

## «ВЕДИЙСКИЕ РИТУАЛЫ» У НАРОДОВ СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ СИБИРИ: ПОСМЕРТНАЯ ПОСУДА

Ю.И. Ожередов

*Анализируются археологические и этнографические источники, полученные из позднесредневековых и нового времени могильников селькупов локально-диалектной группы «шиешгула» (Барклай, Кустовский) и салымских хантов (Усть-Балык), позволяющие сопоставить погребально-поминальные ритуалы обских угров и самодийцев с воззрениями древних народов, оставивших описания собственных погребальных процедур в письменных источниках, именуемых ведами.*

**Обские угры, ханты, северные самодийцы, протоселькупы, локально-диалектная группа «шиешгула», XVI–XVII в., веды, арийцы, погребальный и поминальный обряд, посуда, угол, развилка в ритуале похорон.**

Присутствие в мировоззрении обско-угорского населения Северо-Западной Сибири представлений, свойственных южному кругу культур, постулируется в литературе с середины прошлого столетия. В археологических публикациях речь шла об индоиранских воззрениях в мифологии хантов и манси [Чернецов, 1947, с. 114–116 и др.; Мошинская, 1953, с. 96, 97, табл. XIV; Яшин, 1990, с. 13–18; 1997, с. 44–50]. Параллельно с археологами эта тема увлекает этнографов и лингвистов. С.В. Иванов создает сводку «восточных» мотивов в угорской орнаментике, И.Н.Гемуев, А.М. Сагалаев и А.В. Бауло приходят в такому выводу при изучении культовых мест и жертвенных покрывал [Иванов, 1963, с. 92–94, 104; Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 179; Гемуев, Бауло, 2001, с. 23], Н.В. Лукина, Е.Г. Федорова и А.А.Богордаева — при анализе хантских поясов [Лукина, 1985, с. 196, 198; Федорова, 2000, с. 255–256; Богордаева, 2006, с. 111]. Н.Ф. Прыткова нашла проявления в одежде [1953, с. 232–233], а З.П. Соколова — иранские заимствования в культуре и индийские параллели в этнонимах *савыр*, *силыр* [2001, с. 42–49]. Лингвист В.В. Напольских и вовсе заявляет о влиянии на культуру хантов «древнего населения степей» [1997, с. 76]. Концептуальной стала публикация В.Н. Топорова, обосновавшая наличие иранских корней в культуре угров [1981].

У народов самодийской языковой группы этнографических наблюдений подобного рода отмечено значительно меньше. Более всего в этом направлении сделано Г.И. Пелих, выделившей культурные компоненты, напрямую коррелирующиеся с воззрениями южных народов, обских угров и других соседствующих этносов [1972а, с. 18; 1972б, с. 163, 166–175 и др.; 1963].

Настоящая работа продолжает труды предшественников, стремившихся выявить у народов тайги черты южных культур. Основанием для этого стал анализ погребальных ритуалов обских угров и самодийцев, показывающий прямое сходство с процедурами, описанными в письменных памятниках ведийских ариев. По мнению Т.Я. Елизаренковой, типологические параллели ведийским текстам *«встречаются в ранней истории самых различных цивилизаций»* [2005а, с. 25]. Данные совпадения привлекают внимание не только своей природой, но и перспективностью для изучения генезиса обских народов. Однако, при размахе темы и многообразии ее аспектов, в рамках отдельной статьи можно лишь приблизиться к решению некоторых проблем.

Поскольку исследование сосредоточено на вопросах мифологического мировоззрения, основанного в общефилософском смысле на метафизическом восприятии жизни, за основу методологического подхода принят семиотический анализ. Методы археологического и этнографического изучения использованы в объемах, которых потребовала сама работа

В исследовании использованы археологические и этнографические сведения о салымских хантах и нарымских селькупах. Источниками первых стали материалы Усть-Балыкского кладбища<sup>1</sup> (XVIII — середина XX в.), вторых — средневековые, палеоэтнографические и этнографические материалы из захоронений локально-диалектной группы нарымских селькупов *«шиеш-*

<sup>1</sup> Кладбище не тождественно могильнику Усть-Балык, изученному В.И. Семеновой [2001, с. 15]. Находится в другом месте, имеет отдельную «судьбу» и историю исследований [Дремов, 1985; Рындина и др., 2008, с. 23]. Полевые материалы и коллекция из 215 ед. хранятся в МАЭС ТГУ (кол. № 7605).

гула» (XIII–XIV — середина XIX в.)<sup>2</sup>. Для аргументации отдельных позиций приводятся сведения из мировоззрения народов Сибири и других регионов мира.

В 1984–1987 гг. антропологическая экспедиция Томского государственного университета под руководством В.А. Дремова исследовала в южной части Ханты-Мансийского автономного округа заброшенные кладбища XVIII — середины XX в. [1985], оставленные коренным населением Салымского края, старосалымскими хантами, обитавшими здесь до прихода юганской группы [Федорова, 1996, с. 103; Салымский край, 2000, с. 15; Населенные места..., 2005, с. 5; Рындина и др., 2008, с. 3–6].

В 29 могилах Усть-Балыкского кладбища, действовавшего в 1870–1950-х гг., была собрана представительная коллекция столовой и кухонной посуды, сопровождавшей умерших в потусторонний мир [Опись...: № 7605; Рындина и др., 2008, с. 49–50]. Доминирующее положение в ней занимают традиционные поделки из дерева и бересты, но наряду с ними встречены изделия фабричного производства. Среди последних выделяются предметы чайной посуды из фарфора<sup>3</sup>.

Анализ погребального обряда показал, что фабричные образцы чайной и столовой посуды в ретроспективе этнографического времени уверенно вытеснили из обращения традиционные изделия. Деревянные чашки постепенно сменили фарфоровые и фаянсовые наборы, а место деревянных корыт заняли железные эмалированные миски и ведерки с низкими бортами.

Судя по находкам, номенклатурный состав посуды за долгий срок разительно изменился относительно записи К.Ф. Карьялайнена: «северные остяки кладут в гроб... чайную чашку, деревянный столик...; остяки Сургутского округа кладут одежду... котел, чайник и деревянный столик» [1994, с. 81]. В поздних могилах плоское деревянное корытце с деревянной же ложкой обнаружено только один раз [Дремов, 1985, с. 123].

С семантической точки зрения круг фабричных вещей стал не столько утилитарным, сколько идейным заместителем традиционных предметов. В погребальном обряде экстраполировался переход к похожей, но инверсированной и более счастливой жизни «на том свете». Но, несмотря на сакральный контекст, в реальности замена происходила по привычному признаку подобия формы и функционального значения предметов. При этом сохранялся принцип, некогда сформулированный информатором А.С. Флетчера и сохраняющий актуальность до наших дней: «*Каждая сакральная вещь должна быть на своем месте*» (цит. по: [Леви-Строс, 1994, с. 121]).

Именно к этой стороне ритуала обратимся более подробно. На методическом уровне расстановка посуды в могиле построена по принципу «гомологической партикуляции» [Леви-Строс, 1994, с. 246], согласно которому распределение предметов обусловлено частями тела или его антропологическим кодом [Рындина и др., 2008, с. 40].

Посуда в хантыйских могилах располагалась тремя группами: в области головы, в средней части туловища у пояса и в ногах, где наблюдалась максимальная ее концентрация [Рындина и др., 2008, с. 42]. Данный способ включает и варианты, зафиксированные В.И. Семеновым в могильнике Усть-Балык, где лидирующее число находок приходилось на изголовье и подножие [2001, с. 121].

В селькупских могилах сосуды стояли обычно в ногах умерших [Пелих, 1972б, с. 76]. Присутствие таковых в верхней части погребений — достаточно редкое исключение (Кустовский могильник. — Ю. О.). Но их наличие даже в небольшом числе свидетельствует об определенной идейной близости селькупских воззрений с хантыйскими и — отметим, забегая вперед, — ведийскими. В «этнографических» захоронениях могильника Барклай первой половины XIX в., подобно хантыйским примерам, лежали фарфоровое блюдо, фаянсовая тарелка, стеклянный стакан<sup>4</sup>. Давность обычая укладывать посуду на тело погребенного в Западной Сибири подтверждает находка в захоронении на святилище Усть-Полуй, где «в области грудной клетки»

<sup>2</sup> Материалы автора.

<sup>3</sup> Подробности о составе, производственных и декоративных особенностях фабричной посуды см. в работе: [Рындина и др., 2008, с. 49–66, 74–94].

<sup>4</sup> Сходная процедура встречена у южно-сибирских этносов: качинцы ставили в ногах умершей женщины деревянную коробку, в которой находились чашка, ложка и чайная чашка [Катанов, 2007, с. 22], а хакасы в особый ящичек укладывали чашку и блюдо вне зависимости от пола погребенного [Майнагашев, 2007, с. 40]. Давность данной традиции в южно-сибирских пределах подтверждают, например, материалы таштыкских могил I–IV вв. н.э., где посуда стояла исключительно в ногах [Вадецкая, 1999, с. 41]. Эти факты лишней раз убеждают в универсальности и незыблемости обычая использования посуды в погребальных ритуалах коренных обитателей Сибири. Но вместе с тем они маркируют этнические особенности, особенно в части установки посуды на тело умершего, отмеченной у обских укров.

обнаружены «фрагмент стенки толстостенного сосуда... и часть ложки...» [Гусев, Федорова, 2012, с. 22].

Близкая картина отмечена Е.И. Ромбандеевой у манси, клавших в могилу четыре-пять чашек: две по краям, две рядом с бедрами, а пятую чашку — мужчине у ног (цит. по: [Семенова, 2008, с. 108]). Источник не уточняет, куда именно ставили посуду, но идейный контекст и количественные показатели женских и мужских душ (4 и 5) определенно сближают ритуалы. В совпадении числа чашек с количеством душ В.И. Семенова видит способ удержания в них метафизических субстанций умерших [2008, с. 108]. Подтверждений соответствия данной трактовки относительно реальной семантики обряда не приводится, но отмечено обязательное наличие чаши или котла в головах умерших (часто на головах) [Там же, с. 121], хорошо коррелируемое с андроновскими традициями ведийских ариев [Кузьмина, 2008, с. 160, 166].

Попытка объяснить изменчивость в выборе места для посуды использованием нетрадиционного инвентаря не оправдалась: точно так же поступали с посудой из привычных материалов. Не сработало и объяснение с опорой на этническую специфику: в некоторых могилах селькупского Кустовского могильника также известны случаи расположения сосудов в верхней части могилы.

Семантический аспект специальной расстановки посуды в могилах хантов обнаружился в исследовании Н.М. Талигиной [2005, с. 117]<sup>5</sup>. По ее сведениям, две берестяные чаши (корытца), напоминающие сосуды *чуманы*, ставили около головы («чаша около уха»), третью использовали для гадания и после похорон сжигали [Там же]. В устном варианте упомянуто четыре чаши, а церемония расстановки происходила в следующем порядке. Первую наполняли оленьим жиром и ставили возле уха («*возлеушная чаша*»), после застывания по жиру наносили «черточки для гадания»; вторую ставили на лобковую часть тела; третью и четвертую — под коленями, их называли «*подколенные чашки*».

Жир предназначался грызунам, для того чтобы они не тревожили останки умершего. Но, судя по всему, за этим намеренным упрощением скрыт надежно кодированный контекст с иным семиотическим содержанием. Исследователь говорит о том, что обряды предпохоронного цикла были «обращены в основном к душам умершего» — направлены на удержание в теле и на удаление из дома. Одновременно заботились о недопущении к людям духов подземного мира [Талигина, 2005, с. 117].

Если под грызунами метафорически подразумевались «нечистые» существа, то жир действительно служил приношением, в обмен на которое нечисть оставляла умершего. Учитывая обычное в ритуалах уподобление реального и ирреального, поедание пищевого приношения воспринимается как обрядовое кормление или умилоствление, которое затем обернется расположением божеств [Мосс, 2000, с. 349].

Приведенные Н.М. Талигиной наблюдения чрезвычайно интересны, но семантически непрозрачны. Предположение, что герменевтика темных мест в погребальном обряде хантов основана на их этнической многокомпонентности, потребовало привлечения источников иного круга. Ряд исследователей придерживается мнения о южной генетике угров и самодийцев (см. обзор: [Вадецкая, 1999, с. 177–179]), поэтому поиски культурных контактов именно в этом направлении вполне закономерны<sup>6</sup>.

Параллельно с археологическими данными серьезным подспорьем в поиске древних влияний юга на культуру тайги стали магические заговоры и упанишады ведийских памятников. «Следы» арийских верований в ритуалах обских угров зримо обозначились при сравнении текстов Н.М. Талигиной и Е.И. Ромбандеевой с переводами индийского ученого Р.Б. Пандея, передающими ритуал погребальной расстановки сосудов в «*Хираньякеши-питримедхасутре*» [1990, с. 280, 284].

<sup>5</sup> В дальнейшем исследователь в устной форме дополнительно прокомментировала смысл расстановки посуды в хантыйских могилах [Рындина и др., 2008, с. 67].

<sup>6</sup> К этому располагает историко-культурная обстановка региона, известная науке в долговременной ретроспективе. Анализ форм и содержания контактов указывает не только на опосредованные, но и на прямые воздействия со стороны кочевников, подступавших к кромке северной тайги вдоль Оби и ее притоков. Крупным «поставщиком» «южных» идей на север стали саргатцы. Через хунну, сарматские степи и Кангюй к ним в Прииртышье поступала китайская медная посуда, шелк, лаковые изделия, иранская торевтика и идеи, фокусирующиеся в мировоззрениях обитателей юга Евразии (сводка: [Матюшенко, Татаурова, 1997, с. 104–107]). Но первые следы оставили пришельцы арийского круга [Косарев, 1991, с. 15 и др.; Матвеев, 1993, с. 135; 1998, с. 30, 344–345 и др.; Кузьмина, 2010, с. 68].

В адаптированном<sup>7</sup> отрывке из работы индийского автора порядок расположения посуды на теле умершего выстроен следующим образом: «*На рот — жертвенный ковш... на ноздри — две ложки, на уши два сосуда для жертвоприношения или один разделенный пополам, на челюсти — ступку и пестик, на голову — блюда “капала”, на лоб — одно блюдо, на живот — сосуд для муки, на пупок — сосуд для топленого масла, на бока — две корзины или одну разрезанную пополам, на бедра — сосуды для жертвенной смеси, на ноги — сосуд для “агнихотры” и сосуд для “анвахарья”, на затылок — сосуд для простокваши и для того напитка, который предлагается почетному гостю. Посередине — сосуд “чамаса”...: “Этот сосуд для Агни”. Остальное — между колен». «Тот кто так вооружен для жертвоприношения, немедленно попадет в небесный мир — так известно (из вед)» [Пандей, 1990, с. 284]. Тот же текст с небольшими отличиями приводит Ю.А. Смирнов. Дабы не повторяться, приведем только фрагменты, отсутствующие или видоизмененные в работе индийского коллеги: «...<Он же> распределяет жертвенные сосуды все по порядку... на правую руку <лежащего на поленнице>... и черпак... на левую <руку> — ложку... на грудь — ложку... на ноздри — две ложки “срува”... на голову — блюда, на лоб — одно блюдо... на бедра — сосуды для жертвенной смеси “самная”... на ноги — два сосуда... Посередине — сосуд... <со словами> — “Это сосуд чамаса — для Агни”» [Смирнов, 1997, с. 129]<sup>8</sup>. Как можно понять, вариации перевода лишь оттенили степень полноты ритуала, не исказив его сути.*

Примечательно, что большинство емкостей (в том числе ложки) устанавливалось на отверстия (углубления) на теле умершего (ноздри, глаза, уши, пупок) или рядом с ними (на челюсти, бедра, лобок). Объяснение такому выбору местоположения, безусловно, кроется в представлениях о духовной опасности умершего для живых. Считалось, что через отверстия в теле выходит дух умершего, способный вредить живым. Для предотвращения подобного исхода умершим часто закрывали лица масками с накладными металлическими пластинами или последние крепились непосредственно на углубления и отверстия головы. В перечне предпобреальных процедур первого цикла похорон упомянутого выше текста «*Хираньякеши-питримедхасутры*» содержится пункт, именуемый «Помещение кусочков золота на “отверстия лица” покойного». В соответствии с ним в тексте звучит: «*На те места, где находятся органы чувств, <проводящий обряд> сыплет кусочки золота или капает топленным маслом*» [Смирнов, 1997, с. 129]. Текст не комментирует данную процедуру, но допустимо предположить ее апотропеическое значение<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Купированы сведения о других категориях инвентаря. — Ю.О.

<sup>8</sup> Не всегда понятно, устанавливались сосуды непосредственно на тело или стояли вплотную к нему. Много, видимо, зависело от габаритов конструкций: в тесных ящиках, гробах и колодах сосуды могли стоять практически на телах, а в сооружениях типа перекрытых оград или домиков — рядом с ними. С позиций метафизики такие расхождения не меняли сути ритуала.

<sup>9</sup> Подтверждения находим в сибирской этнографии. В.М. Кулемзин объяснил наложение ткани на лицо умершего боязнью покойника [1994, с. 365]. Г.И. Пелих уточнила, что селькупы «с помощью этого обряда пытались удержать душу кэдо в черепе и заставить ее превратиться в паука», «...если душа-кэдо покинет труп раньше, чем он сгниет, она превратится... в страшного черта (*кавалоза*). Поэтому глаза и рот покойника закрывали костяными или металлическими пластинами, а нос затыкали особыми втулками... Пластины обычно нашивались на кожу, и ею как маской закрывали лицо» [Пелих, 19726, с. 117, 180–181]. Эңцы считали, что душа-дыхание умершего покидает тело через рот или через живот [Ким, 1997, 23]. Всякое отверстие на теле — метафорический вход-выход в потусторонний мир. Особо опасным воспринималась женская утроба. Ханты считали, что женщина, в отличие от мужчины, одноголовое существо с низом, открытым в сторону нижнего мира. Злые духи легко в нее проникают и руководят ею. «Женщина-чужеродка... с ее предрасположенностью к восприятию злых духов, всегда представляла угрозу для мужчины» [Перевалова, 1992, с. 91, 92–93]. Близкое воззрение на связь женщины с «брешью» в земле бытует у нганасан [Грачева, 1983, с. 61]. «Особо опасным» умершим британцы, например, считали именно женщину [Медникова, 2004, с. 95]. Метафора утверждает — женский низ «голоден» и стремится насытиться «поглощением» человеческих душ. Отсюда возникает опасение, «как бы умерший не попытался увлечь за собой... живых» [Леви-Брюль, 2002, с. 52]. М.М. Бахтин показал, что женские гениталии ассоциированы с телесной могилой или преисподней, поэтому словесное отправление оппонента в репродуктивную зону есть не что иное, как пожелание ему смерти. Женское лоно — устойчивый символ смерти (цит. по: [Кон, 1989, с. 101]). Подтверждением стали сказания о женщинах людоедах, съдававших мужчин (их орган) ртом или вульвой [Анучин, 1914, с. 22, 39; Березницкий, 2003, с. 131, 447; Грачева, 1983, с. 77; Йеттмар, 1986, с. 255; Левкиевская, 2002, с. 101; Сказки..., 1985, с. 402; Обряды..., 2002, с. 42; Третьяков по: Окладникова, 1995, с. 240, 241; Шаньшина, 2000, с. 55; Юнг, 1998, с. 250–251]. Во многих языках понятия «вкушать» и «совокупляться» передаются одними и теми же словами [Кон, 1998, 100]. Ведийский источник поэтически именует женский орган «ты — рот гандхарвы Вишавасу» [Пандей, 1990, с. 275]. По воззрениям хантов, «без кормления полового органа женщины не происходит воспроизводство рода» [Перевалова, 1992, с. 93].

Сибирская этнография не дает пока семантики процедур расстановки сосудов в могилах обских ургов, поэтому наиболее верным способом будет обратиться к ведийским ритуалам. Индийский текст объясняет, что в означенных местах сосуды устанавливались с определенной целью. В одном случае она указана совершенно конкретно и адресно: «...*посредине сосуд “чамаса”...: “Этот сосуд для Агни”*» (божества огня. — Ю.О.) В тексте имеется прямое указание на жертвенное назначение: «*сосуды для жертвенной смеси устанавливались на бедра*».

Каждая емкость служила средством донесения жертвоприношения божествам, покровительствующим отдельным частям тела или их духам. А всякая жертва в ведийской традиции — есть пища, телесная или духовная, служившая на благо божества, от которого ожидалось ответное благовоздаяние [Мосс, 2000, с. 348–349]. Т. Лехтисало отметил, что ненцы приносили солярные жертвы с приговором: «Солнце, ешь, сохраняй нас здоровыми!» [1998, с. 14].

Упоминание божеств применительно к точкам установки сосудов наводит на мысль о ритуале, подобном приношению жертв духам-хозяевам на местности. Ведическая традиция утверждает, что истинный человек-мужчина (Первочеловек Пуруша) обладал по числу пальцев рук десятью *пранами* — жизненными дыханиями, сохраняющими жизнь: семь в голове (два уха, два глаза, две ноздри, рот); три в теле (пуп, анус, пенис) [Мосс, 2000, с. 348–350, 351–352]. Данный пример согласуется с расстановкой сосудов и выводом о наличии у человека, кроме главной, души для каждой части тела, в том числе для полового органа [Штернберг, 1902, с. 267; 1936, с. 304–305]. По мнению Я.А. Чеснова, мужской орган имеет универсальное для большинства традиций осмысление одушевленного и самостоятельного субъекта [1991, с. 141, 147]. К. Леви-Строс писал о том, что, по представлениям обитателей Панамского перешейка индейцев *куна*, «трудные роды объясняются тем, что душа матки пленила души других частей тела» [1983, с. 168]. Э. Кассирер отметил наличие у африканцев *чи* двух независимых душ, у жителей Западной Африки — четырех, у *малайцев* — семи, у *йоруба* — трех, одна из которых обитает в голове, другая в желудке, а третья — в большом пальце ноги [2002, с. 174].

На сибирской территории В.Н. Чернецов не находил ответа на причину различия в количестве женских (4) и мужских (5) душ у обских ургов [1959, с. 117]. Вместе с тем ответ на этот вопрос лежит, кажется, на поверхности, и ученый даже указал путь к разгадке, называя пятую мужскую душу — силой [Там же]. Оставалось только развить этот тезис для уяснения природы данной силы, что и было сделано последователями.

По представлениям хантов, человек обладает несколькими душами, ответственными за разные части тела и органы. Но только пятая душа мужчины «*сул*» и так называемая «мужская сила» соотносилась с половым органом — «нижней головой». У женщин этого нет, так как «женское тело сразу переходит в ноги» [Перевалова, 1992, с. 90; Головнев, 1995, с. 137, 283]. Таким образом, пятая мужская душа или сила хантыйских мужчин — это их половой орган. Он же — причина превышения количества мужских душ над женскими.

Сходную ситуацию выявила Г.И. Пелих на материалах самодийцев — селькупов и нганасан [1980, с. 30–31]. Позже А.А. Ким добавила к этой группе энцев и показала на лингвистических материалах универсальность воззрения для всех самодийцев [1997, с. 22–23]. М.А. Кастрен в свое время указал, что аналогией хантыйской мужской душе *сул* у селькупов является душа *кор* [Пелих, 1980, с. 30–31, 33]. Однако селькупское поверье имеет своеобразие: считается, что каждая душа связана с одним из человеческих пальцев [Там же, с. 33]<sup>10</sup>, и селькупский мужчина соответственно имел пять душ. Любопытно, что «мужская душа» селькупов «живет» в самом крупном, среднем пальце руки, символизирующем на интернациональном языке жестов мужское начало. Дуальным партнером с половым окрасом являлся указательный палец: одно из двух его наименований означает «женский палец» [Там же].

В рамках данных воззрений утрата пятого, мужского пальца (души «*кор*») означала метафорическую инверсию мужчины в неполноценное существо: сумасшествие, бешенство, обращение в женщину. По данным В.В. Иванова, четырехпалое изображение руки обнаружено рядом с древнейшим пиктографическим обозначением женщины у шумеров [Пелих, 1980, с. 33; 1998, с. 54], что убеждает в глубокой древности и серьезной географической удаленности места раннего проявления половой символики, основанной на числах 4 и 5. В дополнение упомяну выводы А.А. Ким о том, что селькупская лексема с основой на *кор* имеет многочисленные обозначения животных-самцов и восходит к прасамодийским и даже прауральским языковым зна-

<sup>10</sup> У *йоруба* третья душа обитает в большом пальце ноги [Кассирер, 2002, с. 174].

## «Ведийские ритуалы» у народов Северо-Западной Сибири: посмертная посуда

чениям [1997, с. 35]. Представления о множественности душ и половой символике также не чужды мифологии эвенков [Пелих, 1980, с. 31] и тюрков. Алтайское предание повествует о весеннем цветке с корнем в форме пятипалой руки: всякая женщина, отведав этого корня, обязательно забеременеет (Анохин, цит. по: [Пелих, 1980, с. 33]).

Сближение угорских и самодийских верований в вопросе множественности душ в равной мере сопоставимо с древней ведийской традицией. Один из ведийских текстов указывает на места обитания духов (или душ) на теле человека<sup>11</sup>:

*Апачиты*<sup>12</sup>, которые на шее,  
А также, которые под мышками,  
Апачиты, которые в промежности (?)... [Атхарваведа, 2005, VII, с. 358].

Духи локализируются на теле человека в точках, являющихся своеобразными «углами», обрванными корпусом и конечностями (подмышки, промежность, угол между подбородком и шеей)<sup>13</sup>. Казалось бы, случайное «геометрическое» совпадение понятий развилки и угла в культурологическом понимании обрело множество самостоятельных литературных форм и коннотаций, необходимых для дальнейшего анализа наших источников. Антропоморфное осмысление понятий *угол* и *развилка* занимает отдельное место в мифопоэтических представлениях, воплощенных в ритуалах<sup>14</sup>. Данное уточнение, при его кажущейся отрешенности от нашей темы, на самом деле существенно важно для устройства «перекидного мостика», дающего объяснение ведийских истоков обско-угорских и обско-самодийских ритуалов.

В контексте мифологических представлений углы могут быть соотнесены с пограничными пунктами, местами перехода инообитателей из мира реального в ирреальный и обратно. Данные наблюдения имеют широкий культурологический аспект, включающий мифологию сибирских народов<sup>15</sup>. Во второй половине XIX в. финский ученый А. Алквист заметил в материальной

<sup>11</sup> Исследование вопроса классификации и качественного наполнения субстанций, именуемых «души» и «духи», работа не предусматривает. Но предварительно можно сказать, что определенная дифференциация этих понятий имеется как в ведийских, так и в сибирских источниках. — Ю.О.

<sup>12</sup> Демоны женского рода и духи болезни [Елизаренкова, 2005б, с. 484, 544].

<sup>13</sup> Углы образуются по принципу геометрии, стыковкой 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, с. 854] Разновидностью угла стала развилка, означающая разветвление линий из одной точки [Там же, с. 664].

<sup>14</sup> «Известен целый класс... текстов... описывающих правила отождествления... природного и человеческого (плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, разные члены тела — разные социальные группы и т.п.). Этот... принцип определяет моделирование не только космического пространства и земли в целом, но и других сфер — жилища, утвари, одежды, разные части которых на языковом и надязыковом уровнях соотносимы с названиями элементов человеческого тела, ножка стола, ножка рюмки и т.п. или многочисленных случаи антропоморфизации неодушевленных предметов в языке, в образных системах» [Топоров, 1988, с. 12]. Ненцы полагали, что гроза человекоподобна, а радуга — ее одежда [Лехтисало, 1998, с. 15]. С. Лангер обосновала тезис, согласно которому отличие человека от животного заключается в потребности символизации (по: [Байбурин, 1993, с. 26]). «Череп... иногда краниум животного, в семантическом отношении может быть тесно связан с жилищем. О чертах зооморфности жилища писал еще В.Я. Пропп» [Медникова, 2004, с. 161]. По мнению А.К. Байбурина, «семиотический статус вещей отражает конкретное соотношение «знаковости» и «вещности» и соответственно — символических и утилитарных функций... Предмет становится фактом культуры только в том случае, если он соответствует и практическим и символическим требованиям»; а по мысли А. Леруа-Гурана, только с приданием жилищу символического значения можно в строгом смысле говорить о специфически человеческой форме освоения пространства [Байбурин, 1981, с. 216]. В.М. Кулемзин писал: «По традиционным представлениям... человек уравнивается с вещами... Народное сознание трудно смиряется с мыслью, что вещь не очеловечена, бездушна...» [1999, с. 65]. Неспроста до некоторых пор младенец у хантов считался бездуховной «вещью» [Головнев, 1995, с. 283]. А.К. Байбурин констатировал: «Исследования, проведенные с учетом семантики технологических процессов, сопровождавших строительство дома... позволяют говорить об универсальном характере корреспонденций между создаваемой вещью, строением человеческого тела и представлениями о структуре вселенной». В контексте свадьбы, например, конский хомут приобретал совершенно новое значение — женского детородного органа [Байбурин, 1981, с. 221, 225]. Много случаев антропоморфизма обнаруживается в сибирской топонимике: «Обь — этот, наверное, женщина, может быть бабушка». Реки и теперь воспринимаются селькупами как сущность с женским началом, после ледохода они должны очищаться подобно женщинам после родов [Мифология..., 2004, с. 171–172]. В «Ригведе» реки почти всегда представлялись женскими божествами [Топоров, 2010б, с. 463].

<sup>15</sup> Для локализации и предотвращения переходов незваных и опасных посетителей в традиционных обществах применялись апотропеические ритуалы: русские метили углы жилищ и амбаров крестиками, углы затыкали колючими ветками и растениями, а на спокойный сон повторяли «молитовку» — «убегайте все злые из четырех углов» [Зеленин, 1999, с. 83–84; Левкиевская, 2002, с. 8, 120, 121–122 и др.]. Главным критерием при строительстве дома считалась «чистота» места: в углах будущего дома насыпали кучки зерна, которые утром проверяли. Если зерно не тронуто, дом

культуре и языке обских угров следы татарского влияния [1999, с. 167]. Но такие вещи не передаются без контактов в духовной культуре, что обычно заметно при сравнении ритуалов соседей<sup>16</sup>: Отмечено, что, кроме прочего, у барабинских татар сохранились представления, схожие с представлениями русских и уйгур, согласно которым духи обитают в темных углах жилищ [Корусенко, Диянова, 2011, с. 190–191; Чвырь, 2006, с. 150, 154, 156]<sup>17</sup>.

Множество представлений, связанных с углами, обнаруживается у обских угров. А.В. Головнев со ссылкой на целый корпус источников констатировал: «угорский дом начинается с угла», во многих легендах герои прячутся в углу, ищут что-то чудодейственное, иногда даже рисуют с семью углами [1995, с. 272]. Повседневная жизнь угорского дома постоянно наполнена ритуалами и ограничениями в адрес углов. В передних, «мужских» углах обитают мужчины хозяева дома, а на священной полке *лунх* у хантов [Там же, с. 274–275] и *норма* (*пуб-норма*, *торм-норма*) у манси [Гемуев, 1990, с. 23, 24] размещаются сакральные предметы и «живут» духи предков, олицетворяющие эзотерическую часть жизни семьи. Владение священным углом осмысливается как владение домом. Отсюда, видимо, истекает русское понятие «иметь свой угол» — иметь жилище<sup>18</sup>. Проживание нескольких семей в одном жилище [Соколова, 1998, с. 177, 179] неизбежно делило его на метафорические «семейные углы».

Понятие угла приобрело, видимо, уже в древности метафорический смысл, не всегда имеющий конкретные параметры и очертания. Это может относиться к геометрии спальных полов или спальных мест на нарах<sup>19</sup>. В одной из угорских сказок герой *Sos tûrum iga* пытается в пологе сорвать с жены девственный пояс. В пылу борьбы они каждый раз оказываются в одном и том же углу (полога). Когда ноги героя попадают в другой угол, их отсекает неприятель, поджидавший снаружи. В другой сказке проводится вполне осознанная ассоциация между «краями» земли и углами [Patkanov, 1900, с. 29, 49]. Углы в пологе и по краям земли — очевидные метафоры, которые не следует воспринимать в качестве прямых «геометрий». Вполне очевидно, что ойкумена угров осмысливается в виде жилища с сакральными углами, отдельные части которого, в свою очередь, имеют свои символические углы, подобные тем, в пологе из сказки. И.Н. Гемуев сформулировал эту мысль в обратном порядке, но с подобным же смыслом: «...мансийский дом в миниатюре повторяет образ Вселенной в том виде, в котором он существовал в традиционном мировоззрении народа» [1990, с. 28].

По воззрениям хантов и селькупов, жилище символически делится поровну на две планиграфические зоны: мужская — от жерди симса<sup>20</sup> до задней стены, женская — от входа до жерди симса [Соколова, 1998, с. 183]. В мужской — священной зоне [Лехтисало, 1998, с. 81] — располагаются угловые полки (*лунх*) с духами покровителями. В «грязной» половине углы ассоциируются с местом обитания нечисти, и их необходимо изолировать (оставляют оружие, котел, топор) [Головнев, 1995, с. 273–274]. «*Нечистый угол*» в жилище тот, «*где у женщин котлы стоят*» [Кравченко, 1999, с. 68]. И.Н. Гемуев отметил аналогичную картину в мансийских домах в качестве общеугорского явления [1990, с. 28].

Семантика угла как «опасного» места отчетливо проявляется при анализе случаев использования у хантов жертвенной крови. Ею смазывают «отверстие для руки» в надмогильном домике и угол жилища при похоронах [Талигина, 2005, с. 118]. Смысл ритуала с отверстием определенно апотропеический: преградить выход духа умершего наружу. Ритуальные действия со

---

ставили, если потревожено, то место дурное и стройку переносили [Байбурин, 1977, с. 123, 125]. Зерно было сигналом о нечисти. Близкой является коннотация о назначении сосудов с жиром в хантыйских могилах. В первом случае речь шла об умилостивлении духов пищей, во втором — выявлении их с помощью пиши-приманки.

<sup>16</sup> В отношении с духами сибирские татары пошли дальше других: они задабривали приношениями домовых, служивших охраной домов от злых духов (шайтанов). «...*Ей Ияс* (домовой. — Ю.О.) *должен быть в каждом доме, иначе хозяев замучают Шайтаны. ...Чтобы задобрить Ей Иясе, при строительстве нового дома хозяева под углы кладут монеты (д. Свитово Тарского района). ...Если домовый не доволен хозяевами, то он пугает их... Мулла, придя в дом, пишет на... листочках молитвы и кладет — 4 по углам...* (д. Ревда Ялutorовского района)» [Топоров, 1988, с. 12].

<sup>17</sup> Шорцы выстреливали из лука в углы дома после выноса из него умершего, изгоняя злого духа смерти [Пелих, 1972б, с. 205], буряты обстукивали углы дома [Михайлов, 1987, с. 23], китайцы стрелами поражали демонов в углах помещения новобрачных [Малявин, 2001, с. 560, 561].

<sup>18</sup> В русском доме угловая полка «божничка» в переднем углу. См. далее. — Ю.О.

<sup>19</sup> Спальные пологи сооружались из кольев и перекладин и покрывались мехом [Соколова, 1998, с. 179]. Нары могли разделяться перегородками, но, когда их не было, «незримая граница... обязательно имела в виду» [Гемуев, 1990, с. 23].

<sup>20</sup> В центре жилища. *Симзы*, вероятно, символ мирового столба [Лехтисало, 1998, с. 81].

## «Ведийские ритуалы» у народов Северо-Западной Сибири: посмертная посуда

столь сильным оберегом, как кровь, со всей очевидностью указывают на идентичность опасности, исходящей из отверстия и из угла, чем подчеркивается их сакральное тождество.

Данный тезис отчетливо подтверждает апотропеическая рекомендация божеству *Ас тый ики*, звучащая в хантыйской священной песне:

*Вэрт* ты постой! ...  
С углами дом, четыре его угла,  
*Вэрт*, ты посмотри!<sup>21</sup> [Молданов, Молданова, 2000, с. 58].

Примечательно, что применено слово *посмотри*, семантически более емкое, нежели *посмотри*. Сходный обряд отразила мифопоэтика ненцев, не менее других оборонявшихся от духов из углов:

Бык-Тёр  
Свой сургутский  
большой лук в  
в четыре угла чума  
направляй с угрозой [Лехтисало, 1998, с. 121].

Рассуждение о магии углов в культурологическом аспекте сводится, видимо, к рассуждению о нечистых свойствах нижних углов, куда детей ставят погугать в наказание<sup>22</sup>. Верхние «передние» углы занимают сакральные вещи — духи предков, приношения им и др., в православных культурах здесь иконы, покровительствующие семье, кресты и т.п. атрибуты. Устройство «священных» угловых полок — хантыйской (*лунх*), мансийской (*норма*) и русской «*божнички*» мало чем отличается. По мнению ряда исследователей, появление у обских угров срубных наземных домов, а с ними и многих конструктивных элементов пришло из русской домостроительной культуры [Гемуев, 1990, с. 11; Соколова, 1998, с. 173; Населенные места..., 2005, с. 29]. Полка в священном углу верхней зоны жилищ сибирских народов надолго становится универсалией, хранящей духовную (мужскую) чистоту и ассоциации с верхним светлым миром. Напротив, нижние углы, особенно у выхода, считаются «грязными» (женскими) и ассоциируются с потусторонним миром. Наряду с хантами нечистым признают угловое углубление у двери ненцы: там, где женщины хранят свои вещи, куклы *Несущей землю старухи* и куклы умерших. *Старуха* считается очень нечистой и всегда хранится в женском углу отдельно от домашних духов *хэхэ* [Лехтисало, 1998, с. 81, 89].

В мифологическом сознании развилка и угол — идентичные смысловые коннотации. В семантическом отношении они также тождественны, как соответствующие им топографические понятия — развилки рек, дорог, тропинок. Развилка дорог или перекресток, точно так же как углы, ассоциируется с нечистой силой, а река и дорога одинаково осмысляются как путь, одно из направлений которого смертельно опасно. Как, к примеру, в мифологии славян [Артюхова, 2006, с. 224; Щепанская, 2003, с. 201] (сказка о богатыре на распутье). То же происходило на азиатском пространстве: Н.М. Пржевальский отметил, что, по верованиям восточных туркестанцев, на перекрестках обитают духи дорог (цит. по: [Чвырь, 2006, с. 150, 154, 156]). По обрывочным данным не всегда можно верно оценить их взаимоотношение с людьми. Дж. Дж. Фрэзер приводит явно негативный пример: в горах Чешский Лес деревенская молодежь после захода солнца собирается на перекрестке дорог — и изо всех сил щелкает бичами, тем самым якобы отгоняя ведьм [1983, с. 525]. В контексте подобных сообщений возникает убежденность в том, что перекрестки вмещают в себя нечисть, являются пунктами ее обитания и выхода в реальный мир.

Универсальность данного представления и его вариаций подтверждается мифологией сибирских этносов. Известно, например, что всякая развилка, будь то разветвление дерева или реки, селькупам представлялась местом соприкосновения миров [Прокофьева, 1976, с. 114; 1977, с. 68; Степанова, 2008, с. 118–119; Ожередов, 2010, с. 225]. В селькупской мифологии известен сюжет возвращения героя *Йомпы* с женой из подводного мира через развилку двух рек [Казакевич, 2004, с. 139].

<sup>21</sup> «Ты посмотри — считается, что от взгляда великих духов все злые сущности...» [Молданов, Молданова, 2000, с. 58]. Текст не закончен. Логично дополнить словами — уходят, исчезают и т.п. — Ю.О.

<sup>22</sup> С точки зрения герменевтики угла, показанной выше, детей, отправленных в угол, взрослые метафорически обрекают на смерть. Не исключено, что страх ребенка быть в углу обоснован на психогенетическом уровне. — Ю.О.

В поисках истоков и объяснения данного феномена вновь обращаемся к ведийским текстам. Один из заговоров «Атхарваведы» направлен на освобождение людей от «Зла» у развилки дорог и переориентации его на другую «добычу»:

*Ты, о Зло, что нас не оставляешь,  
Тебя такое мы оставляем сами.  
На развилке дорог  
Пусть Зло последует за другим!* [Атхарваведа, 2005, VI, с. 275].

Часто можно только догадываться, куда заведут те или иные тропинки, разбегающиеся из развилок-углов человеческого сознания: в параллельное пространство, населенное местными духами, или в нижний мир мертвых. Но вполне определено, что конечный пункт зависит от начальной точки и направления движения.

Развилки путей-дорог предстают перекрестками не только для реальных направлений, но и для путей, соединяющих разные миры-пространства. Тожество данных понятий в разных его проявлениях привело к установке деревянной развилки на могилах енисейских кетов [Анучин, 1914, с. 13] и селькупских шаманов [Степанова, 2008, с. 168]. Селькупы «*шиешгула*» вкапывали столбы с раскидистыми ветками-развилками на вершины могильных курганов [Ожередов, 2001, с. 225]. Очень часто монгольские *обо*, где обитают местные духи-хозяева, также оснащены рогатыми ветками кустарника, увешанными приношениями в виде хадаков, танок с печатными на ткани мантрами и янтрами [Ожередов и др., 2007, с. 70, 71].

Устанавливая столбы или палки-развилки, люди, вероятно, помечали места переходов и оборудовали их специальными приспособлениями, способствующими переходу душ. Одновременно они способствовали контролю за точкой перехода. Приношения и обереги, развешанные на таком пункте, обеспечивали необходимый контроль над злыми силами и соответственно духовный покой земных обитателей. Ассоциативная связь всего живого и неживого в мире имеет древнейшую традицию, основанную на всеобщей апотропоморфизации, о чем выше было сказано подробнее. Такие же коннотации вполне «зримо» преподносит мифология сибирских народов в отношении развилок. Рассмотрим некоторые из них более детально.

Река в верованиях селькупов являет собой образ великого женского божества, к которому обращались с просьбами добавить срок жизни [Степанова, 2008, с. 53], а персонифицировали в облике не иначе как бабушки [Мифология..., 2004, с. 171–172].

Дерево, особенно береза, обычно отождествлялось с женщиной: аналогии проходили по меридиану между головой и кроной, стволом и туловищем, ногами и корневой системой. Аналогом полового органа считалась развилка березы, откуда, по преданию, вышли первые люди. Развилка дерева или расщепленный надвое ствол у селькупов ассоциировался с женскими ногами, рождающим женским низом и одновременно со звериной пастью, заглатывающей добычу [Прокофьева, 1976, с. 114; 1977, с. 68; Степанова, 2008, с. 118–119; Ожередов, 2010, с. 225]<sup>23</sup>.

Древние тексты и не столь давние археологические или этнографические наблюдения не только сформировали корпус сведений, но и предоставили косвенные указания на причину бытования подобных воззрений.

Духовную нечистоту и свойство точки перехода в иной мир развилка приобрела от коннотации с женской конституцией, а точнее, с местоположением женского детородного органа, ассоциативно помещаемого в развилку, образованную нижними конечностями. В семантике развилки реки и дерева явственно прослеживается репродуктивный смысл, т.е. сильная женская коннотация. В одинаковой мере это относится к топографическим или геометрическим фигурам, символически сопоставимым с местом нахождения женской «дыры», входом в иной мир, наполненный демоническими обитателями, странствующими через границы пространств в обоих направлениях [Балакин, 1998, с. 194; Грачева, 1983, с. 61; Степанова, 2008, с. 118–119].

Так, например, в сказке про богатыря *Poi-lipetta* говорится, что одна женщина забеременела и «однажды *угол ея чрева* приготовился рожать дочь, рожать сына» (курсив мой. — Ю.О.) [Patkanov, 1900, с. 47]. Мифологический текст не оставляет сомнений в «геометрическом» ос-

<sup>23</sup> Примерно в том же ключе выглядят сопоставления у южно-сибирских тюрков [Сагалаев, Октябрьская, 1990, с. 49]. Некоторые хакасские *тёси* в форме развилок соотнесены с образом старухи или девушки, у которой невесть откуда появляется ребенок. Развилка символизировала двойню, а ее отростки называли именами новорожденных [Там же]. По представлениям звенков, души новорожденных жили на вершине мирового дерева [Окладникова, 1995, с. 248].

мыслении «женского детородного угла». По поводу телесного эзотерического геометризма имеется весьма своеобразное наблюдение К. Леви-Строса, который отметил, что «люди с крупными чертами — магическая проекция ромба в теле женщины» [1994, с. 246].

В иносказательной форме тема «женского угла» обнаруживается в центрально-азитских ритуалах огненной «обработки» против злых сил. Н.М. Пржевальский наблюдал, как «*туркестанцы*» устанавливали зажженные свечи по углам помещений, где проводили свои обряды, (цит. по: [Чвырь, 2006, с. 154, 156]), а таджики, чтобы изгнать из женщины болезнь, ставили светильник между ног больной [Зеленин, 1999, с. 129]. В последнем случае действие огня направлялось на болезнь, персонифицировавшуюся в мифологическом сознании в форме злого духа [Леви-Брюль, 2002, с. 240–241 и др.]. При кажущейся разнице обрядовых действий, в обоих случаях огонь изгонял злые силы из углов или перекрывал им выход в мир людей.

Древность этой идеи и глубоко идущая осмысленность представлений получили в итоге воплощение в стилизациях графического и натурального свойства. Графические модели, символизирующие точки перехода, имеют довольно много вариантов женской символики, но в большинстве случаев они в результате стилизаций и обобщений свелись к изображению фигуры в форме угла (развилки) или треугольника. Эзотерика данных знаков реализовалась в качестве символа «женской дыры», ассоциирующейся с «дырой — утробой», «дырой» Матери-Земли, одинаково рождающей жизнь и смерть [Балакин, 1998, с. 189, 195, 196; Головнев, 1995, с. 487; Степанова, 2008, с. 123, 153, 154]. В первобытном искусстве эзотерическая составляющая сохранялась от верхнего палеолита до эпохи бронзы [Гимбутас, 2006, с. 244], но со временем и утратой знаний те же знаки обрели в орнаментике уже эзотерическое воплощение [Иванов, 1963, с. 28, 53, 150 и др.].

Иногда мифопоэтическое наследие сохраняет древние идеи в изначальном их состоянии. Например, смысл знаков из таблиц А. Леруа-Гурана (по: [Топоров, 2010а, с. 361]) раскрывает описание символов, полученное В.И. Анучиным у кетских шаманов. «*Женский половой орган енисейцы изображают в виде двухконечной развилки (девушка) и трехконечной (женщина)*» (курсив мой. — Ю. О.) [1914, с. 38]. В ассоциативной позиции котел — это женский орган [Балакин, 1998, с. 200], а место стояния котла или женский угол — это, следовательно, промежуточность.

Эссе об углах не является случайным в настоящей работе. С одной стороны, в нем затронуты «ведийские» истоки сибирских представлений о множественности душ, с другой — воззрения о метафизическом тождестве местообитания духов в углах, прямой коннотации углов естественных объектов и человеческого тела. Как становится понятно, ритуалы предсмертного кормления или умилоствления душ проводились через отверстия или выемки, служившие символическими проходами в пространства инаковых сил. Через семантические связи отчетливо видно, что в мировоззрении северных народов сохраняется большой пласт архаичных идей и ритуалов, отложившихся в письменных источниках арийских племен, населявших некогда Северную Азию и оставивших ей свое генетическое и духовное наследие. Но, обращаясь к отголоскам ведийских верований в обрядах сибирских этносов, следует учитывать предшествующие им представления о человеке, его месте в природном, духовном и социальном контексте, т.е. мысли, послужившие основой для мифологических сюжетов ариев и их окружения.

В завершение следует отметить, что исследованные сюжеты из духовного наследия хантыйского и селькупского населения Приобья обнаружили ощутимое сходство с ритуальными практиками, описанными в ведийских источниках II тыс. до н.э. В результате появились новые основания для углубленного исследования причин, динамики и последствий долгого сохранения и применения в обрядовой практике народов тайги столь архаичных воззрений далекого прошлого.

---

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

---

### *Источники*

Дремов В.А. Антропологическая экспедиция Томского гос. университета летом 1985 г. Экспедиция на Среднюю Обь (4–25 августа). Полевой дневник // Кабинет антропологии ТГУ. Б.н.

Опись этнографической коллекции, собранной при раскопках хантыйских кладбищ в 1985 г. // Архив МАЭС ТГУ, № 7605.

### *Литература*

Алквиист А. Среди хантов и манси: Путевые записи и этнографические заметки. Томск. Изд-во ТГУ, 1999. 179 с.

- Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914. 91 с. (Сб. МАЭ ИАН. Т. II, 2).
- Артюхова И.В.* Архитектурные зарисовки А.Н. Тихомировым с. Семилужного: Этнографический анализ // Музей и современные технологии. Томск: ТГУ, 2006. С. 221–246.
- Атхарваведа* (Шаунака): В 3 т. М.: Вост. лит., 2005. 573 с. (Памятники письменности Востока; СХХХV. Т. 1: Кн. I–VII).
- Байбурин А.К.* Восточнославянские гадания связанные с выбором места для нового жилища // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1977. С. 123–130.
- Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л.: Наука, 1981. С. 215–226. (СМАЭ; XXXVII).
- 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.
- Березницкий С.В.* Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
- Богордаева А.А.* Традиционный костюм обских угров. Новосибирск: Наука, 2006. 239 с.
- Вадецкая Э.Б.* Таштыкская эпоха в древней истории Сибири. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. 440 с.
- Гемуев И.Н.* Мировоззрение манси: Дом и космос. Новосибирск: Наука, 1990. 232 с.
- Гемуев И.Н., Бауло А.В.* Небесный всадник. Новосибирск: ИАЭТ 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.
- Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. 572 с. (Сер. «Гендерная коллекция — зарубежная классика»).
- Головнев А.В.* Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.
- Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л.: Наука, 1983. 174 с.
- Гусев А.В., Федорова Н.В.* Древнее святилище Усть-Полуй: Конструкции, действия, артефакты. Итоги исследований планиграфии и стратиграфии памятника: 1935–2012 гг. Салехард: Северное изд-во, 2012. 59 с.
- Елизаренкова Т.Я.* Атхарваведа — структура и содержание // Атхарваведа (Шаунака): В 3 т. М.: Вост. лит., 2005а. С. 22–88. (Памятники письменности Востока; СХХХV. Т. 1: Кн. I–VII).
- Елизаренкова Т.Я.* Комментарий // Атхарваведа (Шаунака): В 3 т. М.: Вост. лит., 2005б. С. 375–558. (Памятники письменности Востока; СХХХV. Т. 1: Кн. I–VII).
- Зеленин Д.К.* Магическая функция примитивных орудий // Избр. тр.: Статьи по духовной культуре: 1917–1934. М.: Индрик, 1999. С. 100–139.
- Иванов С.В.* Орнамент народов Сибири как исторический источник. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. 500 с.
- Йеттмар К.* Религии Гиндукуша. М.: Наука, 1986. 524 с.
- Казакевич О.А.* Йомпа // Мифология селькупов. Томск: Изд-во ТГУ, 2004. 382 с.
- Карьялайнен К.Ф.* Религия югорских народов. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. Т. I. 152 с.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2: Мифологическое мышление. М.; СПб.: Университет. книга, 2002. 280 с.
- Катанов Н.Ф.* Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 года в Минусинский округ Енисейской губернии Н.Ф. Катанова // Этнографические экспедиции Н.Ф. Катанова (1896) и С.Д. Майнагашева (1913–1914) в Хакасии. Абакан, 2007. С. 4–25. (Рукоп. наследие Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории; Вып. 2).
- Ким А.А.* Очерки по селькупской культовой лексике. Томск: Изд-во НТЛ, 1997. 219 с.
- Кон И.С.* Введение в сексологию. М.: Медицина, 1989. 336 с.
- Корусенко М.А., Диянова А.М.* Традиционное воззрение барабинских татар во второй трети XIX — начале XX в.: Представления о духах-хозяевах освоенных пространств // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2011. № 2 (15). С. 186–195.
- Косарев М.Ф.* Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. М.: Наука, 1991. 302 с.
- Кравченко О.* Почетный старец и младший брат // Сев. просторы. 1999. № 5–6. С. 66–71.
- Кузьмина Е.Е.* Арии — путь на юг. М.; СПб.: Летний сад, 2008. 558 с.
- Кузьмина Е.Е.* Предыстория Великого шелкового пути: Диалог культур Европа — Азия. М., 2010. 240 с.
- Кулемзин В.М.* Ханты и манси // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2: Мир реальный и потусторонний. Томск: Изд-во ТГУ, 1994. С. 363–376.
- Кулемзин В.М.* Традиционные культуры Сибири: Народное сознание и рыночные отношения // Культурологические исследования в Сибири. Омск: Изд-во ОмГПТУ, 1999. Вып. 1. С. 63–66.
- Леви-Брюль Л.* Первобытный менталитет. СПб.: Европейский дом, 2002. 400 с.
- Леви-Строс К.* Структурная антропология. М.: Наука, 1983. 536 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 ТГУ, 1998. 136 с.

## «Ведийские ритуалы» у народов Северо-Западной Сибири: посмертная посуда

- Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов. Томск: Изд-во ТГУ, 1985. 365 с.
- Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Этнографические экспедиции Н.Ф. Катанова (1896) и С.Д. Майнагашева (1913–1914) в Хакасии. Абакан, 2007. С. 39–53. (Рукоп. наследие Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории; Вып. 2).
- Малявин В.В. Китайская цивилизация. М.: Дизайн. Информация. Картография: Астрель: АСТ, 2001. 632 с.
- Матвеев А.В. Ирменская культура в лесостепном Приобье. Новосибирск. Изд-во НГУ, 1993. 182 с.
- Матвеев А.В. Первые андроновцы в лесах Зауралья. Новосибирск: Наука, 1998. 417 с.
- Матющенко В.И., Татаурова Л.В. Могильник Сидоровка в Омском Прииртышье. Новосибирск: Наука, 1997. 198 с.
- Медникова М.Б. Трепанации в древнем мире и культ головы. М.: Алейна, 2004. 208 с.
- Мифология селькупов. Томск: Изд-во ТГУ, 2004. 380 с. (Сер. «Энциклопедия уральских мифологий»).
- 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 ТГУ, 2000. 114 с.
- Мосс М. Социальные функции священного. СПб.: Евразия, 2000. 448 с.
- Мошинская В.И. Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя. М.: АН СССР, 1953. С. 72–106. (МИА; № 35).
- Напольских В.В. Введение в историческую уралистику. Ижевск: Удм. ин-т истории, языка и литературы УрО РАН, 1997. 268 с.
- Населенные места Салымского края. Вып. науч.-худож. изд. Екатеринбург: Баско, 2005. 304 с.
- Обряды в традиционной культуре бурят. М.: Вост. лит., 2002. 222 с.
- Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азъ Ltd, 1992. 960 с.
- Ожередов Ю.И. Столб в погребальном обряде шиешгула // Самодийцы. Тобольск; Омск, 2001. С. 224–227.
- Ожередов Ю.И. Семантический аспект географического размещения могильников «шиешгула» // Культура как система в историческом контексте: Опыт Зап.-Сиб. археолого-этнографических совещаний. Томск: Аграф-Пресс, 2010. С. 224–226.
- 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.
- 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.: МАЭ РАН, 1995. 320 с.
- Пандей Р.Б. Древнеиндийские домашние обряды. М.: Высш. шк., 1990. 319 с.
- Пелих Г.И. Элементы переднеазиатской культуры у нарымских селькупов // Сб. науч. работ исторических кафедр. Томск, 1963. С. 159–174. (Тр. ТГУ. Т. 171).
- Пелих Г.И. Происхождение и история селькупов: Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Томск, 1972а. 40 с.
- Пелих Г.И. Происхождение селькупов. Томск: ТГУ, 1972б. 424 с.
- Пелих Г.И. Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск: Наука, 1980. С. 5–70.
- Пелих Г.И. Селькупская мифология. Томск: НТЛ, 1998. 80 с.
- Первалова Е.В. Эротика в культуре хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: УрО РАН, 1992. С. 85–97.
- Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1976. С. 106–128.
- Прокофьева Е.Д. Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1977. С. 66–79. (СМАЭ; XXXIII).
- Прыткова Н.Ф. Одежда хантов // СМАЭ. Л., 1953. Вып. XV. С. 123–233.
- Рындина О.М., Боброва А.И., Ожередов Ю.И. Ханты Салымского края: Культура в археолого-этнографической ретроспективе. Томск: ТГУ, 2008. 412 с.
- Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Знак и ритуал. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Новосибирск: Наука, 1990. 209 с.
- Салымский край. Науч.-худож. изд. Екатеринбург: Тезис, 2000. 344 с.
- Семенова В.И. Средневековые могильники Юганского Приобья. Новосибирск: Наука, 2001. 296 с.
- Семенова В.И. Мифология мира мертвых по мифологическим и археологическим источникам Западной Сибири. Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2008. 213 с.
- Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии. М.: Наука, 1985. 670 с.
- Смирнов Ю.А. Лабиринт: Мифология преднамеренного погребения: Исследования, тексты, словарь. М.: Вост. лит. РАН, 1997. 279 с.
- Соколова З.П. Жилище народов Сибири: (Опыт типологии). М.: ТриЛ, 1998. 288 с.

- Соколова З.П. Обско-угорский феномен: Место культуры хантов и манси в культуре народов Сибири // Исторический ежегодн. Спец. вып. Омск, 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 ТГУ, 2005. 176 с.
- Топоров В.Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М.: Наука, 1981. С. 146–162.
- Топоров В.Н. О ритуале: Введение в проблему // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М.: Глав. ред. вост. лит., 1988. С. 7–60.
- Топоров В.Н. Изобразительное искусство и мифология // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М.: Рукоп. памятники Древней Руси, 2010а. Т. 2. С. 352–389.
- Топоров В.Н. Река // Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М.: Рукоп. памятники Древней Руси, 2010б. С. 457–470.
- Федорова Е.Г. Материалы по погребально-поминальной обрядности салымских хантов // Материалы полевых этнографических исследований. СПб., 1996. Вып. 3. С. 102–117.
- 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., 1983. 703 с.
- Чвырь Л.А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв.: Очерки народного ислама в Туркестане. М.: Вост. лит., 2006. 288 с.
- Чернецов В.Н. О проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ АН СССР. 1947. Т. I. С. 113–134.
- Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М.: СССР, 1959. С. 114–156. (ТИЭ. Нов. сер. Т. LI).
- Чеснов Я.А. Мужское и женское начало по представлениям абхазо-адыгейских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб.: Наука, 1991. С. 132–158.
- Шаньшина Е.В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: (Опыт мифологической реконструкции и общего анализа). Владивосток: Дальнаука, 2000. 157 с.
- Штернберг Л.Я. Фаллический культ // Энцикл. словарь Ф.А. Брокгауз и И.А. Ефрон. СПб., 1902. Т. 35. С. 266–267.
- Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: Исследования, статьи, лекции. Л.: Ин-т народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. 573 с.
- Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.
- Юнг К.Г. Перемещение либидо как возможный источник первобытного человеческого творчества // Между Эдипом и Озирисом. М.: Совершенство, 1998. С. 247–275.
- Яшин В.Б. Иранские элементы в мифологии угорских народов Западной Сибири как результат контактов эпохи бронзы — раннего железа: Автореф. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1990. 19 с.
- Яшин В.Б. Еще раз о митраистских истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: История и культура. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 1997. С. 44–52. (Сер. «Этнография Сибири»).
- Patkanov S. Die Irtisch-Ostjaken und ihre volkspoesie. (Иртышско-остяцкая народная поэзия). Ч. II: Русский перевод иртышско-остяцких текстов. Т. II. St.-Petersburg, 1900. 123 с.

Томский государственный университет,  
Музей археологии и этнографии Сибири им. В.М. Флоринского ТГУ  
nohoister@gmail.com

*The article describes archaeological and ethnographic sources from burial places of late medieval and New Time belonging to Selkups from a local dialect group of «shieshgula» (see Barklaj, Kustovsky), and Salym Khanti (Ust-Balyk). It allows to correlate burial and commemorative rites with Ob Ugrians and Samoyeds with notions of ancient peoples who left a description of their burial procedures in the written sources named Vedas.*

**Ob Ugrians, Khanti, north Samoyeds, proto-Selkups, a local dialect group of «shieshgula», XVI–XVII cc., Vedas, Arians, burial and commemorative rite, dishes, corner, a fork in a funeral rite.**