

## К вопросу о культовых местах тазовских селькупов

Иг. В. Белич, Ир. В. Белич

*The paper is devoted to one of the most important aspects of traditional world outlook of selkupy. The basic attention is paid to the category of cult places which are the natural objects (lakes, hills, parts of forest) and are considered the places of spirits inhabitation. The author analyzes their world outlook meaning, attributes and cult practice, marks the absence of special cult buildings in such sacred places that testifies to the deep archaism of selkup world outlook.*

Традиционные религиозно-мифологические представления и культы селькупов, в том числе их северной (тазовско-туруханской) группы, на протяжении нескольких десятилетий привлекали пристальное внимание целой плеяды выдающихся исследователей. Особая заслуга в разработке указанной проблематики принадлежит Г. Н. и Е. Д. Прокофьевым, Г. И. Пелих [Прокофьев, 1928; Прокофьева, 1949; 1961; 1971; 1976; 1981; Пелих; 1980; и др.]. Затрагивался и вопрос о культовых местах тазовских селькупов [Прокофьева, 1977, с. 66–79], но до сих пор не был предметом специального исследования, что побудило нас обратиться к нему в настоящей статье. При ее подготовке использовались полевые материалы этнографической экспедиции Тобольского музея-заповедника 1988–1990 г., работавшей среди селькупов Красноселькупского района Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области в течение шести сезонов, и опубликованные данные.

Обширную группу священных мест селькупов составляли местности, в названия которых входило определение *лозыль* (от *лоз* — “дух”, “черт”): *лозыль то* — “чертово/духово озеро”, *лозыль лака* — “холм/гора духов”, *лозыль мачи* — “лес духов”, или имевшие обобщенное наименование *лозыль тэтты* — “духов земля” [Там же, с. 67; МЭЭ ТГИАМЗ, 1988, л. 42–57 и др.]. Как видно из самих названий, основную категорию культовых мест тазовских селькупов составляли естественные природные объекты, которые, по поверьям, являлись обиталищем духов или других сверхъестественных существ.

Сакрализация озер и некоторых участков рек у селькупов, как и у ряда других народов Сибири, была связана с представлением о мифическом существе — *кощар* (“мамонт”). Образ мамонта ассоциировался с обликом гигантского медведя, огромных рогатых щук либо старых оленей, которые, отжив свой век, будто бы погружались в озера и, превратившись там в мамонтов, оставались извечными их обитателями [МЭЭ ТГИАМЗ, 1989, л. 26]. Следствием различной трактовки природы происхождения этого таинственного животного явилась его гентильная дифференциация на *отый кощар* — “олений кощар”, *питчэ кощар* — “щучий кощар” [Там же, л. 21; 1990, л. 10], отразившая перенос социальных (родовых) отношений “лесных людей” на мир сверхъестественных существ.

Идентичные представления о мамонте — *козар* были отмечены Н. П. Григоровским [1882, с. 49–53] у нарымских селькупов в виде *сурикозар* — “мамонт-зверь” и *кволикозар* — “мамонт-рыба”, являвшихся как бы естественной трансформацией соответственно лося и щуки, достигших “совершенной старости”. Места их обитания, чаще всего озера, именуемые *пурулто* — “озеро черной воды”, были опасны для передвижения как летом, так и зимой. После смерти этих “зверь-рыбы” мамонтов “мясо их каменеет” [Там же, с. 50–51]. Близки селькупским были представления о мамонте — *вэс* у васюгано-ваховских хантов. Считалось, что в него может превратиться старая собака, заяц или рогатая щука (*этнсарт*). Кроме них предполагалось существование таких чудовищ, как окуневый *вэс* и ершовый *вэс*, имевших меньшее значение в мировоззрении хантов. *Вэс* считается конечным во времени, но не рождается [Кулемзин, 1976, с. 29–30; Кулемзин, Лукина, 1977, с. 130–131].

У тазовцев это вместе с тем и водяной дух — *уткыль лоз*, обитавший, по их поверьям, преимущественно в некоторых озерах и топких болотах, а также в глубине излучин рек (*кощари мут*) и имевший очертания медведя [МЭЭ ТГИАМЗ, 1989, л. 18, 26 и др.]. Так, в междуречье верхней Таза и Енисея находится Налимье озеро (Нюнель-то), и, хотя уже в течение нескольких десятилетий селькупы здесь не проживают, лишь иногда заезжая с промысловыми целями, это озеро по-прежнему считается священным, о нем ходят легенды.

*“Нюнель-то, как и Лозыль-то, плохим считается, там водяной — уткыль лоз есть. Как-то на лодке там ехали, гребут, гребут, а лодка на месте стоит. Все вещи из лодки выбросили, все равно не плывут. Это русские были. Хотели там поселок строить, но испугались и не стали там жить. Наши рассказывали, что там ночью, вроде, мост проходит, на лошадях едут, собаки лают. Это озеро — священное место. Когда туда подходишь, обязательно что-нибудь класть надо: монеты, тряпки, папиросы — дань, подарок для лоза-водяного, который в озере живет. Он появляется из воды такой большой медведь. Дибиков старик туда зимой поехал рыбачить с другими селькупами. Те что-то положили, а Дибиков — нет. Только он доехал до сере-*

дины озера, его здоровый бык прямо на ходу упал. Ему сказали: “Мы хоть мелочь дали, а у тебя лоз хора (быка. — И. Б., И. Б.) забрал” [Там же, 1988, л. 55].

Уподобление селькупам таинственного мамонта медведю вполне объяснимо и было описано Е. Д. Прокофьевой [1976, с. 116]. Попутно заметим, что в диалекте тазовских селькупов медведь, помимо общеселькупского слова *коркы* (*коргы*), именовался *лоз* [МЭЭ ТГИАМЗ, 1988, л. 54 и др.].

Термин *кошар* отразился в местной гидронимии. Так, одно из озер, находящихся в сосновом бору в районе небольшого поселка Кикки-Аки, на р. Таз, называется Кошарэ-то. Под тем же неофициальным названием существует озеро в бассейне верхнего притока Таза — р. Печальки [Там же, л. 26; 1989, л. 19]. На таких озерах селькупы никогда не ночевали, а проезжали мимо, обязательно жертвуя щепотку табака или кусок оленьей шкуры [Прокофьева, 1977, с. 67]. “Почитают эти озера и тазовские юраки (ненцы), которые, проезжая мимо них, даже били оленя в жертву” [Там же]. Остается добавить, что на почитаемых озерах селькупы прежде старались не рыбачить, а если и приходилось по необходимости, то устанавливали снасти только около берега и обязательно делали бескровные жертвоприношения [МЭЭ ТГИАМЗ, 1988, л. 26; 1990, л. 12].

По-видимому, в формировании представлений о мамонте, явившихся следствием непонимания природы происхождения данных “отприродных” чудовищ, отразились не только реальные наблюдения (ископаемые останки, экологические явления и проч.), но и ирреальные идеи воспроизводства (перевоплощение одного существа в другое) и смерти (вернее, отсутствие понимания естественной смерти) этих сверхъестественных существ.

В мифологических представлениях селькупов мамонт (по некоторым данным, медведь или мамонт-медведь) выступал охранителем входа в подземный мир, землю умерших — *латтарыт тэтты* (Вместе с мамонтом землю подпирает тэттып взчинтыль кэлы — “землю держащая на весу рыба” [Прокофьева, 1976, с. 106]. Эти сведения, собранные в 1920-х гг. Прокофьевым, подтверждаются и нашими полевыми материалами, правда в несколько в ином лексическом варианте: тэттыл мэчимпытый кэлы — “землю поддерживающая рыба” [МЭЭ ТГИАМЗ, 1990, л. 12].).

Изображали его внешне схожим с медведем. “Поэтому его называли “покойницкую землю караулящий зверь” (*латтарыт тэтты аттынтыль сурыл*)” [другое название — *латтарыт тэттыт чипыль аттынтыль матырыль коркы* (“покойницкой земли конец караулящий богатырский медведь”)] [Прокофьева, 1961, с. 59; 1976, с. 112, 116; 1981, с. 61]. По иной мифологической версии, сохранявшейся до 20-х гг. нашего века, мамонт не был охранителем мира мертвых, а поддерживал плоскую, “как тарелка”, Землю. Его считали могучим духом-хозяином всей земли и воды. [Прокофьева, 1976, с. 106, 116]. Думается, что именно эти представления о мамонте отражают наиболее архаичный пласт мифологии селькупов. Аналогичны мифологические представления соседних эвенков: мамонт — *сэли* (в различных фонетических вариантах) — это помощник творца, который принимал участие в сотворении земли, а затем, провалившись под землю, стал добрым духом-охранителем входа в Нижний мир. Его изображали сочетающим черты лося и рыбы [Мифологический..., 1991, с. 521; Мазин, 1984, с. 19]. По фольклорно-мифологическим преданиям ненцев, мамонтов (*я’ хора* — “земляной олень”) вместо оленей использует легендарный народ сихиртя, живущий в толще земли, в сопках [Хомич, 1976, с. 18; 1970, с. 64–68].

Лозыль-лака связывали с некогда случившимся каким-либо загадочным и неприятным происшествием, в силу чего эти возвышенные, поросшие непроходимым лесом места слыли нечистыми [Прокофьева, 1977, с. 66]. Но, как удалось выяснить, у селькупов существует и другая терминология для обозначения подобных святылец. “Святое место у нас — это “кыды сыты” или, говорим, “кыды сыты тэтты” (к значению этого понятия

вернемся ниже. — И. Б., И. Б.). Это обязательно высокое место. Там живет “тэтты лоз” — земляной дух — хозяин” [МЭЭ ТГИАМЗ, 1990, л. 17]. Являясь невидимым, тэтты лоз мог принимать облик различных зверей и птиц, заставлял блуждать охотника, путал ему след. “Охотник пойдет его гонять, забудет обо всем, зайдет далеко и пропадет совсем” (Н. И. Ириков, пос. Ратта, 1988). Об аналогичных “проделках”, правда относящихся совершенно к другому существу низшей мифологии селькупов — *мачиль лозу* (“лесной дух, леший”), писала и Е. Д. Прокофьева [1977, с. 122]. Новые полевые материалы позволяют дополнить имеющиеся сведения.

“Общего для селькупов святого места не было (в данном случае информатор, как ни странно, был не совсем точен. — И. Б., И. Б.). У каждого населения, кто жил в тех или других местах, по обычаю, были свои почитаемые места. Кто чужой на эту территорию придет, тэтты лоз обязательно куда-нибудь его заведет, пугать будет, маячить. А для тех, кто там живет, ничего такого не будет. Вот я, Ириков, напримерно, на территорию Куболевых приезжаю, обязательно все не так получится. Правду тебе говорю. И так у всех случается. Поэтому на чужие места стараемся не ходить” (Н. И. Ириков, пос. Ратта) [МЭЭ ТГИАМЗ, 1990, л. 17].

Сложный комплекс представлений, связанных с промысловыми угожьями и проявлявшихся не только в социально-экономической, но и некой мистической связи между селькупам и землей (*чвэчём, матары* и *эдика*), настоящими и покойными хозяевами земли, реальными и мифическими предками-родоначальниками, “хозяевами” земли (*ма-тур* — “богатырь-предок”, представлявшийся в виде получеловека-полузверя), — связи, служившей выражением “идеологического” обоснова-

ния форм традиционного родо-племенного землевладения и социальной организации селькупов в прошлом, был подробно исследован Г. И. Пелих [1981, с. 90–107, 112–114 и др.]. Очевидно, что в этот мировоззренческий комплекс попадали и реализовывались опосредованные отношения между человеком, владельцем-пользователем своей земли и ее номинальным хозяином — тэтты лозом, а также между последним и чужаком, незаконно вторгнувшимся в пределы не своей территории. “Чужое” при этом не противостояло “своему”, а лишь отличалось от него [Головнев, 1991, 187–221].

В настоящее время представления о тэтты лоз’е, вероятно, слились с представлениями о другом, уже упоминавшемся сверхъестественном существе, являвшемся главным духом-хозяином всех лесов, мачиль лоз’е (“лесной дух, леший”) [Прокофьева, 1976, с. 122]. По поверьям селькупов, жилищем мачиль лоза служили возвышенные места. “*Под землей он живет. Это его поймот (землянка. — И. Б., И. Б.). Как медведь живет, норы делает, но его никто не видел. Говорят, мачиль лоз как человек, вроде того. Все имущество его там. Человека утащит в нору к себе, и он там живет у него. Редко шаманы просили, чтобы мачиль лоз отпустил человека*” (Е. Н. Морозов, пос. Толька, 1989).

В то же время мачиль лоз считался добрым духом, так как именно от него в первую очередь зависела охотничья удача. Контаминация представлений об этих духах объясняется, по-видимому, тем, что они слабо “привязаны” к конкретному месту и являются скорее вездесущими, близки по сфере “деятельности”, а их персонификация в мужском обличье, но без определенных очертаний лишь способствовала этому процессу. Сегодня представления об этих сверхъестественных существах еще настолько живы, что информаторы порой просто боялись говорить о них, поскольку, “когда в лесу буду, испугает лоз”.

По данным Е. Д. Прокофьевой, на священных местах в стволах деревьев селькупы вырубали личины — изображения духов-хозяев этих мест *поль поргэ* — “деревянный шайтан” [Прокофьева, 1977, с. 67]. Возможно, поэтому такие места носили еще одно наименование — *поргэ мачи* (“идолов лес”). И. Н. Гемуев [1984, с. 108–109] отметил, что в рассказах тазовских и туруханских селькупов “хозяин” фигурирует в мужском обличье — это “старик”. Однако кое-где сохранились реликты более ранних представлений, в которых “хозяин” воплощался в женской ипостаси. Примером тому служит древнее изображение “хозяйки” озера (в бассейне Таза), вырубленное из цельного пня, со следами ее “кор-млениа” несколькими поколениями селькупов. “Объемное изображение “хозяйки” водоема — большая редкость. Чаще всего изображение было плоскостным — вырубалось на стволе дерева, в его нижней части” [Там же].

Нам приходилось встречать несколько плоскостных изображений. Два из них находятся в 80 км вверх по Тазу от пос. Ратты, на подковообразной гриве, окаймляющей старицу реки. Изображения (рис. 1, 2) вырублены на двух стволах старых кедров, растущих в 2 м друг от друга, на одной линии. Личины обращены на север. Изображения, выполненные в одной манере техникой “врезанного рельефа”: глаза (или глазницы) и рот углублены, нос, смоделированный удлиненными косыми врубками, похож на птичий клюв, — несколько отличались друг от друга. Левое изображение (если стоять к ним лицом), в том числе и сама личина, немного меньше правого, удлиненного стесом. Ниже левой личины, оконтуренной правосторонней врубкой стеса, на коре прорублен левосторонний клин, на правом изображении имелся правосторонний клин на удлиненной нижней части стеса, с длинной косой зарубкой. Верхняя часть левой личины оформлена в виде прорубленного полукруга, правая личина такого контура головы не имеет. “Подбородок” левой личины скошен влево, правой — вправо. По сравнению с левой, ноздри и особенно глазницы на правой личине даны выше и “расставлены” шире.

По легенде, данные порге были некогда изготовлены по указанию шамана или самим шаманом, жившим неподалеку, но объяснить их предназначение информаторы уже не смогли. Однако нетрудно заметить, что перед нами два различных изображения, воплощающих, вероятно, двух разных духов, составляющих единую пару. “Стилистика” изображений подчеркивает их противоположность (левое — правое, верх — низ, добро — зло) и, что не исключено, разнополость. По ряду признаков в трактовке головы и других деталей рассматриваемые изображения обнаруживают наиболее близкие аналогии среди личин “хозяев” водоемов и деревянных фигур духов, помещавшихся на родовых святилищах, у кетов (рис. 3) [Алексеенко, 1967, рис. 24; Иванов, 1970, с. 130–132, 135, рис. 123].



**Рис. 1.** Плоскостное изображение духа (левое) на стволе кедра в 80 км вверх по р. Таз от пос. Ратты.



**Рис. 2.** Плоскостное изображение духа (правое) на стволе кедра в 80 км вверх по р. Таз от пос. Ратты.



**Рис. 3.** Плоскостное изображение духа на стволе дерева у кетов.

Другое изображение, расположенное на высоком яру правого берега р. Ратты, в 5 км от ее впадения в Таз, представляет собой двуглавую фигуру, находящуюся в “коленипреклоненной” по-

зе, вырубленную в лиственнице. Местами изображение обгорело от пожара, но его контуры более или менее прослеживаются. Верхняя личина, сохранившаяся несколько лучше, вырезана в форме овального лица. Глаза округлые, нос короткий, немного выпуклый, рот обозначен зарубкой. Ниже подбородка выскоблены две сходящиеся в конус линии. Личина выполнена довольно реалистично. Мягкость и плавность линий позволяет, с определенной долей условности, считать ее изображением “женщины”. По данным И. Н. Гемуева, на плоскостных изображениях “хозяйки” водоема “линии, образующие нижний угол ромба (ромб изображался вертикально), продлевались, напоминая концы платка, завязанного под подбородком” [Гемуев, 1984, с. 109].

Ниже, на небольшом расстоянии от первой, помещалась вторая личина, вырезанная в форме, близкой к округлости, по размерам немного больше первой, а также грубее ее. Глазницы крупные и округлые, нос удлинённый и чуть выпуклый, с двумя отверстиями — ноздрями. Нижняя личина переходит в короткое тулово с двумя зарубками — ребрами (?) по бокам, оканчивающееся врезным рельефом и длинным сколом, прделанным в естественном изгибе дерева почти до его основания. Если рассматривать среднюю часть изображения сбоку, оно выглядит, повторяя естественный изгиб ствола, как фигура с чуть откинутой назад головой в профиль и выпуклым туловом (торс резко отогнут назад), переходящим у основания дерева в ноги, как бы согнутые в “коленях”. О том, что это именно ноги, свидетельствует глубокий и длинный желоб, прорубленный с противоположной стороны ствола и проходящий от места его изгиба (на уровне нижней части торса — скола) до основания дерева.

По рассказу информатора А. Г. Баякина, во время его детства рядом с этим местом располагалось одно из их стойбищ, оставленное после пожара. Тогда же он видел несколько раз и данный порге, однако, что или кого обозначал последний, ему неизвестно. При этом Андрей Гаврилович добавил, что после относительно недавнего, другого пожара, “все кругом сгорело, мох и деревья, а этого лоза чуть-чуть только задел” [МЭЭ ТГИАМЗ, 1989, л. 29].

В связи с этим уместно привести сведения Г. И. Пелих, согласно которым изображение (порге) покойного родича считалось живым. “Живому” парге были не страшны, например, лесные пожары. Они обходили парге (идола) стороной. ...”Живой” парге мог принести охотничью удачу или, наоборот, наказать ослушника и т. д. Но парге терял силу, как только умирал его последний потомок по мужской линии. Идол превращался в простую деревяшку. “Шайтан сгорел, потому что его родства нет больше. Ну, он и сам пропал, сам сгорел”, — объясняют информаторы” [Пелих, 1981, с. 96]. Отсюда можно предположить, что порге в устье Ратты являлся изображением умерших предков, возможно, кого-то из Баякиных (селькупов эвенкийского происхождения), бывших покойными “хозяйками” данной местности, уже давно утратившим силу. Двухголовость или, точнее, двуличность изображения позволяет видеть в нем “хозяйку” и “хозяина” местности.

Традиция почитания священных мест данной группы, имеющих, вероятно, семейный характер, отчасти сохраняется и сегодня. Они хорошо известны не только селькупам, но и русским старожилам. Ритуальные действия здесь сводились к индивидуальным, эпизодическим и, как правило, бескровным жертвоприношениям умиловительного характера. Рукотворные святилища не возводились.

Среди многочисленных культовых мест, существовавших ранее на территории расселения тазовских селькупов, выделялись наиболее почитаемые, имевшие территориально-этническое, общеплеменное и даже межэтническое значение. К ним относятся, например, большое Чертово озеро (Лозыльто), находящееся в бассейне среднего течения р. Тольки, священные горы и мысы (Лозыль-лака) в устье Малой Ширты (верхний приток Таза), Лозыль-мачи в верховьях Таза и его притока Ратты и др. Эти святилища, кроме прочего, именовались “крещенное место”; *кассиль тэтты* — “жертвенная земля” (от *кассы* — “подарок”, “бескровная жертва” [Прокофьева, 1981, с. 55, прим. 21]); *кэтысымыль тэтты* — “мудреная, необычная земля” (от *кэты* — “мудрость”, “чудо”, “необычность” [Прокофьева, 1977, с. 67, прим. 2]). Последний термин, по замечанию Е. Д. Прокофьевой, определял местности, не являвшиеся обиталищем духов, а примечательные какими-либо событиями, с такими местами обычно связаны легенды и поверья [Там же].

Насколько позволяют судить наши полевые материалы, у тазовских селькупов словосочетание *кэтысымыль тэтты* синонимично понятию “жертвенная земля”. “Ниже р. Ширты поргэ мачь есть — это считается кэтысымыль тэтты, это место считается кассиль тэтты. Туда до сих пор приезжают, на берег выйдут и на любое дерево тряпки привязывают, копейки на землю положат” (Ю. А. Баякин). Вероятно, термин *кэтысымыль* раскрывает понятие о причинности возникновения инициируемых предметов или объектов почитания, которые становились таковыми в силу прецедента или событийной экстраординарности.

Возможно, к фонетическому (говорному) варианту термина *кэтысымыль* следует отнести и вышеприведенные обозначения священных мест — *кыды сыты*, *кыды сыты тэтты* (где *кыды*, является, по-видимому, искаженным *кэты*). Понятие, передаваемое словом *сыды*, в определенной мере допустимо связать с названием сакральной зоны селькупского жилища — *сыткы* [Лезова, 1991, с. 105; Прокофьева, 1981, с. 54; 1977, с. 69], которое сопоставимо с ненецким *си’* (*синий*)

— священная часть чума, против входа, за *сымзы* (*шинты*) — священным шестом, олицетворяющим дух очага [Хомич, 1966, с. 105–108].

Таким образом, рассматриваемые священные места имели особый статус — жертвенных мест. В связи с этим уместно привести данные Е. Д. Прокофьевой о том, что “...существовали местности, называемые *кассиль тэтты* — “жертвенная земля”. По-видимому, это были места для родовых жертвоприношений. Сооружали их в глухой, малодоступной тайге, желая сохранить от глаз посторонних” [Прокофьева, 1977, с. 68]. Однако, что собой представляли эти “родовые места жертвоприношений”, автор не сообщает. По фразе “сооружали в глухой тайге” остается лишь предполагать наличие в таких местах каких-то культовых строений, подобных *лозыль сэссан* нарымских (тымских) селькупов. Впрочем, это может и не быть указанием на такого рода святилища, что подтверждается хорошо известными примерами из культовой практики не только селькупов, но и других народов Севера Сибири [Пелих, 1980, с. 11, 26; Шатилов, 1931, с. 98–110; Соколова, 1971, с. 210–239; Кулемзин, Лукина, 1977, с. 131–149, 165–167, 174–175; Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 78–82, 111–119, 120; Хомич, 1977, с. 5–28; Попов, 1984, с. 49–73; Алексеенко, 1977, с. 59–63].

По имеющимся в нашем распоряжении полевым материалам, такого рода постройки (амбарчики, шалаши) у тазовских селькупов не прослеживаются. Единичные упоминания об “амбарах священных” встречаются в фольклоре тазовцев [Симченко, 1995, с. 101]. По устному сообщению селькупского лингвиста С. И. Иркова (июнь 1996 г., Тюмень), “наши старики говорили, что когда-то вроде бы были такие священные амбарчики, но ни они, ни я их никогда не видели”. Сведения о подобных культовых сооружениях, насколько нам известно, отсутствуют и в научной литературе, исключением являются данные, опубликованные Г. И. Пелих [1981, с. 93–94].

Приводя карту-схему земельных владений “семьи” Полиных (селькупы хантыйского происхождения) начала XX в. [Шаргородский, 1994, с. 23], расположенных у впадения в Таз его верхнего притока р. Часельки, автор пишет: “В эти же владения входил сосновый бор на берегу Таза (Коон маче)... Здесь стояли священный и хозяйственные амбарчики, здесь же Полины хоронили своих покойников”. Из рисунка и пояснений Н. Г. Саргаевой (внучки последнего владельца земли — старика Полина) следует, что святилище Полиных находилось в устье протока из оз. Киткаль-то и называлось *Корчен мачен лока*, где *Корчен* — имя “дедушки”, “предка” (т. е. букв. “лесной холм/гора Корчена”) [Там же]. Однако если на плане даны прорисовка хозяйственного амбара и его селькупское название *мачилькыт* — лабаз (хозяйственный), то прорисовки и названия священного амбарчика нет. В настоящее время Полины (три семьи) проживают в Красноселькупе. К сожалению, получить у них уточняющую информацию нам не удалось.

Все это наводит на мысль о том, что традиция возведения на священных или жертвенных местах специальных культовых построек, как это имело место, например, у южных селькупов [Прокофьева, 1952, с. 99–101], у тазовских селькупов не сформировалась или же была утрачена к моменту фиксации. Но в обоих случаях данное обстоятельство позволяет сделать вывод о более архаичных типах культовых мест либо их реархаизации, сохранявшихся у тазовских селькупов до недавнего времени.

Как уже отмечалось, самым почитаемым в тазовской тундре не только среди селькупов, но и ненцев, хантов считалось Лозыль-то. В августе 1988 г. участникам экспедиции (И. В. Беличу и А. В. Головневу) удалось побывать на этом святилище, в сопровождении шестидесятилетнего Н. П. Агичева.

Судя по карте Красноселькупского района, оз. Чертово представляет собой систему сообщающихся озер, окруженных обширными тундровыми болотами. Восточное, сравнительно небольшое, правильной округлой формы озеро собственно и носит название Лозыль-то и является священным. Селькупы полагали, что в нем обитал мамонт, представлявшийся в облике старого оленя или медведя. В то же время духом-хозяином озера считалось некое существо, вообразившееся в облике огромного, величиной с лодку-долбленку, двухвостого и крылатого насекомого. Вот как описал его информатор, К. С. Чекурмин:

*“Плывешь по этому озеру, сетку там проверять, тебя, говорили мне, под веткой в воде уже кто-то караулит. Это навряде таких маленьких черных червячков с крылышками лазают, когда лунки долбишь, рыбы их еще едят, по-нашему комылько называется... Эта, которая тебя караулит, точно такая же, только большая. И всегда она тебя караулит. Она специально такая в озере пасется... Она специально на твоё счастье здесь. Чтобы с тобой что-нибудь не случилось и насчет охоты тоже. Она — как типа хозяйка этого озера. На других озерах такой нет”* [МЭЭ ТГИАМЗ, 1989, л. 24–25].

В религиозных верованиях селькупов, насколько нам известно, данный образ зафиксирован впервые, для его анализа еще потребуются время. Пока отметим лишь, что в религиозно-мифологических представлениях селькупов насекомым отведена значительная роль. Это всевозможные мелкие и злые лозы-насекомые, обитатели Нижнего мира, — *тук* или *нень* (“червь”), являвшиеся причинами болезни и смерти человека. В паука или жука-плавунца превращается после вторичной смерти человеческая душа, попадающая в нижнее “озеро” (“море мертвых”). Наконец, это духи-помощники шамана, и среди них *пухоль эмисыт* — “мать пауков”, а также крылатые на-

секомые и т. д. Безвредных насекомых селькупы связывали с Верхним миром [Прокофьева, 1961, с. 62–63; 1976, с. 123; 1981, с. 49].

Отношение к озеру регламентировалось определенными предписаниями: женщинам запрещалось ходить по берегу босиком, нарушение грозило кожными заболеваниями [МЭЭ ТГИАМЗ, 1989, л. 25] (ср. с аналогичными запретами для *ялпын-ма* — “священное место” и *ялпын-роц* — “священный песок” у манси [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 121–122]); пить озерную воду, как и набирать ее, обязательно полагалось специально приготовленной берестяной черпалкой, иначе у нарушителя на губах возникнут волдыри, и т. д. Последнее предписание любопытно двумя взаимосвязанными значениями. Во-первых, самим установлением использования специально изготовленной берестяной емкости для воды подчеркивалось исключительное по своей сакральности отношение человека к священному озеру (и его сверхъестественным обитателям) — страх его осквернения. В этом смысле близким является ритуальное переодевание в берестяную обувь, связанное с необычностью и “сверхъестественным” характером святилища Халев-ойки у сосьвинских манси [Гемуев, 1990, с. 87, 90]. Во-вторых, за очевидной утилитарной функцией ковша/черпака кроется иное, более архаичное понимание его семантики, требующее дополнительного изучения. В урало-алтайском шаманизме ложка/поварешка/ковш использовались в довольно широком диапазоне ритуальных действий: с их помощью осуществлялось ритуальное кропление (оплодотворение, кормление, рассеивание) и гадание [Львова, 1984, с. 86–91; Сагалаев, 1991, с. 43–50; Прокофьева, 1981, с. 47–49; Алексеенко, 1977, с. 33–34].

Лозыль-то соединяется единственной протокой с р. Толькой (приток Таза). На северо-северо-западном берегу, на выступающем в озеро мысу, расположена довольно высокая (более 20 м) для лесотундры сопка (Лозыль-лака, “Шаман-гора”). При большой воде она омывается со всех сторон озером и выглядит как остров. Лозыль-то и Лозыль-лака образуют единое сакральное пространство, “населенное” сонмом духов различной иерархии. Оставаясь для людей невидимыми, они, по поверьям селькупов, проявляли себя различными способами.

*“Когда это озеро сильно священным было, то постоянно перед вечером все, какие есть, звуки там слышны были. То дети плачут, то люди поют, то оленя ловят, то собаки лают. И человеку покажется, что люди охотятся, из лука стреляют. Вечером у чума сидишь и слышишь: кто-то палку кидает или еще что делает и говорят как-то непонятно. Просто такой голос слышится — “уй-уй-уй”, и понимаешь, что это они говорят. То может сверху огонь, как костер, сплутиться... А что там людям виделось, что на озере какие-то охотятся, это, говорили, типа лесных лозов — “мачиль лозов”. Это они показываются, они там в этом месте живут”* [МЭЭ ТГИАМЗ, 1989, л. 25].

Лозыль-лака являлась местом обитания не только лесных лозов, но и Тэтты лоза, выступающего, вероятно, в роли хозяина данного места и его лесных обитателей. *“Покойный старик Сальдо мне (К. С. Чекурмину. — И. Б., И. Б.) рассказывал. Н. П. Агичев с сыном старика как-то охотились в том месте на зайцев. Гоняли его, гоняли, никак убить не могут. Потом голос мужской, такой из-под земли, на Лозыль лакка слышат: “Зачем его гоняете, это моя собака”. Поселькупски говорит. У него, тэтты лоза, получается, что заяц — это его собака. Они напугались здорово и ушли быстро”* [Там же, л. 26].

Согласно современным верованиям селькупов, Лозыль-лака является “чумовым местом” главного из этих лозов — *Тэтты имиля* (“земли бабушка”), обитающей внутри сопки, с восточной стороны которой находится скрытая “дверь” в ее жилище. Сопка действительно имеет коническую форму. С ее вершины видны еще две сопки: одна расположена у южного берега Вэркы-то (Большого озера), другая — в глубине тундры. По легенде, эти горы также являлись *лоз мотэ купт* — “чумовыми местами” лоза, но ему будто бы не понравились и он, поочередно сменяя, оставил их, окончательно переселившись на нынешнее “местожительство” [Там же, 1988, л. 46].

Приведем короткий эпизод рассказа об этом персонаже нашего информатора: *“Один раз в августе я на ветке сюда поехал глухарей стрелять. На другом берегу от Шаман-горы охотился. Только сюда (к подножию Лозыль-лака. — И. Б., И. Б.) хотел шагнуть, как увидел, будто бабушка идет. Она по солнцу повернулась и на меня смотрит. Черный платок на ней и юбка длинная по земле тянется. Она взяла упавшую копалуху и поднялась на Лозыль лака. Я испугался и уехал”* [Там же, л. 47]. Это видение можно было бы объяснить особым эмоциональным настроением человека, находящегося в зоне сакрального, порождаемым “мыслью о присутствии сверхъестественного” [Джеймс, 1910, с. 24. Цит. по: Угринович Д. М. Введение в религиоведение. М., 1985, с. 29], если бы не аналогичные рассказы, записанные со слов других охотников (информаторы С. В. Чекурмин, К. С. Чекурмин, А. Г. Баякин). Не углубляясь в проблему социально-психологического феномена религиозной веры и чувств, отметим лишь, что образы, представления и идеи сверхъестественного или “священного” всегда составляли их основную предметную совокупность [Угринович, 1985, с. 44–58, 215–228; Пейден, 1994, с. 89–96]. Вероятнее всего предположить, что представления о Тэтты имиля сложились в коллективном религиозном сознании и имели устойчивый и относительно распространенный характер. При этом актуальность воображаемого, переживаемого субъективно, сомнению не подвергалась.

Тэтты имиля являлась покровительницей благополучия и здоровья всех селькупских семей независимо от их места проживания. Посещение этого святилища, хотя бы раз в жизни, считалось обязательным для всего селькупского населения тазовской тундры [МЭЭ ТГИАМЗ, 1988, л. 48]. Цветовая символика образа Тэтты имиля подчеркивает ее связь с землей. В представлениях о “земли бабушке” улавливается ее прямое соотношение с землей как живого, женского, плодородного начала. В языке тазовцев земля имеет второе название — *имиля* [ПДА, 1988, с. 16]. “*Земля — имиля хорошая... Она дает шишки, ягоды, разного зверья, а небо — ноп, снег и воду. Без них не было бы жизни. Ветер от земли выходит, где-то с дальней стороны. Он сам выходит. Имиля сейчас скажет... и перестанет ветер*” [Там же, с. 16, 17]. При этом нахождение Тэтты имиля в сопке (горе) само по себе еще не означает отнесение этого образа к хтоническим персонажам, поскольку в разных мировоззренческих традициях гора при всех своих хтонических признаках все же заключает в себе идею центральной надземной вертикали [Сагалаев, 1991, с. 59]. Об этом также свидетельствует “открытость” жилища Тэтты имиля восходящему солнцу.

Путь к Лозыль-лака лежит по юго-восточному и восточному берегу озера и, следовательно, подходит к сопке с восточной стороны. Несколько выше двух метров от ее подножия находится небольшая (100×70 м) площадка, в основном поросшая редким низкорослым сосняком, лиственницей и кедром, а также березками. Во время посещения святилища, по свидетельству Н. П. Агичева, селькупы обязательно делали здесь остановку: “*На этом привале нужно думать о хорошем, правильно надо думать*”. Здесь, несколько раз повторял Никита Павлович, “*нельзя обманывать, лоз слышит все под землей, он уже здесь, рядом*” [МЭЭ ТГИАМЗ, 1988, л. 48]. В поведении информатора чувствовалась неподдельная тревога, какая-то напряженность; сбивчивость рассказа и нежелание говорить вообще выдавали стремление побыстрее отсюда уйти. Таким образом, это место являлось своего рода “духовным чистилищем”, где человек, вновь переживая пройденный этап жизни, как бы исповедовался перед всемогущим и всеслышащим Божеством или Божествами, прежде чем совершить восхождение на Лозыль-лака и тем самым максимально приблизиться к ним, принеся жертву.

На этой площадке приносились бескровны жертвы только женщинами, в то время как мужчины оставляли приклады на вершине сопки. Подниматься на Лозыль-лака женщинам строго запрещалось. Это установление подтверждается данными Е. Д. Прокофьевой [1977, с. 68] и И. Н. Гемуева. Некогда приезжавшие на рассматриваемую площадку лесные ненцы забивали оленя, кропили землю его кровью, разводили костер. Об этом напоминают сохранившиеся кое-где олени череп, повязанные местами куски светлой и темной ткани, следы кострищ. Это место являлось по своему сакральному значению таким же святилищем, как Лозыль-лака, но более низкого ранга. Поэтому именно здесь делались приклады женщинами и производился жертвенный забой оленя, что объясняется как древней верой в “нечистоту” женщины, так и ее связью (через менструальную кровь) с Нижним миром. Понятие о женской “нечистоте” было подробно раскрыто Е. Д. Прокофьевой на селькупском материале. Приведем лишь одну выдержку: “В селькупском языке одним и тем же термином *пылы* обозначают: 1) менструальную кровь, 2) кровавую жертву духам нижнего мира, 3) мост через реку, ручей. Что было общее между этими явлениями, позволившее объединить их одним термином? Общее понятие — *связь, общение*” [Прокофьева, 1976, с. 127].

От площадки на сопку по восточному склону ведет тропа, около которой где-то в середине пути находится небольшое заболоченное воронкообразное озерцо. По рассказам информаторов, “в него дробь или железо бросать надо, чтобы все хорошо было” [ПДА, 1989, с. 8]. По кратким сведениям Е. Д. Прокофьевой, относящимся к Лозыль-то, “на этом озере (большое Лозыль-то. — *И. Б, И. Б.*) есть остров (т. е. Лозыль-лака. — *И. Б, И. Б.*), на нем также озерко, которое и является главным святилищем. Проникнуть туда очень трудно, селькупы, живущие по берегам большого озера, охраняют свою святыню” [Прокофьева, 1977, с. 68]. Несмотря на некоторое расхождение данных Е. Д. Прокофьевой (полученных, вероятно, от лесной ненки П. Айваседы [Там же]) с нашими полевыми материалами, в обоих случаях это озерко фигурирует как почитаемое и с ним связываются ритуальные действия.

Не доходя до вершины сопки, у ствола сосны мы обнаружили кусок черной ткани, по-видимому упавший с дерева. Это была полуистлевшая часть правой полы, вероятно, от суконного покрытия детской парки. По краю подола из темной ткани сохранился фрагмент орнамента в виде полоски из равнобедренных треугольников, данных в “зеркальной симметрии” и выполненных белым, красным и черным бисером. По нашим данным, на Лозыль-лака приносилась и вешалась на деревья одежда больного человека, с целью его выздоровления. “*Тут моя рубашка привязана была. Я когда-то болел, поэтому привязал. Посидел, покурил и пошел обратно. Чужой не должен ничего вешать*”, — поведал Никита Павлович Агичев.

На вершине сопки, поросшей молодым березняком, сейчас стоит геодезическая вышка. На ветвях нескольких молодых березок привязаны лоскуты светлой материи. Прежде на месте вышки, по воспоминаниям информаторов (Н. П. Агичева, С. В. Чекурмина, К. С. Чекурмина), находилась старая береза с многочисленными прикладами и, по некоторым сведениям, деревянный идол — *поргэ*, который, как считают, упал из-за сильного ветра [ПДА, 1988, с. 15; МЭЭ ТГИАМЗ, 1989, л.

48]. Из описания информатора Е. Д. Прокофьевой Полины Айваседы, которая однажды пробралась на Лозыль-лака, следует, что “на островке множество *кассиль по* (“жертвенных деревьев”). На них навешаны не только ленты материи, но и шкуры зверей. На шестах висят шкуры оленей, снятые целиком, с головой и копытами. В кучах много железных цепочек, денег и всякой всячины” [Прокофьева, 1977, с. 68].

Таким образом, объектом почитания в верхней части Лозыль-лака как в прошлом, так и настоящее время являлись жертвенные деревья (*кассиль по*). Среди них особое значение придавалось березе: “Береза с подарками называется *кассиль ка*. *Ломать ее ветки нельзя*” [МЭЭ ТГИ-АМЗ, 1988, л. 48], а также кедру — *имиля тэттыль по* (“бабушки земли дерево”) [Там же]. Характерными для селькупов приношениями были отрезки ткани, которые привязывались к жертвенным деревьям, причем светлая материя предназначалась верхнему божеству — Ном’у, Ноп’у (небесному божеству, небу) а темная — Тэтты имиля (земному божеству, земле) [Там же; Галай, 1991, с. 17–18]. Могли жертвоваться и другие предметы, но с той же цветовой символикой. (Кстати, перед спуском с сопки мы, по просьбе Никиты Павловича, передали ему пару “пятакон”, которые он положил под березками, и, конечно же, сами выполнили этот ритуал, “чтобы плохо не было”, как заявил информатор.) В прошлом, как уже упоминалось, здесь находился идол (попутно заметим, что П. Айваседа о нем ничего не упоминает, а ее сведения относятся, вероятно, к 1954 или 1962 г.), которому, несомненно, также делались приношения, но нам не удалось получить какую-либо дополнительную информацию о нем и связанных с ним ритуальных действиях.

Согласно установившейся традиции селькупов, ныне уже фактически изжившей себя, коллективное (семейное) жертвоприношение на Лозыль-лака устраивалось раз в семь лет. Очевидно, что в этой непрерывной периодичности ритуала, связанного с жизненным циклом, фигурировала божественная пара Ном (Ноп) и Тэтты имиля (Небо и Земля, мифологические “верх” и “низ”). Восхождение на Лозыль-лака было связано со своеобразной проверкой жизненной силы, или “души” человека — *ильсат* (букв. “то, чем живут”, от основы *ил* — “жизнь”, “жить”, “живой” и *сат* — от глагольного имени орудия действия [Прокофьева, 1976, с. 120]). “Тебе, допустим, осталось мало жить. Ты хочь молодой, хочь старый никогда туда не сможешь подняться. У тебя дух захватит, ноги отнимутся. Осталось немного, и уже все... человек так и не поднимется. Это значит, что ему мало осталось жить, *ильсат* у него кончился, короткий был. Это несчастливый человек. Кому долго жить, тот хорошо, быстро поднимется на верх. Его сам дух поднимает. Я так напропалую поднимался. Дух этот — Тэтты лоз, этого места земной дух” (Н. И. Ириков, пос. Ратта) [МЭЭ ТГИАМЗ, 1990, л. 18].

С рассказом нашего информатора согласуются сведения Е. Д. Прокофьевой [1976, с. 120]: “Говорили, что люди делятся на две группы: людей с “душой” и людей без “души”. Последние обычно не выживали, рано умирали. Об этом имелась “запись” в книге жизни в доме Илынта kota (Нижней старухи. — И. Б., И. Б.)”.

Подъем на сопку и воздаяние духам и божествам были средством преодоления мифопоэтическим сознанием “изнутри предвосхищаемой смерти” [Бахтин, 1986, с. 96]. По-видимому, в самом акте восхождения на Лозыль-лака, заключается стремление человека к обновлению жизненных сил и качеств. В этом смысле данный обряд семантически близок архаичному ритуалу взбирания на дерево в урало-алтайском мире [Сагалаев, 1991, с. 102–103].

Обращаясь к мифологии селькупов, следует напомнить о существовании у них в прошлом представлений о линейном и вертикальном устройстве мироздания с совпадающими структурой, персонажами (в том числе их функциями) и мотивами [Прокофьев, 1930, с. 366–373; Прокофьева, 1949, с. 335–375; 1961, с. 54–74; 1976, с. 106–128; 1981, с. 42–68; Хелимский, 1982, с. 398–401]. Одним из значимых персонажей высшего уровня селькупского пантеона являлась *Илынты/Илынтыль kota имиля* — “Жизненная старуха-бабушка” (*илынты* — усеченная причастная форма от глагола *илько* — “жить” [Прокофьева, 1976, с. 113]). Она изображалась седой женщиной, живущей в “железном доме” из семи комнат (домов), обнесенном стальным забором-неводом. Жилище Жизненной старухи находится на самом “верху”, т. е. на юге, у космического “семиямного болота”, в истоках двух шаманских рек (селькупских факторий — Орла и Кедровки), в устьях междуречий которых помещается подземное жилище мамонта-медведя; у подножия общего для всех селькупов “небесного с почками” лиственного дерева (березы) — *нут кеняль по* (Мирового дерева), соединяющего небо, землю и подземный мир. Здесь же растут еще шесть *лимпыль пелят, кассиль пеляккы нопты тэттонты нимынчармыль кассиль по* — “священные деревья половины Орла и Кедровки, связывающие небо с землей”, по три (лиственница, береза и кедр) для обеих фратрий. Вблизи дома Жизненной старухи (по одним сведениям, на небе, по другим — в “семиямном болоте”, которое находится тут же) живут кузнецы (“шаманские тесть с зятем”), изготовлявшие по ее указанию металлические части для бубна и парки шамана, а также его корону. Рядом с жилищем старухи находится лестница, по которой шаман поднимается на небо. Около ее дома живут небесные птицы и привязан олень с саблей на рогах — небесный помощник шамана.

Охраняют жилище “нижней половины без сердца, без печени духи” — два “полуободранных” медведя с саблями.

*Илынты/Илынтыль кота*, в более емком определении селькупов — старуха, “вмещающая жизнь” [Прокофьева, 1961, с. 57], имеет функции богини-матери, рождающей и хранящей все живое. Сквозь отверстие (дыру) в небе она посылает на землю утиные и гусиные перья, которые затем превращаются в этих перелетных птиц. Она ведает рождением, отправляя на кончиках утренних солнечных лучей хранящиеся у нее в доме или в дупле Древа Мирового “души” детей, и смертью, ведет книги судеб, врачует, охраняет семейное благополучие, дом, очаг и т. д. Старуха-жизнедательница выдает новорожденному люльку, шаману — облачение и обечайку бубна, а умершему — колоду-гроб.

Е. Д. Прокофьева, исследуя в стадийном плане религиозно-мифологические представления селькупов, относящиеся к образу Жизненной старухи-бабушки, выделила генетически связанные с ней и ей же подчиняющиеся другие женские персонажи: Подгорную мать, ведавшую материнством (но не рождением), а также промыслами (но не количеством добычи), и *Илынта кота* — “Нижняя/Подземная старуха” (*Илынта* — род. пад. 3-го л. ед. ч. от *ылы* — “дно”, “низ”), в компетенции которой находилась помощь женщинам, в частности воспитание и обучение девушек до замужества [Прокофьева, 1961, с. 57; 1976, с. 112–113]. “Переселение” Небесной старухи-матери под землю, по мнению Е. Д. Прокофьевой [1961, с. 57], — явление более позднее, которое сменило представление о ее местожительстве в верховьях рек. “Став “нижней старухой”, она перестала быть “жизненной” старухой”. Она уже не творила жизнь. Ее функции ограничились чисто женской сферой деятельности — помощью при родах, обучением мастерству, врачеванием при болезнях детей” [Там же]. В ведении Небесной старухи-матери сохранилось покровительство духовным и социальным традициям селькупов [Прокофьева, 1976, с. 111]. Автор относит все эти женские божества к “донумовскому” периоду верований селькупов [Там же].

Согласно старым представлениям селькупов, жилище Илынта кота помещается в подземном мире. Вход в него, изнутри охраняемый мамонтом-медведем, находится на земле, где-то в лесу, к нему ведет “грязная” дорожка. Дом Нижней старухи стерегут полумедведи-полулюди с саблями. По фольклорным материалам [Прокофьева, 1961, с. 57], девушка в брачном возрасте направлялась к “отверстию” в земле, откуда будто бы выходил огонь, и бросала туда жертву (пищу). Жертвоприношению предшествовала проверка ее на умение исполнять домашнюю работу. Если испытания были успешны, старуха появлялась из отверстия в земле и подавала девушке корытце со швейным инвентарем.

Аналогичные образы божеств-матерей имеются в мифологиях других самодийских народностей: *Я’ небя* (досл. “мать земля”), нередко отождествляемая с *Я’ мюня* (“нутро земли”, старуха-хозяйка земли), у ненцев, *Моу-нямы* (“земля-мать”) у нганасан, *Дя-меню’ о* (“старуха земли”) у энцев [Хомич, 1971, с. 242–243; 1976, с. 21; Грачева, 1976, с. 47–50, 61; Хелимский, 1982, с. 398–399; 1991, с. 376; Симченко, 1970, с. 82–86], что, по мнению исследователей, отражает “...прасамодийские представления, модифицированные в духе характерных для ряда субарктических мифологий анимизма и культа матерей природы” [Хелимский, 1991, с. 376].

Нельзя не заметить, что образ Илынты/Илынтыль кота и ее амбивалента — Илынта кота сходен с образом Тэтты имиля, за исключением того, что представления о “земли бабушке” пространственно локализованы в одном месте, где природные объекты мыслятся как органическое целое. Параметры святилища, обусловленные природными объектами в реальности и мифологической “экологией” в воображительных формах, позволяют при их сопоставлении выйти на уровень понимания архаичной мифологемы Вселенной. Функционально-типологические совпадения персонажей, мотивов и символов, а также соотношенность ритуальных действий при этом очевидны [Белич, 1993]:

- Илынты/Илынтыль кота имиля (амби-валент Илынта кота) = Тэтты имиля;
- небесный (подземный) дом старухи-прародительницы = Лозыль-лака — над/подземное жилище “земли бабушки”;
- небесные (южные) кузнецы = ритуальное жертвоприношение металла;
- мотив “дыры” в небе и земле = “дверь” в Лозыль-лака;
- мамонт-медведь (полумедведи-полулюди) — охранники жилища Илынты (Илынта) кота = мамонт-медведь — обитатель Лозыль-то;
- “небесное лиственное дерево” = жертвенные деревья (береза, лиственница, кедр) на Лозыль-лака.

Доминантные символы святилища — Лозыль-то (озеро), Лозыль-лака (гора, дом), кассыль по (мировое дерево) отчетливо структурированы в горизонтальной и вертикальной проекции Вселенной и формируют тот ландшафт, который является семантическим ядром модели Мира в урало-алтайской мифологии [Сагалаев, 1991, с. 60].

Коснувшись вопроса о “земной” ипостаси богини-матери в уральском и алтайском мире, А. М. Сагалаев обнаружил явное стремление “изобразить земную богиню-мать старухой... Встречаются отзвуки архаичных, возможно, представлений о паре божеств, составляющих супружескую чету. Локализация земной матери — что особенно заметно у уральских народов — приурочена к ц е н т р у мира, где космическая ось связывает воедино части вселенной. Если отец и мать помещаются

в некоей подземной области, им может сопутствовать водоем, обладающий всеми свойствами молочного озера алтайской традиции” [Там же, с. 75]. Не вызывает сомнения то, что по всем параметрам, набору признаков, персонажей и символов, таким центром мира являлось святилище Лозыль-то, представляющее собой реликт своеобразной иллюстрации или декорации как архаичных, так и поздних религиозно-мифологических представлений тазовских селькупов.

\* \* \*

Когда данная статья была уже подготовлена к публикации, вышла в свет довольно интересная и, прямо скажем, во многом нестандартно написанная монография А. В. Головнева [1995], в которой при исследовании угро-самодийского пантеона значительное место отведено традиционным религиозно-мифологическим представлениям селькупов. Специальный раздел книги посвящен Лозыль-то. В связи с этим остается отметить, что, несмотря на ряд дискуссионных, с нашей точки зрения, положений и выводов А. В. Головнева, касающихся данной тематики, во многом они совпадают с мнением авторов настоящей статьи.

## ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев Е. А.* Кеты. Историко-этнографические очерки. Л.: Наука, 1967.
- Алексеев Е. А.* Культы кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера Л.: Наука, 1977. (СМАЭ. Т. XXXIII).
- Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986.
- Белич И. В.* Святилище тазовских селькупов // Проблемы этнической истории самодийских народов. Омск: Омск. ун-т, 1993. Ч. 2.
- Галай И. В.* “Коссыл по” — жертвенное дерево селькупских шаманов // Ершовские чтения. Тобольск, 1991.
- Гемуев И. Н.* Расселение северных селькупов (XIX — 20-е годы XX в.) // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973.
- Гемуев И. Н.* Семья у селькупов (XIX — начало XX вв.). Новосибирск: Наука, 1984.
- Гемуев И. Н.* Святилище Халев-ойки // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука, 1990.
- Гемуев И. Н., Сагалаев А. М.* Религия народа манси. Новосибирск: Наука, 1986.
- Головнев А. В.* “Свое” и “чужое” в представлениях хантов // Обские угры (ханты и манси): Матер. к сер. “Народы и культуры”. М., 1991. Вып. 7.
- Головнев А. В.* Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.
- Грачева Г. Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
- Григорьевский Н. П.* Очерки Нарымского края // ЗСОИРГО. Омск, 1882. Кн. IV.
- Иванов С. В.* Скульптура народов Сибири и Севера (XIX — первой половины XX в.). Л.: Наука, 1970.
- Кулемзин В. М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск: Томск. ун-т, 1976.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В.* Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX вв. Томск: Томск. ун-т, 1977.
- Лезова С. В.* Жилище северных селькупов // Экспериментальная археология. Тобольск: Тобольск. пед. ин-т, 1991. Вып. 1.
- Львова Э. Л.* Материалы к изучению истоков шаманизма (шаманские атрибуты сибирских тюрков) // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984.
- Мазин А. И.* Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов. Новосибирск: Наука, 1984.
- МЭЭ ТГИАМЗ* — Материалы этнографической экспедиции Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника 1988–1990 гг. Архив ТГИАМЗ.
- Мифологический словарь.* М., 1991.
- Пейден В. И.* Прежде чем “сакральное” стало теологическим: перечитывая дюркгеймовское наследие // ЭО. 1994. № 2.
- Пелих Г. И.* Происхождение селькупов. Томск: Томск. ун-т, 1972.
- Пелих Г. И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1980.
- Пелих Г. И.* Селькупы XVII века (очерки социально-экономической истории). Новосибирск: Наука, 1981.
- ПДА* — Полевой дневник автора. 1988, 1989.
- Попов А. А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984.
- Прокофьев Г. Н.* Остяко-самоеды Туруханского края // Этнография. 1928. № 2.
- Прокофьев Г. Н.* Церемония “оживления” шаманского бубна у остяко-самоедов // Известия Ленинградского государственного университета. Л., 1930. Т. 2.
- Прокофьева Е. Д.* Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // СМАЭ. Л., 1949. № XI.
- Прокофьева Е. Д.* К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // Сибирский этнографический сборник. Вып. 1. М.-Л., 1952. (ТИЭ. Т. XVIII).
- Прокофьева Е. Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям) // СМАЭ. М.-Л., 1961. Т. XX.

- Прокофьева Е. Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири Л., 1971. (СМАЭ. Т. XXVII).
- Прокофьева Е. Д.* Старинные представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
- Прокофьева Е. Д.* Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера Л., 1977. (СМАЭ. Т. XXXIII).
- Прокофьева Е. Д.* Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука, 1981.
- Сагалаев А. М.* Урало-алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, 1991.
- Симченко Ю. Б.* Проблемы материнского рода у народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука, 1970.
- Симченко Ю. Б.* Тайга селькупская. М.: ИЭиА РАН, 1995.
- Соколова З. П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири Л., 1971. (СМАЭ. Т. XXVII).
- Хелимский Е. А.* Самодийская мифология // Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2.
- Хелимский Е. А.* Моу-Нямы // Мифологический словарь. М., 1991.
- Хомич Л. В.* Ненцы (Историко-этнографические очерки). М.–Л.: Наука, 1966.
- Хомич Л. В.* Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970.
- Хомич Л. В.* О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири Л., 1971. (СМАЭ. Т. XXVII).
- Хомич Л. В.* Представления ненцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976.
- Хомич Л. В.* Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. (СМАЭ. Т. XXXIII).
- Шаргородский Л. Т.* Селькупы. Современные этнические процессы у селькупов. М.: ИЭиА РАН, 1994.
- Шатилов М. Б.* Ваховские остяки // Тр. Томского краеведческого музея. Томск, 1931.

*Тобольск, Тобольский государственный  
историко-архитектурный  
музей-заповедник*