностью примерно в 30–60 км. Вместе с тем по результатам натуральных археологических исследований, проведенных в 1930-е гг. П. И. Кутафьевым, а в 1970–1980-х гг. Ю. Ф. Кирюшиным и Ю. И. Ожередовым, могильники в низовье Кёнки не зафиксированы. Лишь в 1981 г. автором стационарно изучена одиночная могила XIX — начала XX в., размытая в обрыве мыса у слияния Кёнки и Чузика. Ближайший селькупский позднесредневековый могильник «Тунгусское Кладбище» выявлен П. И. Кутафьевым в 54 км выше устья Кёнки в устье ее правого притока р. Савельевки [Чиндина, Яковлев, Ожередов, 1990: 199]. Ближайшие к устью Тыма Нёготский некрополь, действовавший от неолита до XVIII–XIX вв., и Кулеевский в устье Нёготской акки находятся в 93 км от впадения Тыма в Обь [Чиндина, Яковлев, Ожередов, 1990: 138].

При сопоставлении фактов видно, что большинство средневековых и «новых» некрополей, вопреки мнению П. И. Кутафьева, соседствуют с брошенными или действующими селениями, располагающимися поблизости, вне зависимости от их хронологии. На Чае могильники Прорвинский, Чажемтовский, Чаинский и Могильный Мыс расположены у одноименных поселков. На Кёнге, по соседству с Кустовским могильником, зафиксировано три, а около могильника «Сухая речка», соответственно, два небольших поселения (юрты) [Ожередов, 2001в: 152]. Сходная ситуация наблюдается на других статусных притоках Оби в пределах Томской области: на реках Кеть, Парабель, Васюган, Томь, Тым [Чиндина, Яковлев, Ожередов, 1990; Ожередов, Яковлев, 1993]. Данное наблюдение означает, что традиция размещения некрополей близ селений имеет более древнюю историю, нежели отметили исследователи на основании вербальных свидетельств 1930–1960-х гг.

Привязка могильников позднего Средневековья к небольшим поселкам, вероятно, стала причиной появления компактных некрополей. А. П. Дульзон писал: «...чаще всего отмечены небольшие группы в 5–7 курганов. И только в ряде случаев нам стали известны (группы. — Ю. О.), включающие до 75 курганов» [Дульзон, 1953: 133]. Последнее, вероятно, коснулось смешанного в этническом отношении, более многочисленного населения низовьев Чулыма (от п. Батурино по направлению к устью проживали *селькупы*, вверх к истоку — *чулымцы*).

Вместе с тем целая россыпь могильников фиксируется по берегам главных (статусных) обских притоков, обычно у впадения в них малых речек или протоков, иногда против устья притока на другом берегу. Могильник XVII в. Сухая Речка возник напротив одноименного притока Кёнки, на выступе, образованном старым и современным водо-



токами. Более ярко названная картина рисуется в среднем течении Чае, где на участке длиной около 60 км отмечено пять позднесредневековых могильников, четыре из которых разделяют в среднем 15 км (Барклай, Прорвинский, Чажемтовский, Чаинский) [Чиндина, Яковлев, Ожередов, 1990: 200, 233, 234].

Самый крупный позднесредневековый некрополь Нарымской Оби исследован у п. Молчаново — могильник Остяцкая гора. По разным оценкам он насчитывал порядка 60 насыпей. Все другие обские и на притоках заметно меньше: Тискинский — 19, Кустовский — 17, Барклай — 7 и т. д. Однако в силу послойного устройства селькупских курганов число захоронений в них превышает количество насыпей. По данным А. И. Бобровой, в 11 тискинских курганах изучено более 400 захоронений XII–XIX вв. Не слишком много для восьмисот лет похорон. В среднем по два человека на год. В аналогичном могильнике Барклай на Чае в 7 насыпях изучено 137 определенно выявленных захоронений того же периода, 20 из них находилось в отдельно стоящем кургане № 7. В 13-ти условных курганах Кустовского могильника на Кёнге вскрыто 33 точно установленных погребения. С учетом коллективных захоронений (более одного косяка) число упокоенных подрастает, но не критично, так как таковых могил совсем немного. Предполагается, что каждый селькупский ярусный курган принадлежит одной семье, следовательно, число обитателей юрт и соседствующих некрополей в пропорциях примерно совпадало.

Если согласиться с «низовской» локализацией, то на отдельных реках участникам похорон предстоял очень долгий путь. На Тyme (длина реки 950 км) верховые юрты Ванжиль-Кынак, Ньюильядрово, Тедель-Кынак и другие находятся на удалении от устья много больше 500 км. Что касается транспортировки покойников с верховьев таких рек, как Обь, Енисей, Лена, на берег Ледовитого океана, в данном контексте даже не подлежит упоминанию. Одновременно теряет смысл доставка умерших по притокам к руслу «главной» реки. Часто одна река сливается с другой (Кёнга — Парабель — Обь), оставляя тем самым в неизвестности момент окончания пути. Учитывая перечисленные факторы, тезис о похоронах в низовьях рек не более чем идиома или метафора. Думается, что сведения П. И. Кутафьева и Г. И. Пелих, не исключая их целиком, более применимы к малым рекам, принадлежащим семейно-родовым территориям. О похоронах на родовых кладбищах писала Е. Д. Прокофьева [1977: 72]. Именно в этом контексте можно оценивать слова А. П. Дульзона по поводу старого инородческого кладбища у д. Малиновка, куда свозили умерших из разных мест [Дульзон, 1956: 136]. Бесспорно, что могильники в низовьях рек — явление обычное, но не бесспорно, что используемое в качестве единственного варианта. Данная тема требует самостоятельного исследования, поэтому развивать ее в рамках данного сообщения не представляется возможным.

Много привлекательнее выглядит вертикальная модель мироздания с символическим «древом» на высоком видном месте. Некрополи обычно привязаны к рекам и возвышенным берегам, но, как показывает археологическая практика, и здесь не все просто. Аналогичные по времени и устройству могильники Прорвинский и Барклай расположены на противоположных берегах Чае, примерно в 5 км друг от друга, но на разных высотах. Первый занял мыс высокой правой коренной террасы, второй устроили

между руслом и старицей на легком возвышении левого берега. Хотя формально ничто не мешало и его разместить на многокилометровой правобережной террасе.

Из этнографии известно, что при выборе мест для кладбищ аборигены тайги руководствовались эмоционально-эстетическими соображениями. Ханты, по сведениям В. М. Кулемзина, предпочитали возвышенные, чистые, просторные, красивые и уединенные места. Сынские ханты выбирали место «высокое, сухое песчаное, как и для поселений» с обязательной водной границей между поселком и кладбищем [Талигина, 2005: 122]. У кетов, согласно их сказке «про сына одного покойника», предпочтение для погребения отдавалось «высокой горе» [Дульзон, 1966: 33]. Селькупы ориентировались примерно так же. При описании Кананакского кладбища Г. И. Пелих отметила, что оно находилось на необычно красивой высокой и ровной местности, широко открытой во все стороны, в сосновом бору на мысу у впадения в Тым реки Компас. В старину этот бор считался одним из самых таинственных священных мест [Пелих, 1972: 63].

В свете приведенных примеров, думаю, не вызовет возражения, если вопрос топографии селькупских кладбищ будет рассмотрен сквозь призму ведийской традиции. Литературный памятник первой половины I тыс. до н. э. «Шатапатха-брахмана» предписывал при устройстве кладбищ буквально следующее:

*Пусть делает ее (могилу. — Ю. О.) в приятном месте, для того, чтобы ему /умершему/ было приятно; и в спокойном /месте/, чтобы для него /умершего/ был покой. Он не должен делать ее ни на тропе, ни на открытом месте, чтобы не сделать его /покойного/ грехи явными; Пусть он делает ее там, где ее не будет видно отсюда (из селения. — переводчик), т. к. он, безусловно, зовет, и другой из этих /членов его семьи/ скоро последует /за покойным/ в смерти; Пусть позади будут красивые объекты (по другой версии — сзади /или на западе/ должны быть леса или земля с лесами, холмами и т. д. — переводчик), т. к. красивые объекты означают потомство: красивые объекты, потомство, таким образом, останутся ему. Здесь нет красивых объектов, пусть здесь будет вода или с задней или с левой /северной/ стороны, так как вода — красивый объект; и красивые объекты, потомство достигнутся ему [The Satapatha Brahmana, 1900: 29; Александров, Паульс, Подольский, 2001: 18–19]<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> Обращение к ведам обусловлено генезисом обских угров и самодийцев, унаследовавших элементы мировоззрения андроновской культурной общности, зафиксированного ведами. Во II тыс. до н.э. андроновские племена пастухов степной зоны Восточной Евразии расселились одновременно на юг и на север. Часть из них, именуемая арии, после вторжения через перевалы Гиндукуша в Северо-Западную Индию (современный Пенджаб), создала государство, и в четырех книгах, именуемых веды, изложила свои верования и представления о природе и человеке, их взаимоотношениях, о строении мироздания, об отношениях богов людей, об устройстве общества, о погребальных и поминальных ритуалах и церемониях [Елизаренкова, 1999: 3–4; 2005: 23–24]. Другие племена двинулись на север и, расселившись вплоть до кромки тайги, создали новые этнокультурные конгломерации, донесшие в вербальной форме рефлексии ведийского вероучения до нарождавшихся угорских и самодийских племен. Следы проникновения раньше всех отметили лингвисты, первым из которых стал Г. Лейбниц, выделивший в XVII в. финно-угорскую языковую общность, включавшую шесть ветвей. Накопление сведений в XVIII–XIX вв. в XX столетии привело к выявлению индоевропейских связей в финно-угорских языках. Заслуга открытия принадлежала европейским ученым Н. Андерсену, поднявшему этот вопрос, и Б. Мункачи. Важнейшим источником для изучения финно-угорских и индоиранских контактов стали мифопоэтические сходства, проанализированные А. Каннисто, К. Карьялайненом, Б. Мункачи и современными учеными Венгрии, Финляндии и России [Косарев, 1981: 11–112; Васильев, 1979: 245–246; Кузьмина, 1994: 248–251].

Ценность ведийского документа обусловлена тем, что в утилитарных рекомендациях заложен сакральный смысл, служивший не только современникам, но и людям далекого будущего. Выбор красивых и спокойных мест у кромки воды подразумевает комфортное устройство умерших в загробном мире, аналогичном земному. Рефреном в тексте звучит тема духовной чистоты и экзорцизма. Для недоступности «призывов» мертвых в адрес живых кладбище должно быть удалено от поселка на дистанцию, с которой умершим его «не видно». Чтобы мертвый (его душа) «не приходил» в селения к живым, требовалось ограничить обзор и скрыть дорогу, для чего предусмотрено непреодолимое для душ мертвых водное препятствие. При этом некрополь должен быть дистанционно доступен для ритуального общения живущих с предками [Александров, Паульс, Подольский, 2001: 18].

Анализ ведийского и сибирского фольклора доказывает со всей очевидностью, что поиск определяющего мотива в выборе мест для устройства таежных некрополей возможен лишь с позиций семантики. Представляется, что разгадка кроется не только в географической обстановке. Некоторые исследователи отмечали тот факт, что помимо личного выбора, основанного на выше описанных признаках, места для захоронения сородичей люди определяли на основании примет и предсказаний, имевших в традиционных культурах решающее значение [Александров, Паульс, Подольский, 2001: 18]. Церемониальные предзнаменования одинаково затрагивали угорские и селькупские гадания с гробом умершего [Кулемзин, 1984: 138–139; Прокофьева, 1977: 70–71] и предсказания по жизненно важным вопросам у аборигенов обеих Америк, Африки, островной Океании и Евразии, о которых рассказал в своей книге Люсьен Леви Брюль [Леви Брюль, 2002: 95–211]. Тонкое замечание на этот счет сделал М. Элиаде. Со ссылкой на работу «Van der Leeuw» он писал, «в действительности человек никогда не «выбирает» место, т.к... «святое место так или иначе открывает себя человеку» [Элиаде, 1999: 339].

В этой связи интересно «оценить» места, которые Мать-природа открыла сибирским аборигенам для посмертного упокоения. Повторюсь, источники с очевидным постоянством указывают, что преобладающая часть могильников находится на мысах у слияния двух и более водотоков или их остатков в форме промоин. При наложении археологических и этнографических данных на картографическую основу стало заметно, что сведения разных наук топографически совпадают. Старинные могильники и современные кладбища селькупов по преимуществу возникали на мысах по берегам рек. Формальный анализ этих материалов мало что дает для понимания причин такого размещения. Однако его достижением стал факт наличия некрополей в местах наложения развилки или углов, образованных линейными гидрообъектами<sup>2</sup>. Полученный результат стал отправной точкой на пути к решению главной задачи посредством семантического подхода.

<sup>2</sup> Существует несколько вариантов мысов, различающихся по форме, но одинаковых по природе происхождения в «развилке» главного русла и притока, действующих или высохших водотоков: 1) две реки (Пачанга); 2) реки и овраг, речная промоина (Кустовский, Сухая Речка, Чаинский, Остяцкий I, II); 3) два оврага, промытых водотоками (Барклай). Кроме селькупов, на развилках рек и бывших водотоков устраивали кладбища томские татары зуштинцы (Малая Киргизка) и тюрки чулымцы [Дульзон, 1955: 97–98, 115, табл. I; Ожередов, 2001а: 26; Трухин, 1963: 75; Ожередов, Яковлев, 1993].



### Символическая локализация некрополей нарымских селькупов

Причина распространения селькупских могильников вдоль русел рек и отсутствие их массового скопления в низовьях кроется, на наш взгляд, не столько в повседневной целесообразности, сколько в символической обусловленности представлений о реке, дереве и человеке, хорошо согласующейся с мнением специалистов о сакральности традиционной пространственной ориентации у народов мира [Подосинов, 1999: 21].

Мысль о «дурном» месте в русском фольклоре привычно ассоциируется с преданием о богатыре, обреченном сделать выбор у развилки дорог, где один из вариантов грозит герою верной смертью: надпись гласит *«налево пойдешь — смерть найдешь»*. По архаическим представлениям — эта дорога в мир мертвых, а начало она берет у перекрестка. У русских сибиряков тема перекрестков устойчиво коннотируется с воззрением о потустороннем мире и смерти, являясь местами соприкосновения реального и ирреального миров [Артюхова, 2006: 224; Бережнова, 2002: 145; Щепанская, 2003: 201]. Ритуальную реакцию на такое соседство отметил Дж. Дж. Фрезер в сюжете, где чешская молодежь собирается по вечерам за селением у развилки дорог и хлещет бичами по воздуху, отгоняя ведьм [Фрезер, 1983: 525].

Схожие ритуалы отмечены в центрально- и среднеазиатском регионе. По мнению Н. М. Пржевальского, восточные «туркестанцы» убеждены, будто на перекрестках обитают особые духи дорог [Чвырь, 2006: 154]. Поэтому китайцы-колонисты выстроили в Кобдо (Западная Монголия) труднопреодолимый магический заслон. На пересечении главных улиц они установили камень, привезенный *«из Шань-дуна»* с надписью *«камень Тай-шанских гор противостоит (т. е. от влияния злых духов)»*. Своеобразный отклик данному ритуалу обнаруживается в церемонии китайской *«свадьбы мертвых»*, где жених по дороге к дому на каждом перекрестке призывал свою умершую невесту следовать за ним [Плосс, 1995: 548].

Одновременно фольклор многих народов указывает на метафорическое тождество сухопутных и речных дорог. По мнению стариков-селькупов, всякая развилка реки у впадения притока являлась обиталищем водяного [Прокофьева, 1977: 68 Степанова, 2008: 57, 58; 59, 119]. Именно поэтому возвращение фольклорного героя *Йомпы* из подводного (потустороннего) мира происходит из речной развилки [Казакевич, 2004: 139]. А образованная в результате слияния рек Белый и Черный Июс река Чулым в переводе с хакасского означает *«дорога»* [Харитоновна, 2000: 142]. В завершении этюда о герменевтике развилки сухопутных и водных путей-дорог вспомним ведийский заговор на избавление от придорожной нечисти:

*Ты, о Зло, что нас не оставляешь,*

*Тебя такое мы оставляем сами.*

*На развилке дорог*

*Пусть Зло последует за другим!* [Атхарваведа, 2005, VI: 275].

Вторая модель мироустройства, образно говоря, обосновалась в кроне священного дерева, которое в какой-то момент стали повсеместно использовать на кладбищах и святилищах в форме живых образцов или моделей-стилизаций. Селькупы считали, что неподалеку от тыльной стены чума в земле находится отверстие (*дыра*), вход в иной мир. Поэтому снаружи у задней стенки ставили жертвенное дерево (*кассыл по*), мета-

физически предохраняющее живых от близости другого мира [Прокофьева, 1977: 69, 74]. Среди имитаций наиболее известны деревянные развилки на могилах *кетов* [Анучин, 1914: 13, рис. 72] и на вершинах жертвенных деревьев селькупских шаманов. Столбы с ветками и солнечными дисками повсеместно «украсили» селькупские кладбища и могилы приуральских финно-угров (*мордвы*) [Прокофьева, 1949: 374, рис.38; 1977: 69; Пелих, 1998: 13; Степанова, 2008: 168; Ожередов, 2001в: 225–226; 2017: 213, 214–215]. Коряки почитали столб с развилкой в качестве защитника и посредника между людьми и верхними силами [Хэкель, 2001: 79], а монголы до сих пор оснащают ветками столбы на жертвенниках *обо*, посвященных духам-хозяевам или нуминозным героям [Ожередов, Мунхбаяр, Ожередова, Мунхжаргал, 2007: 70, 71].

При широкой палитре вариантов объекты объединяет наличие развилки, угла, особого метафизического «портала» для перемещения нематериальных сущностей в пограничные миры. Селькупы очень боялись данных пунктов, полагая, что если даже по неосторожности человек проник в место обитания духов, это грозит ему смертью или тяжелой болезнью [Прокофьева, 1977: 69; Степанова, 2008: 119, 168]. Особенно интересными своей древностью являются столбы с ветками — развилками, установленные на кладбищах. Традиция восходит к ведийскому «Шатапатха-брахмана», рекомендовавшему такие сооружения на могилах. И вот через тысячи лет после появления нарратива, столб был вкопан в одну из курганных насыпей Кустовского могильника палеоселькупов «*шиешгула*». В раскопе найден поваленный хвойный столб с березовыми ветками на вершине, его основание, вкопанное в насыпь, и группа предметов в скоплении ветвей. Некоторые из них, несомненно, сакрального назначения. Например, «оловянная» тарелка с графитом, демонстрирующим орнаментальный мотив «*заячьи уши*» (подробнее см.: [Ожередов, 2017: 213]).

Особой строкой в мировом мифопоэтическом наследии стоит тема антропоморфизации, или очеловечивания неживых объектов. Палитра визуализации данного представления весьма разнообразна: здесь имеются объекты природы (деревья, реки, скалы) и рукотворные инфраструктуры (дороги, улицы, дома). Немалое место в этом ряду отведено магическим знакам. В рунической символике древних германцев значилось, что вилка, повернутая вверх, соотносится с руной *ман* — мужчина в позе адорации (здесь зубцы — воздетые руки). Вилка, обращенная вниз, символизирует женскую руну *ир* (здесь зубцы — раздвинутые ноги) — и это знак злых сил (ведьмы), соотносимый со значением *тис* (сакральное древо) [Бауер, Дюмоц, Головин, 1995: 35, 36].

Сибирский фольклор также повсеместно уделяет внимание женской теме. Особенно явственно женская составляющая прослеживается в архаических мифологемах дерева и реки, символом которых стала развилка (вилка), равнозначная понятию угол. В выше упомянутой мифологеме о русском витязе на распутье привлекает внимание фраза «*налево пойдешь, смерть найдешь*». И в этом глубокий смысл, ибо левая сторона в архаическом сознании считается женской [Тресиддер, 2001: 291]. В селькупских преданиях река отождествляется с верховным женским божеством, к которому обращались с просьбами добавить срок жизни и персонифицировали в антропоморфном виде. Селькупы говорили: «Обь — это, наверное, женщина, может быть, бабушка». По сию пору реки воспринимаются самодийцами в метафорическом женском образе и способ-

ными символически очищаться после ледохода как женщины после родов [Степанова, 2008: 53]. Заглядывая в истоки данного воззрения, в очередной раз находим, что восходит оно к ведийской древности, где реки почти всегда представлялись существами женского пола [Топоров, 2010: 463]. В данном контексте любопытно селькупское предание, в котором исток реки ассоциировался с *vulva*, а устье с зубастой звериной пастью [Степанова, 2008: 128–129].

Вторая модель селькупского мироустройства использует вертикаль священно-го древа, персонифицированного обычно в березе, отождествлявшейся с женщиной [Голан, 1994: 157]. В их «анатомической морфологии» символически сближались голова и крона, ствол и туловище, ноги и корневая система. По селькупскому поверью *тентиль* первые люди вышли из развилки березы как из женского лона. По некоторым данным, в дуплах хранятся души людей до момента их рождения, там же обитала «девка красивая» (лесная), которая со временем слилась с деревом в единое целое [Пелих, 1980: 11; 1998: 10; Прокофьева, 1976: 114; 1977: 68; Степанова, 2008: 118–119, Ожередов, 2010: 225].

Символическое отождествление дерева с женщиной включает также и мотив их со-существования в форме физического взаимопроникновения. Вследствие этого многие женские божества почитались в образе дерева или его части. Примеры такого сраще-ния дает античная мифология, где Юнона Фестийская была древесным суком, Юнона Самосская — доской и др. Аналогичную схему Карл Юнг рисует на примере аналогич-ного по форме сближения в дуэте женщины и земли [Юнг, 1998б: 315, 326]. Идея со-поставления развилки с формой женского тела заметно выходит за пределы североси-бирской мифологии и известна, к примеру, у южносибирских тюрков. Хакасские *тёси* (домашние идолы) в форме рогаток повсеместно отождествлялись «со старухой или де-вушкой», у которой неожиданно и неведомо откуда появляется ребенок. Иногда развил-ка означала двойню и тогда ее отростки называли именами новорожденных [Сагала-ев, Октябрьская, 1990: 49, 53].

С. Лангер обосновал тезис, согласно которому, отличие человека от животно-го заключается в потребности символизации [Байбурин, 1993: 26]. По его данным, «...известен целый класс... текстов... описывающих правила отождествления... при-родного и человеческого (плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, раз-ные члены тела — разные социальные группы и т. п.). Этот... принцип определяет моделирование не только космического пространства и земли в целом, но и дру-гих сфер — жилища, утвари, одежды, разные части которых на языковом и надъ-языковом уровнях соотносимы с названиями элементов человеческого тела, нож-ка стола, ножка рюмки и подобное, или многочисленные случаи антропоморфи-зации неодушевленных предметов в языке, в образных системах» [Топоров, 1988: 12]. По мнению А. Леруа-Гурана, без придания жилищу символического значения нельзя говорить об особой человеческой форме освоения пространства [Байбурин, 1981: 216]. По данным А. К. Байбурина, «... семиотический статус вещей отражает конкретное соотношение «знаковости» и «вещности» и соответственно — симво-лических и утилитарных функций... Предмет становится фактом культуры толь-ко в том случае, если он соответствует и практическим, и символическим требова-

ниям» [Байбурин, 1981: 216, 221]. На это В. М. Кулемзин заметил в отношении хантов: «По традиционным представлениям... человек уравнивается с вещами... Народное сознание трудно смиряется с мыслью, что вещь не очеловечена, бездушна...» [Кулемзин, 1999: 65]. Представления такого рода распространялись и на людей: ханты и селькупы считали ребенка бездушной «вещью» вплоть до появления первых звуков [Головнев, 1995: 283; Степанова, 2008: 40, 42, 107].

В связи с проблемой очеловечивания неживых объектов А. К. Байбурин писал: «Исследования... позволяют говорить об универсальном характере корреспонденций между создаваемой вещью, строением человеческого тела и представлениями о структуре вселенной». И это проявлялось в абсолютно разных сферах повседневности. Так, в свадебном ритуале конский хомут неожиданно обретал значение женского детородного органа [Байбурин, 1981: 221, 225]. Вслед за этим слово «подкова» в XVIII в. в Европе могло служить эвфемистическим синонимом для женских гениталий. Поэтому не было удивительным, когда лишенная девственности девушка объясняла свое состояние тем, что она «потеряла подкову» [Аккерман, 1995: 172]. На сибирской территории также достаточно примеров очеловечивания природных объектов и явлений. В частности, ненцы считали грозу человекоподобным существом, облаченным в радугу-одежду [Лехтисало, 1998: 15]. А по представлениям селькупов исток реки напрямую соотносится с мифической женской промежностью (низом), откуда на свет выходили люди [Степанова, 2008: 128–129].

В многообразии проявлений и образов фольклорная традиция устойчиво метит инаковую природу «небесного дерева» в женском его воплощении. Л. Я Штернберг писал, что в нем одновременно «водились» добрые и злые духи [Штернберг, 2012: 441, 442]. О том же свидетельствует мифология удэгейцев, рассказывающая о дереве, давшем (родившем) бездетной женщине ребенка. Но, к несчастью родителей, младенец оказался людоедом, злым духом *Амба* [Березницкий, 2003: 134–135]. Близкое воззрение находим у европейцев. В немецком языке вместе с идеей о дереве, дающем жизнь, бытует понятие с обратным смыслом — *Togesbaum* (*дерево смерти*) [Юнг, 1998б: 342; Тресиддер, 2001: 76]. Данное утверждение согласуется с немецкой метафорой смерти и сближается с сибирской интерпретацией развилки дерева в качестве нечистого женского низа, грозящего смертью, поскольку отождествляется с миром мертвых и демонов. В данной связи привлекает внимание замечание В. И. Семенович, отметившей, что в развилку дерева у могилы клали одежду умершего [2006: 100], осознавая ее в качестве платья мертвых.

Коннотацией к развилке и, соответственно, иному миру является дупло, через которое, по некоторым представлениям, из-под земли выходят злые духи. Сибирский фольклор маркирует женскую причастность к потустороннему миру через отождествление *vulva* или «женской дыры» с «земной дырой» — входом в иной мир. По факту реальное и ирреальное в этой части аналогично и манифестируется в форме портала на границе миров (см. подробнее: [Балакин, 1998: 189, 191 и др.; Прокофьева, 1976: 108; Степанова, 2008: 118–120]). Примечательно, что в фольклоре селькупов иной мир представляется огромным женским организмом, лоно которого служит входом в потустороннее пространство [Степанова, 2008: 119].

Архаическое сознание всегда беспокоила мысль о женской крови, которой в представлении о «нечистоте» отводилась особая роль. К примеру, селькупская *кэм* ассоциировалась не только с физиологией, но также имела отношение к душе. Понятия *кровь* и *жизнь* читались синонимами, поэтому потеря крови означала утрату жизни, смерть. С этим связаны кровавые жертвы, ритуалы мазания кровью, о «нечистоте» женщины в менструальный и родильный периоды. Термин *пылы* в селькупском языке одновременно обозначают менструальную кровь, кровавую жертву духам нижнего мира мертвых и мост через водоток, образуя непрерывную канву общих понятий. В этой цепочке кровавая жертва подземным силам служила своеобразным мостом между миром живых и миром духов. А женщина, изливающаяся кровью, виделась не иначе, как инаковым существом из мира злых духов, «нечистым» и опасным для людей. В семье она инициирует атмосферу смерти одного из ее членов, сближением и установлением связи семьи с миром мертвых. Воззрение об «опасности» женщины для близких породило череду символических запретов. Одновременно «опасность» женщины рождала и почтение к ней [Прокофьева, 1976: 127]. Близкое суждение о женской «нечистоте» находим в фольклоре ненцев, где оно связано с «*рождающее-убивающей*» кровью *хэм*, отождествлявшейся с духом, открывающим и закрывающим жизнь человека и служившего силой (пищей) богов. Жертвенной кровью намазывали личины «верхних» духов, окропляли полозья нарт и т. п. [Головнев, 1995: 216].

Самая ужасная и отторгаемая людьми часть воззрения состоит в том, что темные силы зла способны выходить на поверхность и вредить людям через «женский низ», откуда появляются «звероподобные» дети. Смерть у селькупов ассоциируется с «женской щелью» [Степанова, 2008: 129], с представлением о духовной «грязи» женщины, опасной для мужчин, умением хранить в утробе злые силы и откусывать *penis* при соитии.

Данный аспект воззрений базировался на понятии *vagina dentate* (зубастое лоно), известным у целого ряда народов. Русские иногда называли Бабу-ягу «баба с железными зубами» [Балакин, 1998: 240], а айны таких женщин именовали «*Оймакусь-махнеку*». Рассказывают о красивой девушке, опытной охотнице, добывавшей зверей при помощи своего влагалища: раздвигала ноги, хватала голову зверю и зубами ее откусывала, даже медведю. Говорят, будто бы она была не человек, а злой дух «амба», предлагавший себя в привлекательном облике. Но стоило ей раздвинуть ноги, «как охотник проваливался туда... навсегда». По преданиям, мужчинам приходилось предварительно обтачивать эти зубы. Удэгейцы верили, что если «низ» избавить от них, то злое существо станет обычной женщиной [Березницкий, 2003: 131, 447]. В кетской этнографии бытует сюжет об исполнении старухой оргиастической песни со словами: «Если бы моя лус (*vulva*) имела зубы, она бы откусила быс (*penis*): пусть всегда там сидит» [Анучин, 1914: 22]. Можно только догадываться о смысле заклинания в конкретном случае, но мифологема поедания пениса вульвой имеет широкий круг примеров. Ханты верили, что «„без кормления“ полового органа женщины не происходит воспроизводство рода» [Перевалова, 1992: 93], а индейцы *кайяпа* в Эквадоре полагают, что в коитусе вульва «съедает» пенис. К. Г. Юнг отмечал у человека при определенных психических условиях способность к перемещению элементов функции питания в половую зону. Одна пациентка жаловалась ему, что элек-



тричество вызывает в ее половом органе странное чувство: «Как будто бы там внизу что-то ест и пьет» [Юнг, 1998а: 251].

В завершении данного мотива вспомним слова С. И. Кона: «...в представлениях и обрядах отражена дуальная мужская позиция: о материнском лоне — убежище и источнике жизни, с одной стороны, и женских гениталиях как сексуальном объекте, проникновение в который трудно и опасно, с другой» [Кон, 1989: 97]. Означенная дуальность обусловлена наличием зубов на входе-выходе. Существует очень точное замечание К. Г. Юнга, писавшего: «Смерть есть обратное вхождение в мать» [Балакин, 1998: 198].

В части локализации демонических сил фольклор фактически уравнивает женщину и природные объекты, с которыми она отождествлена. В обеих моделях мироздания злые духи базируются и проникают в «светлый» мир через развилки, т. е. через углы. Аналогичное суждение находим и в отношении локализации демонических сил у женщины. «Топографию» размещения «нечисти» на женском теле зафиксировал ведийский текст:

*Апачиты<sup>1</sup>, которые на шее,  
А также, которые под мышками,  
Апачиты, которые в промежности (?)*  
[Атхарваведа, 2005, VII, с. 358].

Из древнего нарратива видно, что духи скапливаются в местах, образованных корпусом и конечностями, представляющими своеобразные «углы» (между подбородком и шеей, подмышки, промежность)<sup>2</sup>. Данная модель, вероятно, идейно фундаментальна настолько, что в культуре обских угров сохранялось тысячи лет. В. И. Семёнова отметила в поздних захоронениях хантов примечательную закономерность: стрелы, лежащие в могилах, обращены остриями наконечников, служивших сильными апотропеями, в телесные углы тел — «... меж бедер, у коленных суставов, приблизительно там, где заканчиваются кисти рук, ... согнутые в локтях» [Семёнова, 2006: 26], т. е. ровно так же, как в ведийском тексте.

Этнографические материалы со всей очевидностью доказывают, что местом соприкосновения реального и ирреальных миров селькупы почитали всякую развилку, будь она у дерева, у реки или у дороги. При этом, как уже упоминалось выше, развилка ассоциировалась с женским детородным органом («женской дырой»), пунктом перехода из одного пространства в другое. Понятие развилка (вилка) неизбежно приводит к ассоциативно родственному (аллоформному) понятию «угол», оставившему яркий след в этнографии и дошедшему в пережиточной форме до сих пор (наказать — поставить в угол).

Представления, связанные с углами, в большой мере обнаруживаются у обских угров и самодийцев. А. В. Головнев писал: «угорский дом начинается с угла», во многих легендах герои прячутся в углу, ищут там что-то чудодейственное, а лес рисуют с семью углами [Головнев, 1995: 272]. По обычаям хантов и селькупов, жилище делится на две

<sup>1</sup> Демоны женского рода, духи болезни [Елизаренкова, 2005б: 484, 544].

<sup>2</sup> Углы образуются по принципу геометрии, пересечением в одной точке двух или более линий. У живых существ они ассоциативно обозначаются в местах сочленения туловища и конечностей, схождения линий глаз и рта. Бытуют понятия уголки глаз, угол рта, угол зрения [Ожегов, Шведова, 1992: 854]. Разновидностью угла стала развилка, означающая разветвление линий из одной точки [Ожегов, Шведова, 1992: 664].

части, на мужскую и женскую. Нуминозная мужская, а позиционно правая часть (в проекции из помещения наружу) принадлежит хозяину дома, а главной ее составляющей являются верхние угловые полки, обитель, где «живут» духи предков, олицетворяющие сакральную сферу семьи [Головнев, 1995: 216–217, 274–275; Гемуев, 1990: 23, 24]. Обладание священным углом осмысливалось в контексте владения домом в целом. В профанном значении — «иметь свой угол» (жилье). При проживании нескольких семей дом делился на физические и символические «*семейные углы*» [Соколова, 1998: 77, 179].

В противовес верхним сакральным углам, нижние у выхода были утилитарно женскими (посуда, готовка пищи, вещи), вследствие чего воспринимались «грязными» и ассоциировались с «чужим миром». По аналогии с хантами, ненцы называли нечистым угловое углубление у двери, где женщины хранят свои вещи, куклы «*Несущей землю старухи*» и умерших. *Старуха* считалась очень нечистой и всегда хранилась в женском углу отдельно от домашних духов *хэхэ*» [Лехтисало, 1998: 81]. У селькупов «нечистый угол» там, «где у женщин котлы стоят» [Кравченко, 1999: 68]. В ассоциативной позиции котел — это эквивалент женской утробы, семантически сближающийся с мифологемой женской «дыры», местом множества мистических контаминаций, рождения и смерти, перерождения, обновления и маркировки дома-центра [Дульзон, 1966: 53; Головнев, 19985: 507]. По мнению Э. Ноймана, сосуд и есть суть метафорическая богиня-мать [Балакин, 1998: 199–200, 2001]. Именно поэтому у хантов существует представление о совмещении понятий «котел» и «дыра» [Гемуев, Сагалаев, 1986: 149]. Следуя сказанному, ассоциативно «женская дыра», место хранения котла или женский угол — алломорфы, означающие промежуточность.

В «грязной» (женской) половине углы отождествляются с местом обитания нечистоты, поэтому их следует изолировать, для чего там оставляют надежные мужские апотропеи — нож, топор [Головнев, 1995: 273–274]. И. Н. Гемуев отметил данное ритуальное поведение в качестве общеугорского [Гемуев, 1990: 28].

Таким образом, в жилище имеются сакральный «чистый» мужской и символически «грязный» женский угол. На практике все углы рассматривались в качестве потенциально опасных и одинаково подвергались магической очистке. Особенно ритуальная чистка требовалась после похорон, в ходе которых реальный и нереальный миры сходились как никогда близко. В этом смысле характерны хантыйские ритуалы смазывания кровью углов жилища после выноса умершего [Талигина, 2005, с. 118] и поиска в углах инородных сил [Молданов, Молданова, 2000: 58]<sup>1</sup>. Другой способ предохранения описал И. Я. Неклепанов: «При входе в пустую остяцкую юрту... нужно взять стоящий у дверей таган (палку) ... обойти вокруг юрты, приговаривая по остяцки: «Выходи прочь, теперь я буду тут жить». Если не отстукать углы, то нечистый выгонит» [Косарев, 1991: 170]. В. М. Кулемзин записал в свое время у хантов следующие поверья: «...входит женщина в шубе и проходит в угол, где медвежья голова... Это умершая бабушка приходила дом попроведовать... Мой отец бил по углам дома — выбивал «маячку» [Кулемзин, 1984: 147]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Культурологическое понятие «нечистый угол» определенно вышло за пределы этнической модели аборигенного восприятия и потеряло половой признак. Однако его негативный заряд оказался настолько сильным, что уже современному обществу до сих пор принято ставить детей в угол, чтобы попутать в наказание за проступок.

<sup>2</sup> Медвежья голова в понятиях хантов — символ нижнего мира, а «маячка» — дух.

Селькупские шаманы полагали, что при разговоре в доме нужно смотреть собеседнику в лицо, а «в угол глядеть худо» [Прокофьева, 1981: 46]. Примеры символической борьбы с нечистыми силами в углах жилищ отмечены и в других зонах азиатской части континента: шорцы выстреливали из лука в углы в доме умершего, изгоняя духа смерти [Пелих, 1972: 205], а китайцы пускали стрелы в углы помещения, отведенного для новобрачных в их первую ночь [Малявин, 2001: 560, 561], буряты гнали домового из углов с помощью острых предметов [Михайлов, 1987: 23], «туркестанцы» возжигали свечи в углах [Чвырь, 2006: 154, 156], а таджики для изгнания из женщины злого духа болезни ставили горящий светильник между ног больной [Зеленин, 1999: 129]. При некоторых формальных различиях ритуал духовной очистки углов с использованием магической силы огня имел очень широкую географию [Леви-Брюль, 2002: 240–241].

Помимо огня, существовали и другие средства. Русские старожилы Сибири считали, что угол, образованный западной и северной стенами, — «глухой», «мертвый», «гнилой угол» [Бардина, 1995: 89], т. е. нечистый, связанный с потусторонними силами. Во избежание проникновения злых духов поляки и русские метили углы жилищ и амбаров крестиками, затыкали жгучей крапивой, колючими репейником, ветками терновника или шиповника, считавшимися признанными апотропеями. Для защиты посевов от нечистой силы в углы полей втыкали острые предметы, а для защиты скота мочились в углы хозяйственного двора. Чтобы обеспечить спокойный ночной сон, люди обращаясь в вечерней молитве к нечисти говорили: «Убегайте все злые из четырех углов» [Левкиевская, 2002: 41].

Неотделимым аспектом данного вопроса является метафизика угла в качестве символа *vulva*, обретшего широкое отражение в орнаментах сибирских народов<sup>3</sup>. Убедительным тому примером является исследование шаманских воззрений и ритуалов *кетов*, проведенное В. И. Анучиным. По его сведениям, «женский половой орган енисейцы изображают в виде двухконечной развилки (девушка) и трехконечной (женщина)» [Анучин, 1914: 38]. Сходное осмысление символики женского детородного органа обнаруживает обско-угорская мифология. В сказке о богатыре *Poi-lîpetta*... говорится, что одна женщина забеременела и «однажды угол ея чрева приготовился рожать дочь, рожать сына» [Patkanov, 1900: 47]. Мифологический текст не оставляет сомнений в «геометрическом» осмыслении «женского детородного угла». По поводу телесного эзотерического геометризма имеется своеобразное наблюдение К. Леви-Строса, отметившего, что «люди с крупными чертами — магическая проекция ромба в теле женщины» [Леви-Строс, 1994: 246]. Орнаментальная графика сибирского традиционного искусства формировалась с неизменным постоянством гендерного содержания на протяжении тысячелетий. И всегда значимой ее частью сохранялась женская символика в форме угла (развилки) или треугольника [Окладникова, 1995: 22, 68, 80, 224]. С утратой архаических знаний знаки орнаментов обрели более декоративное, чем смысловое значение [Иванов, 1963: 28–29].

<sup>3</sup> Начало изучению метафизики угла положила трактовка символики треугольника, предложенная А. Леруа-Гураном. Перевернутый треугольник у многих народов — знак женщины и луны [Тресиддер, 2001: 373–374].



### Заключение

Завершая исследование, отметим несколько аспектов мировоззрения палеоселькупов, определявших выбор мест для некрополей<sup>1</sup>. Местоположение средневековых могильников привязано к топографическим объектам, имитирующим развилку, угол, осмыслявшиеся в качестве дурного или «нечистого» места по аналогии с нечистой женской утробы (дыры). Модель объединила в сознании людей геометрию утробы Земли-Матери и vulva земной женщины. Эмфазой метафизических процессов первобытных мыслителей стало устойчивое представление о связи мира живых и мира мертвых через vulva (утробы Матери-Земли). Позиция натурального и метафизического тождества, в конечном счете, определила структуру мироздания и обозначила место медиативного локуса или метафизического портала на границе реального и потустороннего миров. Установленная близость реального и загробного мира предопределила создание специальной инфраструктуры, служащей для ритуалов отправления душ умерших в загробный мир, дальнейшего с ними общения (поминовения) и жертвоприношений. С этим появляются кладбища, служившие для упокоения и поминания умерших.

Устройством, обслуживающим передвижение душ через грань миров, выступило мифологическое дерево в естественном или моделированном виде (столб с развилкой). Устройством магического портала вертикальная и горизонтальная модели мироздания объединились в цельную четко структурированную систему. Не исключено, что соединение имело осознанное стремление к созданию универсальной модели. Главными ее элементами стали адаптированные к новой схеме элементы двух прежних мифологем: 1) устье (низовье) реки (развилка = угол = vulva = утроба Великой матери = могила (мир мертвых)); 2) «мировое дерево» на возвышенном месте — axis mundi (женщина = столб с развилкой = медиативный канал для входа в иной мир).

Веками отработанной схеме селькупы устраивали свои некрополи на предельно высоких местах в развилках линейных гидрообъектов, а на вершины курганов и у грунтовых могил устанавливали столбы-медиаторы, отправлявшие души умерших и принимавшие жертвы в потусторонний мир. Согласно традиционным воззрениям на границе реального и потустороннего миров пространство и время измеряется не метрическими, а метафизическими понятиями, отголоски которых дошли до нас в нарративах ведийского времени, археологизированных и этнографических остатках погребальных и поминальных ритуалов.

### Благодарность

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

---

<sup>1</sup> Аналогичных принципов придерживались обские угры, населявшие контактную зону тайги.

**БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК**

Аккерман Д. Любовь в истории / пер. с англ. Е. Бабаевой. Ларю Дж. Секс в Библии / пер. с англ. А. Блейз. М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. 464 с.

Александров С. В., Паульс Е. Д., Подольский М. Л. Древности Аскизского района. Курганы в истории Хакасии (популярный очерк). СПб. : ИИМК РАН, 2001. 100 с.

Алквист А. Среди хантов и манси. Путевые записи и этнографические заметки. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. 179 с.

Анучин В. И. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник МАЭ ИАН. Т. II. СПб., 1914. 91 с.

Артюхова И. В. Архитектурные зарисовки А. Н. Тихомировым с. Семилужного: этнографический анализ // Музей и современные технологии. Томск : Изд-во ТГУ, 2006. С. 221–246.

Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. / пер. с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т. Я. Елизаренковой; Ин-т востоковедения. М. : Вост. лит., 2005 (Памятники письменности Востока. СХХХV). Т. 1, кн. I–VII. 2005. 573 с.

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

Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семиотический анализ восточнославянских обрядов. СПб. : Наука, 1993. 293 с.

Балакин Ю. В. Урало-сибирское культовое литье в мифе и ритуале. Новосибирск : Наука, 1998. 288 с.

Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1995. 225 с.

Бауер В., Дюмоц И., Головин С. Энциклопедия символов. М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. 512 с.

Березницкий С. В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток : Дальнаука, 2003. 486 с.

Боброва А. И. Селькупы XVIII–XIX вв. (по материалам Тискинского могильника). Томск : Изд-во Томского ун-та, 2007. 176 с.

Боброва А. И., Рыкун М. П., Тучков А. Г., Чернова И. В. Нарымское Приобье во II тысячелетии н. э. (X–XX вв.). Томск : Изд-во Томского пед. ун-та, 2016. С. 7–117.

Богордаева А. А. Традиционный костюм обских угров. Новосибирск : Наука, 2006. 239 с.

Васильев В. И. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М. : Наука, 1979. 234 с.

Гемуев И. Н. Мироззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск : Наука, 1990. 233 с.

Гемуев И. Н., Бауло А. В. Небесный всадник. Новосибирск : Институт археологии и этнографии СО РАН, 2001. 160 с.

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

Головнев А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург : УрО РАН, 1995. 606 с.

Голан А. Миф и символ. Иерусалим. М. : Русслит, 1994. 375 с.

Дандес А. Кровавая Мэри в зеркале: ритуал и половое созревание // Фольклор: семиотика и/или психоанализ. М. : Вост. лит., 2003. 279 с.

Доннер К. У самоедов в Сибири. Томск : Ветер, 2008. 176.

Дульзон А. П. Археологические памятники Томской области // Труды ТОКМ. Томск, 1956. С. 89–316.

Дульзон А. П. Кетские сказки. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1966. 162 с.

Дульзон А. П. Поздние археологические памятники Чулыма и проблема происхождения чулымских татар // Учёные записки ТГПИ. Томск : ТГПИ, 1953. Т. X. С. 127–334.

Дульзон А. П. Остяцкие могильники XVI и XVII веков у села Молчанова на Оби // Ученые записки ТГПУ. Т. XIII. Томск : ТГПИ. 1955. С. 97–154.

Елизаренкова Т. Я. Атхарваведа — структура и содержание // Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. / пер. с вед., вступ. ст., коммент. и прил. Т. Я. Елизаренковой. М. : Вост. лит., 2005 (Памятники письменности Востока. СХХХV / редкол.: Г. М. Борнгард-Левин (пред.) и др.). Т. 1, кн. I–VII. 2005а. С. 22–88.

Елизаренкова Т. Я. Комментарий // Атхарваведа (Шаунака): в 3 т. М. : Вост. лит-ра, 2005б. Памятники письменности Востока. СХХХV. Т. 1, кн. I–VII. С. 375–558.

Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М. : Вост. лит-ра, 1999. 240 с.

Зеленин Д. К. Магическая функция примитивных орудий // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1934. М. : Индрик, 1999. С. 100–139.

Зеленин Д. К. Загадочные водяные демоны «шуликуны» у русских // Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917–1934. М. : ИНДРИК, 1999. С. 82–99.

Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1963. 500 с.

Казакевич О. А. Ёмпа // Мифология селькупов. Томск : Изд-во ТГУ, 2004. С. 138–139.

Ким А. А. Очерки по селькупской культовой лексике. Томск : Изд-во научно-технич. лит-ры, 1997. 219 с.

Кон И. С. Введение в сексологию. М. : Медицина, 1989. 336 с.

Косарев М. Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М. : Наука, 1981. 278 с.

Косарев М. Ф. Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. М. : Наука, 1991. 302 с.

Кравченко О. Почетный старец и младший брат // Северные просторы. 1999. № 5–6. С. 66–71.

Кузьмина Е. Е. Откуда пришли индоарии. Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М. : Вост. лит-ра, 1994. 463 с.

Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск : Изд-во Том. ун-та, 1984. 192 с.

Кутафьев П. И. Отчет об археологических исследованиях по Нарымскому округу за 1938 год (а), т. 2 // Архив Музея археологии и этнографии Сибири ТГУ. Д. 116–1.

Кутафьев П. И. Отчет об археологических исследованиях по Нарымскому округу за 1938 год (б), т. 4 // Архив Музея археологии и этнографии Сибири ТГУ. Д. 116–2.

Леви-Брюль Л. Первобытный менталитет. СПб. : Европейский дом, 2002. 400 с.

Леви-Строс К. Первобытное мышление. М. : Республика, 1994. 384 с.

Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М. : Индрик, 2002. 336 с.

Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск : Изд-во Томского ун-та, 1998. 136 с.

Малявин В. В. Китайская цивилизация. М. : ИПЦ Дизайн. Информация. Картография : Астрель: АСТ, 2001. 632 с.

Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск : Наука, 1987. 288 с.

Молданов Т., Молданова Т. Боги земли Казымской. Томск : Изд-во Томского ун-та, 2000. 114 с.

Ожегов С. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 72500 слов и 7500 фразеол. выражений. М. : Азъ Ltd, 1992. 960 с.

Ожередов Ю. И. Барклай, курганный могильник // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья. Томск : Изд-во Томского ун-та, 2001а. С. 26–28.

Ожередов Ю. И. «Ведийские ритуалы» у народов Северо-Западной Сибири: по-смертная посуда // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. Вып. 2. С. 120–132.

Ожередов Ю. И. Кустовский комплекс археологических памятников // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья. Томск : Изд-во Томского ун-та, 2001б. С. 84–86.

Ожередов Ю. И. Новый комплекс археологических памятников в бассейне р. Кёнги // Из истории Сибири. К 30-летию лаборатории истории, археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1998. С. 68–72.

Ожередов Ю. И. Ритуальное дерево в погребальном обряде палеоселькупов Приобья (по материалам археологии) // Труды V (XXI) Всероссийского археологического съезда в Барнауле-Белокурихе. Барнаул : Изд-во Алт. ун-та, 2017. Т. II. С. 212–216.

Ожередов Ю. И. Семантический аспект географического размещения могильников «шиешгула» // Культура как система в историческом контексте: Опыт Западно-Сибирских археолого-этнографических совещаний. Томск : Аграф-Пресс, 2010. С. 224–226.

Ожередов Ю. И. Средневековье позднее // Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья: Томск : Изд-во Томского ун-та, 2001 в. С. 150–155.

Ожередов Ю. И., Мунхбаяр Ч., Ожередова А. Ю., Мунхжаргал Н. Археолого-этнографические комплексы гор Хойт-Улан и Урд-Улан у сомонного центра Эрдэнэ-Бурэн в Ховдском аймаке // Монгол Алтай. № 2. Улаанбаатар хот, 2007. С. 67–72.

Ожередов Ю. И., Яковлев Я. А. Археологическая карта Томской области. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1993. Т. 2. 206 с.

Окладникова Е. А. Модель вселенной в системе образов наскального искусства тихоокеанского побережья Северной Америки. Проблема этнокультурных контактов аборигенов Сибири и коренного населения Северной Америки. СПб. : Изд-во МАЭ РАН, 1995. 320 с.

Пелих Г. И. Кольцевая связь у селькупов Нарымского края // Сибирский этнографический сборник. IV. М. : Изд-во АН СССР, 1962. С. 176–196.

Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск : Наука, 1980. С. 5–70.

Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1972. 424 с.

Пелих Г. И. Селькупы XVII в. (Очерки социально-экономической истории). Новосибирск, 1981. 176 с.

Перевалова Е. В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург : УрО РАН, 1992. С. 85–97.

Плосс Г. Женщина. Кн. III. Сыктывкар ; Киров, 1995. 560 с.

Подосинов А. В. Ех oriente lux! Ориентация по сторонам света в архаических культурах Евразии. М. : Языки русской культуры, 1999. 720 с.

Прокофьева Е. Д. Древние жилища на реках Тым и Кеть // СЭ. 1947. № 2. С. 199–202.

Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. XI. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1949. С. 335–375.

Прокофьева Е. Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л. : Наука. 1981. С. 42–68.

Прокофьева Е. Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера. СМАЭ. XXXIII. Л. : Наука, 1977. С. 66–79.

Прокофьева Е. Д. К вопросу о социальной организации у селькупов // Сибирский этнографический сборник. Новая серия. Т. I. Тр. ИЭ. Т. XVIII. М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1952. С. 88–107.

Прокофьева Е. Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л. : Наука, 1976. С. 106–128.

Прыткова Н. Ф. Одежда хантов // СМАЭ. Вып. XV. Л. : Изд-во АН СССР, 1953. С. 123–233.

Русские в Омском Прииртышье (XVIII–XX века): Историко-этнографические очерки / отв. редактор М. Л. Бережнова. Омск : Полиграфист, 2002. 236 с.

Сагалаев А. М., Октябрьская И. В. Знак и ритуал. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск : Наука. Сиб. отд-е, 1990. 209 с.

Селькупская мифология / сост. Г. И. Пелих. Томск : Изд-во НТЛ, 1998. 80 с.

Семёнова В. И. Этнолого-этнографическое моделирование погребального обряда в структурно-семиотическом контексте // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2006. № 7. С. 120–129.

Соколова З. П. Обско-угорский феномен. Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири // Исторический ежегодник. Специальный выпуск. Омск : Изд-во Омского гос. ун-та, 2001. С. 36–53.

Степанова О. Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представление о круговороте жизни и душе. СПб. : Петербургское Востоковедение, 2008. 304 с.

Талигина Н. М. Обряды жизненного цикла у сынских хантов. Томск : Изд-во Томского ун-та, 2005. 176 с.

Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблему // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М. : Глав. ред. Восточной лит-ры, 1988. С. 7–60.

Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010а. 448 с.

Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010б. 496 с.

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

Трухин Г. В. Археологические памятники по рекам Иксе и Чае // Труды ТОКМ. Т. VI. Томск : Томск. кн. изд-во, 1963. С. 73–75.

Федорова Е. Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб. : Европейский Дом, 2000. 366 с.

Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М. : Изд-во Полит. лит-ры, 1983. 703 с.

Харитонов В. И. «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана // Итоги полевых исследований. М. : ИЭА РАН, 2000. С. 129–149.

Хэксель Й. Почитание духов и дуальная система у угров (к проблеме евразийского тотемизма). Томск : Изд-во Томского ун-та, 2001. 108 с.

Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: очерки народного ислама в Туркестане. М. : Вост. лит-ра, 2006. 288 с.

Чиндина Л. А., Яковлев Я. А., Ожередов Ю. И. Археологическая карта Томской области. Томск : Изд-во Томского ун-та, 1990. Т. 1. 340 с.

Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России (Опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток : Дальнаука, 2000. 157 с.

Шепанская Т. Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М. : Индрик, 2003. 528 с.

Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ» 2012. 592 с.

Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения. М. : Ладомир, 1999. 488 с.

Юнг К. Г. Перемещение либидо как возможный источник первобытного человеческого творчества // Между Эдипом и Озирисом. М. : Совершенство, 1998а. С. 247–275.

Юнг К. Г. Символы матери и возрождения // Между Эдипом и Озирисом. М. : Совершенство, 1998б. С. 313–378.

Яшин В. Б. Еще раз о митраистских истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: история и культура (Серия: Этнография Сибири). Новосибирск : Институт археологии и этнографии СО РАН, 1997. С. 44–52.

Patkanov S. Die Irtisch-Ostjaken und ihre volkspoesie. Т. II. St.-Petersburg, 1900 / Иртышско-остяцкая народная поэзия. Ч. II: Русский перевод иртышско-остяцких текстов. 123 с. (in Russian)

## REFERENCES

Ackerman D. *A natural history of love*. Larue G. *Sex and the Bible* (Russ. ed.: Ackerman D., *Lyubov' v istorii*. Larue Dzh. *Seks v Biblii*. Moscow: KRON-PRESS, 1995, 464 s. (in Russian).

Aleksandrov S. V., Pauls E. D., Podolsky M. L., *Drevnosti Askizskogo rajona. Kurgany v istorii Hakasii* [Antiquities of Askizsky district. Burial mounds in the history of Khakassia]. St.Petersburg, IIMK RAN, 2001, 100 s. (in Russian).

Alkivist A. *Sredi khantov i mansi. Putevye zapisi i etnograficheskie zametki* [Among Khanty and Mansi. Travel journal and ethnographic notes]. Tomsk: Tomsk State University Publ., 1999, 179 s. (in Russian).



Anuchin V.I. *Oчерk shamanstva u eniseiskih ostyakov* [Essay on shamanism of the Yenisey Ostyaks]. St.Petersburg: Museum of anthropology and ethnography of Russian Academy of Science. Vol.2, 1914, 91 s. (in Russian).

Artyuhova I. V. *Arhitekturnie zarisovki A. N. Tihomirovym s s. Semiluzhnogo: etnograficheskiy analiz* [Architectural sketches in Semiluzhnoe village: ethnographic analysis]. *Muzej i sovremennye tehnologii* [Museum and modern technology]. Tomsk: TSU publ., 2006. S. 221–246 (in Russian).

Atharvaveda (Shaunaka): in 3 volumes (Russ ed.: Atharvaveda (Shaunaka): v tryoh tomah). Moscow: Vost. lit., 2005, V.1: Book I–VII, 573 s. (in Russian).

Baiburin A. K. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semioticheskii analiz vostochnoslavjanskikh obryadov* [Ritual in traditional culture. Structural-semiotic analysis of East Slavic rites]. Saint-Petesburg: Nauka, 1993, 293 s. (in Russian).

Baiburin A. K. *Ritual v traditsionnoi kul'ture. Strukturno-semioticheskii analiz vostochnoslavjanskikh obryadov*. SPb.: Nauk, 1993. 293 s. (in Russian).

Baiburin A. K. Semioticheskii status veshchei v mifologii [Semiotic status of objects in mythology]. *Material'naiia kul'tura i mifologija*. [Material culture and mythology]. 1981. S. 215–226 (in Russian).

Balakin U. V. *Uralo-Sibirskoe kul'tovoe lit'yo v mife i ritualie* [Ural-Siberian metalwork in myths and rituals]. Novosibirsk: Nauka, 1998, 288 s. (in Russian).

Bardina P. E. *Byt russkikh sibirjakov Tomskogo kraya* [Household of Russian Siberians in Tomsk kray]. Tomsk: TSU, 1995, 225 s. (in Russian).

Bauer V., Dumoc I., Golovin S. *Encyclopedia of symbols*. Moscow: Kronn-Press, 1995, 512 s. (in Russian).

Bereznickey S. V. *Etnicheskie komponenty verovanij i ritualov korennykh narodov Amuro-Sahalinskogo regiona* [Ethnic components of the believes and rituals of the aboriginals in Amur-Sakhalin region]. Vladivostok: Dalnauka, 2003 (in Russian).

Bobrova A. I. *Selkupy 18–19 vv. (po materialam Tiskinskogo mogilnika)* [The Selkups of 18–19 centuries (based on the materials from Tiskino burial site)], Tomsk: Tomsk University publ., 2007. 176 s. (in Russian).

Bobrova A. I., Ryikun M. P., Tuchkov A. G., Chernova I. V. *Narymskoe priob'e vo II tyisyacheletii n. e. (X–XX vv.)*. [Narym near -Ob' region in the second millennia A. D. (10–20 centuries)]. Tomsk: Tomsk Pedagogical University publish., 2016. S. 7–117 (in Russian).

Bogordaeva A. A. *Tradicionny kostjum obskikh ugrov* [Traditional costume of the Ob-Ugric people]. Novosibirsk: Nauka, 2006, 239 s. (in Russian).

Vasil'ev V. I. *Problemi formirovaniija severosamodijskikh narodnostej* [Formation of the Northern Samoyeds]. Moscow: Nauka. 1979, 527 s. (in Russian).

Gemuev I. N. *Mirovozzrenie Mansi: Dom i Kosmos* [The Mansi people worldview: home and cosmos]. Novosibirsk: Nauka, 1990, 233 s. (in Russian).

Gemuev I. N., Baulo A. V. *Nebesnyj vsadnik* [Celestial rider]. Novosibirsk: Institute of archaeology and ethnography SB RAS, 2001, 160 s. (in Russian).

Gemuev I. N., Sagalaev A. M. *Religija narodov mansi. Kul'tovye mesta (XIX — nachalo XX veka)* [Religion of the Mansi people. Cult places (XIX — beginning of XX c.)]. Novosibirsk: Nauka, 1986, 192 s. (in Russian).

Golan A. *Mif i simbol* [Myth and symbol]. Jerusalem, Moscow: Russlit, 1994, 357 s. (in Russian).

Golovnev A. V. *Govorjashie kul'tury. Tradicii samodijcev i ugrov* [Talking cultures. Traditions of the Samoyeds and Ugric people]. Ekaterinburg: UB RSA, 1995, 606 s. (in Russian).

Donner K. *U samoedov v Sibiri* [Among the Samoyed in Siberia]. Tomsk: Veter, 2008, 176 s. (in Russian).

Dulzon A. P. *Arheologicheskie pamyatniki Tomskoy oblasti* [Archaeological monuments of Tomsk oblast]. Trudy TOKM [TOKM proceedings]. Tomsk, 1956. S. 89–316 (in Russian).

Dul'zon A. P. *Ketskie skazki* [The Ket fairy tales]. Tomsk: TSU, 1966, 162 s. (in Russian).

Dul'zon A. P. *Pozdnie arkheologicheskie pamyatniki Chulyma i problema proiskhozhdeniya chulymskikh tatar* [Late archaeological monuments in Chulym and the problem of Chulym Tatars origins]. *Uchyonye zapiski TGPI* [Proceedings of TGPI]. Izd-vo TGPI, 1953, V.10. S. 127–334 (in Russian).

Dul'zon A. P. *Ostjackie mogil'niki XVI i XVII vekov u sela Molchanova na Obi* [Ostayk burial complexes of XVI and XVII c. near Molchanovo village at the Ob river]. *Uchyonye zapiski TGPI* [Scholar's notes of Tomsk State Pedagogical University]. Vol. 13, Tomsk, 1955. S. 97–154 (in Russian).

Elizarenkova T. Y. *The Atharva Veda — structure and content. The Atharva Veda (Shaunaka)*. Moscow: Vostochnaja literatura. Vol.1. 2005. S. 22–88 (in Russian).

Elizarenkova T. Y. *Kommentarii. Atkharvaveda (Shaunaka)* [Commentaries. Atkharvaveda (Shaunaka)]. *Pamyatniki pis'mennosti Vostoka* [Written Monuments of Orient]. 2005, CXXXV. V.1, book. I–VII. S. 375–558 (in Russian).

Elizarenkova T. Y. *Slova i veshi v Rigvede* [Words and things in the Rigveda]. Moscow: Vostochnaja literature, 1999, 240 s. (in Russian).

Zelenin D. K. *Magicheskaya funktsiya primitivnykh orudii* [Magic function of primitive tools]. *Izbrannye trudy. Stat'i po dukhovnoi kul'ture. 1917–1934* [Selected works. Papers about spiritual culture. 1917–1934]. 1999. S. 100–139 (in Russian).

Ivanov S. V. *Ornament narodov Sibiri kak istoricheskij istochnik* [Ornaments of Siberian ethnicities as a historical source]. Moscow, Leningrad: Science Academy USSR, 1963, 500 s. (in Russian).

Kazakevich O. A. *Iompa [Yompa]. Mifologiya selkupov* [Mythology of the Selkups], 2004. S. 138–139 (in Russian).

Kim A. A. *Ocherki po sel'kupskoj kul'tovoi leksike* [Essays on Selkup cult vocabulary]. Tomsk: Izd-vo nauchno-tekhnich. lit-ry, 1997, 219 s. (in Russian).

Kon I. S. *Introduction to sexology*. M: Medicina, 1989, 336 s. (in Russian).

Kosarev M. F. *Drevnyaya istoriya Zapadnoj Sibiri: Chelovek i prirodnyaya sreda* [Ancient history of West Siberia: man and nature] Moscow: Nauka, 1991, 302 s. (in Russian).

Kosarev M. F. *Bronzovij vek Zapadnoj Sibiri* [The Bronze Age in Western Siberia]. Moscow: Nauka, 1981, 278 s. (in Russian).

Kravchenko O. *Pochetnyy starets i mladshii brat* [Venerable elder and younger brother]. *Severnyye prostory* [Northern lands]. 1999, no. 5–6. S. 66–71 (in Russian).

Kuzmina E. E. *Otkuda prishli indoarii. Material'naja kultura plemen Andronovskoj obshnosti i proishozhdenie indoarancev* [Where did the Indo-Aryan come from? Material culture of



the Andronov society and the origins of Indo-Iranian peoples]. Moscow, Vostochnaya literature, 1994, 463 s. (in Russian).

Kulemzin V. M. *Chelovek i priroda v verovanijah Hantov* [Man and nature in mythology of the Khanty]. Tomsk: TSU, 1984, 192 s. (in Russian).

Kutaf'ev P. I. a. Otchjot ob arheologicheskikh issledovanijah po Narymskomu okrugu za 1938 god [The report on archaeological research in Narym area in 1938], *Arhiv Muzeja arheologii i etnografii Sibiri TGU* [The Archive of Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia TSU], Vol. 2, document 116–1 (in Russian).

Kutaf'ev P. I. b. Otchjot ob arheologicheskikh issledovanijah po Narymskomu okrugu za 1938 god [The report on archaeological research in Narym area in 1938], *Arhiv Muzeja arheologii i etnografii Sibiri TGU* [The Archive of Museum of Archaeology and Ethnography of Siberia TSU], Vol. 4, document 116–2 (in Russian).

Lévy-Bruhl L. *La mentalité primitive*. (Russ ed.: Lévy-Bruhl L. *Pervobitnyi mentalitet*. St. Petersburg: Evropejskij dom, 2002, 400 s. (in Russian).

Lévi-Strauss C. *La mentalité primitive*. (Russ ed.: Lévi-Strauss C. *Pervobitnyi mentalitet*. Moscow: Respublika. 1994, 384 s.). (in Russian).

Levkievskaja E. E. *Slavjanskij obereg. Semantika i struktura* [Slavic amulet. Semantics and structure]. Moscow: Indrik, 2002, 336 s. (in Russian).

Lehtisalo T. *Mifologiya urakov-samoedov (nencev)* [Mythology of the Urak-Samoyeds (Nenec)]. Tomsk: TSU, 1998, 136 s. (in Russian).

Malyavin V. V. *Kitajskaja civilizacija* [Chinese civilization]. Moscow: IPC Dizajn. Informacija. Kartografija, Astrel, AST, 2001, 632 s. (in Russian).

Mihaylov T. M. *Buryatskij shamanizm: istorija, struktura i socialnye funkcii* [The Buryat shamanism: history, structure and social functions]. Novosibirsk: Nauka, 1987, 288 s. (in Russian).

Moldanov T., Moldanova T. *Bogi zemli kazymskoi* [Gods of Kazym land]. Tomsk: Tomsk State University publ., 2000, 114 s. (in Russian).

Ozhegov S. I., Shvedova N. Yu. *Tolkovyj slovar' russkogo yazyka: 72500 slov i 7500 frazeol. Vyrashenii* [Russian language dictionary: 72500 words and 7500 phrases]. Moscow: Az Ltd, 1992, 960 s. (in Russian).

Ozheredov Y. I. *Barklaj, kurgannyj mogil'nik* [Burial complex Barklaj]. *Narodi i kul'tury Tomsko-Narymskogo Priob'ja* [Ethnoses and cultures of the Tomsk-Narym region near the Ob river]. 2001. S. 26–28 (in Russian).

Ozheredov Y. I. “Vedijskie ritualy” u narodov Severo-Zapadnoj Sibiri: posmertnaya posuda [“Vedic rituals” of North-West Siberian ethnicities: burial vessels]. *Bulletin of archaeology, anthropology and ethnography*. no 2. Tymen, 2013 pp. 120–132 (in Russian).

Ozheredov Y. I. *Kustovskij kompleks arheologicheskikh pamjatnikov* [Kustovskij archaeological complex]. *Narodi i kul'tury Tomsko-Narymskogo Priob'ja* [Ethnoses and cultures of the Tomsk-Narym region near the Ob river]. 2001. S. 84–86 (in Russian).

Ozheredov Y. I. *Novyj kompleks arheologicheskikh pamjatnikov v bassejne reki Kjongi* [New archaeological complex in the basin of the Kjongga river]. *Iz istorii Sibiri. K 30-ju laboratorii istorii, arheologii i etnografii Sibiri Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta* [From history of

Siberia. For the 30<sup>th</sup> anniversary of the laboratory of history, archaeology and ethnography of Siberia in Tomsk State University]. 1998. S. 68–72 (in Russian)

Ozheredov Y. I. Ritual'noe derevo v pogrebalnom obryade paleoselkupov Priob'ya (po materialam arheologii) [Ritual trees in burial rites of the Paleo-Selkups in near-Ob' region (based on archaeological materials)]. *Trudi V (XXI) Vserossiyskogo arheologicheskogo s'ezda v Barnaule — Belokurikha* [Proceedings of V (XXI) National Russian archaeological congress in Barnaul — Belokurikha]. Barnaul: Altay University publish., 2017, Vol. 2, S. 212–216 (in Russian)

Ozheredov Y. I. *Semanticheskij aspekt geograficheskogo razmesshenija mogil'nikov "shieshgula"* [Semantic aspects of the geographical position of the "Shieshgula" burial sites]. *Kul'tura kak sistema v istoricheskom kontekste: Opyt Zapadno-Sibirskih arheologo-etnograficheskikh soveshanij* [Culture as a system in historical context: the results of West-Siberian archaeological-ethnographic meetings]. 2010. S. 224–226 (in Russian).

Ozheredov Y. I. *Srednevekovè pozdnee* [The Late Middle Ages]. *Narodi i kul'tury Tomsko-Narymskogo Priob'ja* [Ethnoses and cultures of the Tomsk-Narym region near the Ob river]. Tomsk: TSU, 2001. S. 150–155 (in Russian).

Ozheredov Y. I., Munkhbajar C., Ozheredova A. Y., Munkhzhargal N. Archaeological-ethnographical complexes near the mountains Hojt-Ulan and Urd-Ulan in somon center Erdene-Buren of Hov aimak. *Mongol Altay*. no 2. Ulaanbaatar, 2007. S. 67–72 (in Russian).

Ozheredov Y. I., Yakovlev Y. A., *Arheologicheskaja karta Tomskoj oblasti* [Archaeological map of Tomsk oblast]. Tomsk: TSU, 1993, Vol. 2, 206 s. (in Russian).

Okladnikova E. A. Model' vselennoj v sisteme obrazov naskal'nogo iskusstva tihookeanskogo poberezhja Severnoj Ameriki [The model of the Universe in rock art at the Pacific-North American coast]. *Problema etnokul'turnyh kontaktov aborigenov Sibiri i korenogo naselenija Severnoj Ameriki* [Ethnocultural contacts between aboriginals of Siberia and North America]. St. Petersburg, MAE RAN, 1995, 320 s. (in Russian).

Pelikh G. I. Kolcevaya svyaz' u sel'kupov Narymskogo kraja [Chain relations of the Selkups in Narym Krai] *Sibirskiy etnograficheskij sbornik* [Siberian ethnographic bulletin]. Vol. 4, Moscow: AN USSR publish., 1962, S. 176–196 (in Russian).

Pelikh G. I. Materialy po selkupskomu shamanstvu [Materials on Selkup shamanism]. *Etnografiya Severnoj Azii* [North Asia Ethnography]. Novosibirsk: Nauka, 1980. S. 5–70 (in Russian).

Pelikh G. I. *Proishozhdenie selkupov* [Origins of the Selkups]. Tomsk: TSU, 1972/ 424 s. (in Russian).

Pelikh G. I. *Sel'kupy XVII v. (Ocherki sotsial'no-ekonomicheskoi istorii)* [Selkups in 17 C. Essays about social and economical history]. Novosibirsk, 1981, 176 s. (in Russian).

Perevalova E. V. *Sensuality in the Khanty culture. Model in the culturology of Siberia and the North*. Ekaterinburg: UB RSA. 1992. S. 85–97 (in Russian).

Ploss G. *Zhenshchina: Monografiya* [Woman: Monograph]. Book III., Syktyvkar, Kirov: Vyatka, 1995, 560 s. (in Russian).

Podosinov A. V. *Ex oriente lux! Orientacija po storonam sveta v arhaicheskikh kul'turah Evrazii* [Ex oriente lux! Cardinal directions in archaic cultures of Eurasia]. Moscow: Yazyk russkoj kul'tury. 1999, 720 s. (in Russian).

Prokof'eva E. D. Drevnie zhilishcha na rekakh Tym i Ket' [Ancient dwellings on the Tym and Ket rivers]. *SE*. 1947, no. 2. S. 199–202 (in Russian).

Prokof'eva E. D. Kostyum sel'kupskogo shaman [Selkup shaman costume]. *SMAE*. Vol. XI, 1 Moscow — Leningrad, 949, Science Academy USSR. S. 335–375 (in Russian).

Prokof'eva E. D. Materialy po shamanstvu selkupov [Materials on Selkup shamanism]. *Problemy istorii obschestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri* [Problems of social consciousness among aboriginals in Siberia]. Leningrad: Nauka, 1981. S. 42–68 (in Russian).

Prokof'eva E. D. Nekotorye religioznye kultury tazovskih sel'kupov [Some religious cults of the Taz Selkups]. *Pamjatniki kultury narodov Sibiri i Severa* [Cultural monument of the ethoses in Siberia and the North]. *The proceedings of the Museum of anthropology and ethnography*. Vol.33. Leningrad: Nauka, 1977. S. 66–79 (in Russian).

Prokof'eva E. D. O social'noj organizacii u sel'kupov [Social structure of the Selkups]. *Sibirskij etnograficheskij sbornik* [Siberian ethnographic journal]. Vol.1. *The proceedings of the Institute of Ethnography*. XVIII. Moscow — Leningrad, Science Academy USSR, 1952. S. 88–107 (in Russian).

Prokof'eva E. D. Starye predstavleniya selkupov o mire [Old worldview of the Selkups]. *Priroda i chelovek v religioznyh predstavleniyah narodov Sibiri i Severa (vtoraya polovina XIX veka — nachalo XX v.)* [Nature and man in religious views of people from Siberian and the North (second half of 19th C — beginning of 20th C)]. Leningrad: Nauka, 1976. S. 106–128 (in Russian).

Prytkova N. F. Odezhdа hantov [The Khanty clothes]. *The proceedings of the Museum of anthropology and ethnography*. Vol. 15. Moscow — Leningrad, Science Academy USSR, 1953. S. 123–233 (in Russian).

Russkie v Omskom Priirtyish'e (XVIII–XX veka): Istoriko-etnograficheskie ocherki [Russians in Omsk near-Irtyish region (18–20 centuries): historical and ethnographic essays]. Omsk: Poligrafist publish., 2002, 236 s. (in Russian).

Sagalayev A. M., Oktjabr'skaja I. V. *Znaki ritual. Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Yuzhnoj Sibiri* [Traditional worldview of South Siberian Turks]. Novosibirsk: Nauka. Sib. Otd-e. 1990 (in Russian).

Pel'ih G. I. *Selkupskaya mifologia* [Selkup mythology]. Tomsk: NTL publ., 1998, 80 s. (in Russian).

Semyonova V. I. Etnologo-etnograficheskoe modelirovanie pogrebal'nogo obryada v strukturno-semioticheskom kontekste [Ethnological-ethnographic modeling of a burial rite in the context of structural-semiotics]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* [Bulletin of archaeology, anthropology and ethnography] 2006, no. 7. S. 120–129 (in Russian).

Sokolova Z. P. Obsko-ugorskij fenomen. Mesto kul'tur y hantov i mansi v culture narodov Sibiri [Ob-Ugric phenomena. The place of the Khanty and Mansi people in the culture of Siberian ethnicities]. *Historical year-book. Special edition*. Omsk, Izd-vo Omskogo universiteta, 2001. S. 36–53 (in Russian).

Stepanova O. B. *Tradicionnoe mirovozzrenie sel'kupov: predstavlenie o krugovorote zhizni I dushe* [Traditional worldview of the Selkups: the idea of the circle of life and of the souls]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 2008, 304 s. (in Russian).

Taligina N. M. *Obrjadi zhiznennogo cikla u cynskih hantov* [Rites in the life circle of the Synsky Khanty]. Tomsk: TSU, 2005, 176 s. (in Russian).

Toporov V. N. *Mirovoe derevo: Universal'nie znakovye komplekсы* [The World Tree: Universal signs complexes]. Vol.1. Moscow: Rukopisnye pamjatniki Drevnej Rusi, 2010 a, 448 s. (in Russian).

Toporov V. N.. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы. Rukopisnye pam-ki Dr. Rusi* [World Tree: Universal symbolic complexes. Manuscripts of the ancient Rus], 2010 b, Vol. 2, 496 s. (in Russian).

Toporov V. N. O rituale. Vvedenie v problemu [About ritual. Introduction to the problem] *Arkhaicheskii ritual v fol'klornykh i ranneliteraturnykh pamyatnikakh* [Archaic rituals in folklore and early literature]. 1988. S. 7–60 (in Russian).

Tresidder J. *The complete dictionary of symbols*. Trans. Palko S. Moscow: Fair-Press, 2001, 448 s. (in Russian).

Truhin G. V. Arheologicheskie pamjatniki po rekam Ikse i Chae [Archaeological monuments at the Ikse and Chaya rivers]. *Trudy TOKM* [The proceedings of Tomsk Regional Local History Museum]. Vol.6. Tomsk: Tomskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1963. S. 73–75 (in Russian).

Fedorova E. G. *Rybolovy i ohotniki bassejna Obi: problemi formirovaniya* [Fishermen and hunters in the basin of the Ob river: to the problem of formation]. St. Petersburg: Evropejskij Dom, 2000, 366 s. (in Russian).

Frazer J. G. *The Golden Bough: A study in comparative religion* (Rus. ed.: Frazer J. G. Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii. Moscow: Izd-vo Polit. lit-ra, 1983, 703 s. (in Russian).

Kharitonova V. I. *Svyaschenie mesta v svete problem ekologii: tochka zreniya sovremennogo shamana* [Sacral places as a topic in ecology: a shaman's point of view]. Itogi polevyuh issledovaniy [The results of field research]. Moscow: IEA RAN, 2000. S. 129–149 (in Russian).

Hekel J. *Pochitanie duhov i dualnaja sistema u ugrov (k probleme evrazijskogo totemizma)* [Worshipping spirits and dual system of the Ugric people (Eurasian totemism)]. Tomsk: TSU, 2001, 108 s. (in Russian).

Chvyr L. A. *Obrjady i verovanija ujugurov v XIX–XX vv.: ocherki narodnogo islama v Turkestane* [Rites and religion of the Uighur in XIX–XX centuries: essays on folk Islam in Turkestan]. Moscow: Vostochnaja literature, 2006, 288 s. (in Russian).

Chindina L. A., Yakovlev Y. A., Ozheredov Y. I., *Arheologicheskaja karta Tomsk oj oblasti* [Archaeological map of Tomsk oblast]. Tomsk: TSU, 1990, Vol. 1. 340 s. (in Russian).

Shan'shina E. V. *Mifologiya pervotvoreniya u tungusoyazychnykh narodov yuga Dal'nego Vostoka Rossii (Opyt mifologicheskoi rekonstruktsii i obshchego analiza)* [Myths about origins of the world among Tungus speaking groups of the southern Far East in Russia]. Vladivostok: Dal'nauka, 2000, 157 s. (in Russian).

Shepanskaya T. B. *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [Culture of the road in Russian mythoritual traditions of 19C–20C]. Moscow: Indrik, 2003, 528 s. (in Russian).

Shternberg L. Y. *Pervobytnaja religija v svete etnografii: Issledovaniya, stat'i, lekcii* [Primitive religion throught the prism of ethnography: studies, articles, lectures]. Leningrad: P. G. Smidovich Institute of USSR Northern ethnicities studies, 2012, 592 s. (in Russian).

Eliade M. *Izbrannie sochinenija. Ocherki sravnitel'nogo religiovedeniya* [Selected writings. Essays on comparative religious studies]. Moscow: Ladimir, 1999, 488 s. (in Russian).

Yung K. G. *Peremeshchenie libido kak vozmozhnyi istochnik pervobytnogo chelovecheskogo tvorchestva // Mezhdru Edipom i Ozirisom*. M.: Sovershenstvo, 1998 a. S. 247–275.

Jung C. *Simvoly materi i vozrozhdenija* [Symbols of the mother and revival]. *Between Oedipus and Osiris*. Moscow: Sovershenstvo. 1998 b. S. 313–378 (in Russian).

Yashin V. B. *Eshche raz o mitraistskikh istokakh kul'ta Mir-susne-khuma u obskikh ugrov* [One more time about Mythraist origins in the cult of Mir-susne-khum among Ob' Ugrians]. *Narody Sibiri: istoriya i kul'tura (Seriya "Etnografiya Sibiri")* [The people of Siberia: history and culture]. Novosibirsk: Institut arkheologii i etnografii SO RAN, 1997. S. 44–52 (in Russian).

Patkanov S. *Die Irtisch-Ostjaken und ihre volkspoesie*. Т. II. St.-Petersburg, 1900 / Иртышско-остяцкая народная поэзия. Ч. II: Русский перевод иртышско-остяцких текстов. 123 с. (in Russian)

Статья поступила в редакцию 02.04.2021

Принята к публикации 27.03.2021

---

Цитирование статьи:

Ожередов Ю. И. Сакральная топография некрополей нарымских палеоселькупов // Народы и религии Евразии. 2021. № 2 (26). С. 132–162.

Citation:

Ozheredov Y. I Sacral topography of the burial sites of narym paleo-selkups. *Nations and religions of Eurasia*. 2021. № 2 (26). Pp. 132–162.

---