

Ханты-Мансийский автономный округ — Югра
Администрация Нижневартовского района
Управление по культуре

ООО «Северная Археология-1»

Российская академия наук
Уральское отделение
Институт истории и археологии

Е. В. Первалова, К. Г. Карачаров

РЕКА АГАН

и ее обитатели

Екатеринбург, Нижневартовск
2006





Русло реки Агана.
Вид с вертолета

УДК 94(571.122)+902(571.122)+39(511)
ББК 63.3(571.122)+63.4(571.122)+63.5(66)

Первалова Е. В., Карачаров К. Г. Река Аган и ее обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН; Студия «ГРАФО», 2006. 352 с. ISBN 5-7691-1790-7.

Книга посвящена исследованию древней и традиционной культуры населения бассейна р. Агана. В основе работы материалы шестилетних археолого-этнографических изысканий, в ходе которых открыто и документировано 118 археологических памятников от эпохи камня до нового времени, на четырех объектах проведены раскопки. Полевые исследования дали богатый материал по этнической истории, материальной и духовной культуре коренного населения — хантов и лесных ненцев. Здесь сосредоточен комплекс этнографических объектов, исчезающие памятники культуры и действующие святилища. Традиционные культуры Агана проявляют жизнестойкость, в ряде случаев отмечается стремление к восстановлению подвергшихся деформации традиционных практик.

Книга предназначена для археологов, этнографов, историков и интересующихся историей и культурой Севера. Издание может быть использовано как учебное пособие для преподавателей и студентов вузов.

Ответственный редактор
чл.-корр. РАН А. В. Головнёв

Рецензенты:
д.и.н. А. Ф. Шорин,
С. В. Лёзова

Полевые исследования и подготовка монографии проводились по программе администрации
Нижневартовского района

Ханты-Мансийского автономного округа — Югры
«Выявление, сохранение и популяризация объектов историко-культурного наследия
на территории Нижневартовского района»

и программе фундаментальных исследований президиума РАН
«Адаптация народов и культур к изменениям природной среды,
социальным и техногенным трансформациям».

тексты, иллюстрации © Первалова Е. В., Карачаров К. Г., 2006 г.

© Администрация Нижневартовского района, 2006 г.

ISBN 5-7691-1790-7.

дизайн © Студия «ГРАФО», 2006 г.

ВВЕДЕНИЕ



Аган — одна из крупных рек таежной зоны Западной Сибири. В энциклопедическом словаре топоним *аган* транслируется как «река средней величины» [Югория 2000. Т. I: 47, Т. III: 275]. По мнению А. К. Матвеева, гидроним *нгаханг* был унаследован «из языка древнейшего населения Западной Сибири» ненцами и затем хантами [1997: 11].

Протяженность р. Агана составляет приблизительно 544 км, площадь водосбора 32200 кв. км. Река берет начало из оз. Менсавэмтор на южном склоне Сибирских Увалов и впадает в р. Тромъеган. Общее направление течения с северо-востока на юго-запад. Аган вбирает множество рек и ручьев: Нонгъеган (Нанкъеган), Мохтикъеган, Ватъеган, Егурьях, Варъеган, Ампута, Лагрньеган, Агрньеган (правые притоки), Онъеган-Ветленя, Энтль-Гунъеган, Ай-Гунъеган, Вон-Гунъеган, Ванъеган, Нёгусьягун (левые). Самый крупный приток Агана — р. Ватъеган с впадающими в него реками Кочетьеган, Айка-еган, Котухта (см. карту 1). Течение реки ровное, русло песчаное, фарватер чистый. Ширина в устье составляет около 170 м, в районе впадения р. Ватъеган — 400 м. Глубина варьирует от 1,7 до 7,5 м. Берега возвышаются на 10–15 м. Весеннее половодье начинается в конце апреля и заканчивается во второй половине июля. Ледостав приходится на двадцатые числа октября, его продолжительность около 200 дней [Лёзин 1999: 52–57; Югория 2000. Т. I: 47].

Бассейн Агана расположен в центре Западно-Сибирской равнины, в северо-восточной части Среднеобской низменности, на правобережье Оби. Ограничивающие водоразделы проходят по возвышенности Сибирские Увалы с севера, возвышенности Аганский Увал с юго-востока и между притоками Тромъегана и Агана реками Ортъягун и Нонгъеган с запада. Болота и поверхностные водные объекты занимают более 40% территории региона. Речной бассейн резко асимметричен: правобережье по площади почти в два раза больше левобережья. Береговые ландшафты Агана значительно отличаются друг от друга. Левый берег является подножьем Аганского материка. Сразу от реки местность резко повышается, рельеф увалисто-холмистый. Здесь произрастают смешанные (урманые) леса с преобладанием темнохвойных (сибирской сосны, ели) и мелколиственных (березы, осины) пород. Почвы суглинистые. В правобережье долина реки выражена значительно лучше. Она представляет собой низкую террасу, изрезанную множеством стариц, останцами коренной террасы и береговыми валами. С севера долина р. Агана ограничена высокой коренной террасой, перепад высот при переходе к ней составляет 6–15 м. Терраса плавно повышается к северу и переходит в озерно-болотную равнину. Сухая дренируемая полоса имеет ширину 2–3 км. Здесь произрастают крупноствольные сосновые леса. Подлесок отсутствует или редок, почва покрыта лишайниками и подстилкой из опавшей хвои. При малом количестве растительных остатков и интенсивном промывании сформировались подзолистые песчаные почвы. Озерно-болотная равнина изобилует мелководными озерами. Болота верховые, как правило, вторичные. Верхний ярус растительности



Река Аган

представлен угнетенной сосной, нижний — сфагновыми мхами, кустарничками и осокой [Югория 2000. Т. I: 47–49, Т. III: 148, 164–165].

Район характеризуется континентальным климатом с резкой сменой погодных условий. Зима суровая, лето короткое с ранними осенними заморозками. Весной наблюдаются возвраты холодов. Межсезонье укороченное. Устойчивый снежный покров образуется во второй половине октября, разрушение его происходит в начале мая. В среднем число дней в году с устойчивым покровом 200, высота его достигает 70–85 см. Максимальная глубина промерзания грунта около 2,9 м. Средняя продолжительность безморозного периода приблизительно 90 дней. Среднегодовая температура воздуха – 3,6°C. Среднегодовое количество осадков примерно 625 мм, среднегодовая влажность воздуха 75% [Атлас 2003: 29].

В бассейне Агана встречается 240 видов позвоночных животных, в том числе 20 видов рыб, 4 вида земноводных, 2 вида рептилий, около 180 видов птиц и 40 видов млекопитающих. Охотничье-промысловое значение имеют лось, соболь, белка, бурндук, глухарь, рябчик [см.: Экология 1997; 76–132; Атлас 2003: 52].

К коренным обитателям р. Агана относятся ханты (старое название — остяки) и лесные ненцы (самоеды). Ханты — народ, причисляемый к угорской группе уральской языковой семьи. В этнографической литературе хантов принято разделять на северных (*хантин* или *хантэ*), южных (*хандэ*) и восточных (*кантэх*, *кантэга ях* или *кантэк*) [Соколова 1973: 123; 1975а: 201–202; Народы 2005: 59, 63–64]. По этнографической классификации, аганские ханты (хант. *оҳэн ях* — «реки Агана народ», ненец. — *капи*)

составляют отдельную этнотерриториальную группу. Наряду с угорским населением рек Пима (пимские), Тромъегана (тромъеганские), Большого и Малого Югана (юганские), побережья Оби от устья Пима до устья Югана (среднеобские) они образуют группу сургутских хантов. Их ближайшие соплеменники — ханты, проживающие по р. Ваху (ваховские), в среднем и нижнем течении р. Васюгана (васюганские) и по р. Оби ниже устья Васюгана (александровские) — образуют васюганско-ваховскую группу. В свою очередь сургутских и васюганско-ваховских хантов объединяют в этнографическую группу восточных хантов. По данным Всероссийской переписи населения 1989 г., общая численность хантов составляла 22283 человека [Национальный состав 1990: 8]. Перепись 2002 г. зафиксировала возрастание численности хантов до 28678 человек. Из них в Ханты-Мансийском автономном округе — Югре проживало 17128 чел., в Ямало-Ненецком — 8760, в Томской области — 873 и Республике Коми — 88 [www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ_13_01.xls]. По данным отдела по делам малочисленных народов Севера Комитета по вопросам социальной сферы администрации Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа — Югры, по состоянию на 1 января 2006 г. в сельских населенных пунктах Аганского, Большетарковского, Вампугольского, Варьёганского, Зайцево-Реченского, Корликовско-го, Ларьякского, Охтеурского, Покурского муниципальных образований проживало



Озерно-болотная равнина.
Бассейн реки Агана

2116 представителей коренных малочисленных народов Севера, в том числе 1791 хант. Общая численность хантов бассейна р. Агана (с. Варьёган, пос. Аган, пгт Новооганск) составляла 639 человек.

У российских лингвистов не сложилось единого мнения относительно языковых групп хантов. Согласно классификации Н. И. Терёшкина, существует два (западный и восточный) диалектных массива. Восточнохантыйская группа диалектов, по его мнению, включает три наречия: вахо-васюганское (ваховский, александровский, васюганский говоры), сургутское (юганский, аганский, тромьеганский и пимский говоры) и салымское [1966: 320; 1981: 3, 4]. Сообразно другой классификации, хантыйские диалекты составляют три (северную, западную и восточную) группы [Караулов 1976: 244; Хайду 1985: 45]. Ю. Н. Караулов выделяет в восточной диалектной группе тромьеганский, сургутский, вартовский, ваховский и васюганский диалекты [1976: 243–245], П. Хайду — салымский, сургутский (тромьеганский, юганский, малоюганский, пимский), ваховский, васюганский, вартовский [1985: 45].

Географически аганские ханты занимают пограничное положение между сургутскими и васюганско-ваховскими, что позволило исследователям объединить аганских и тромьеганских хантов вместе с их восточными соседями — васюганско-ваховскими хантами в единый аганско-васюганский ареал [см.: Мартынова 1998: 169–202]. Это сыграло определенную роль в районировании. Близкие по языку, культуре и связанные исторически васюганско-ваховские ханты были причислены к разным административным единицам: васюганцы и александровцы — к Каргасокскому и Александровскому районам Томской области, ваховцы — к Нижневартовскому району Ханты-Мансийского автономного округа. Ханты р. Агана, имеющие более тесные культурно-исторические связи с тромьеганскими хантами, чем с ваховскими, оказались включенными в Нижневартовский, а не в Сургутский район Ханты-Мансийского округа.

Лесные ненцы (лес. ненц. *нешаң* — «человек» или *неша* — «люди», тундр. ненц. *пяң хасаво* — «лесной человек», хант. *ярхан ях*) наряду со своими тундровыми соплеменниками относятся к группе самодийских народов. Традиционными районами их проживания считаются бассейн верхнего и среднего течения р. Пура, плато Нумто от верховьев рек Казыма, Надыма до верховьев правых притоков Оби, рек Лямина, Пима, Тромьегана и Агана. По антропологическому типу они принадлежат к уральской переходной расе. Язык лесных ненцев относится к самодийской группе уральской языковой семьи и заметно отличается от диалекта тундровых ненцев. Обычно в диалекте лесных ненцев выделяют ляминский, нялинский и пуровский говоры. Ненцы, населяющие бассейн р. Агана, владеют первым. По данным Всероссийской переписи населения 1989 г., численность лесных ненцев составляла более 1500 человек [Национальный состав 1990: 8]. В материалах переписи 2002 г. тундровые и лесные ненцы учтены вместе, общая численность их составила 41302 человека. Из них

РЕКА АГАН И ЕЕ ОБИТАТЕЛИ





Карта 1. Бассейн реки Агана

на территории Ямало-Ненецкого автономного округа проживало 26435 человек, в Архангельской области — 8326, Ненецком автономном округе — 7754, Таймырском (Долгано-Ненецком) — 3054, Ханты-Мансийском — 1290, Республике Коми — 708 [www.perepis2002.ru/ct/doc/ТОМ_13_01.xls]. По данным отдела по делам малочисленных народов Севера Комитета по вопросам социальной сферы администрации Нижневартовского района, по состоянию на 1 января 2006 г. в сельских населенных пунктах Аганского, Варьёганского, Корликовского, Ларьякского, Охтеурского, Покурского муниципальных образований проживало 262 ненца, из них на р. Агане (с. Варьёган, пос. Аган, пгт Новоаганск) — 259 человек.

В 2001–2006 гг. по заданию Комитета по культуре и кино Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа — Югры проводились рекогносцировочные обследования среднего и нижнего течения р. Агана в целях выявления степени сохранности археологических памятников, этно-археологических и этнографических объектов, определения последующих мероприятий по их исследованию и использованию. Археологические работы осуществлялись под руководством научного сотрудника Института истории и археологии УрО РАН К. Г. Карачарова. В течение шести полевых сезонов было открыто и документировано 118 археологических памятников и этно-археологических объектов, на четырех из них проведены раскопки.

Исследования этнической истории, традиционной материальной и духовной культуры коренного населения бассейна Агана осуществлялись кандидатом исторических наук, старшим научным сотрудником Института истории и археологии УрО РАН Е. В. Переваловой при участии студентов Уральского государственного педагогического университета Е. Коростелёвой, Е. Данилова, А. Фёдоровой, А. Гагарина. Полевые сборы среди хантов и лесных ненцев Агана, Варьёгана, Засольного, Новоаганска, стойбищ Айпиных, Казамкиных, Покачевых, Тырлиных дали богатый материал о войнах и вождях, миграциях, родовой и социальной структуре общества, а также традициях и инновациях, формах взаимодействия культур, особенностях экологической и социальной адаптации. Приоритетным направлением стало изучение сохранности этнокультурного наследия региона: исчезающих и действующих святилищных комплексов, памятных мест, культовых объектов и сооружений, кладбищ.

В рамках этнографической программы под руководством директора муниципального учреждения «Центр историко-культурного наследия Нефтеюганского района» Г. П. Визгалова выполнялись этно-архитектурные обследования сохранившихся в бассейне Агана традиционных поселений, жилищ и хозяйственных построек. В задачи группы архитекторов входили картографирование, документальная фиксация, составление обмерных чертежей, описание конструкций и их особенностей, фотосъемка, постановка на учет, а в ряде случаев подготовка эскизных проектов реставрации и реконструкции памятников. Сохранение подобной информации в виде архитектурно-строительных чертежей позволяет воспроизвести жилище, хозяйственную

ВВЕДЕНИЕ



Роман Григорьевич Казамкин



Атени Соболевна Казамкина (Айваседа)

постройку или культовый объект. В виде компьютерных реконструкций и макетов для музейного экспонирования, воссоздать его в реальном масштабе в парках под открытым небом, а главное — помочь сохранить коренному населению накопленные знания и навыки в области строительства, неразрывно связанные с национальной культурой и самосознанием народа.

В 2004 г. ООО «Северная археология-1» (директор Г. П. Визгалов) при поддержке Департамента культуры и искусств Ханты-Мансийского автономного округа — Югры было подготовлено обоснование по созданию историко-культурного заповедника «Эвут-Рап». Летом 2006 г. группой ученых Института экологии растений и животных УрО РАН в составе кандидатов биологических наук И. А. Кузнецовой и В. М. Горячева, научных сотрудников Н. Г. Ерохина и О. П. Бачура были проведены экспедиционные исследования по проекту «Экологическое зонирование среднего течения р. Агана». Исходя из ландшафтной структуры и современного состояния лесных сообществ реки была обоснована необходимость создания историко-культурного природного парка «Эвут-Рап», даны рекомендации по проведению мониторинга состояния природной среды, зонированию и организации эколого-туристических маршрутов.

По итогам шести лет научных исследований Комитетом по культуре и кино администрации Нижневартовского района было предложено подготовить монографию о древней и традиционной культуре населения бассейна р. Агана. Изучение локальных (промысловых) и магистральных (кочевых) культур, а также их взаимодействия в едином этнокультурном пространстве, безусловно, интересно и перспективно. Выявление общих тенденций и особенностей исторического развития различных культур и народов позволяет по-новому рассмотреть вопросы заселения и освоения Западной Сибири и сопредельных регионов российского Севера. Тайга правобережной Оби считается ареалом относительно устойчивого развития. Исторически это контактная зона между уграми (хантами) и самодийцами (ненцами, селькупам), а сегодня — область стремительного индустриального развития. В этом отношении изучение локального опыта этнокультурной истории народов бассейна Агана с древности до этнографической современности имеет особое значение. Во-первых, вопрос об этнической принадлежности древних жителей р. Агана еще далек от разрешения. Во-вторых, бассейн Агана издавна слышет ареной военных конфликтов и одновременно тесных «мирных» межэтнических контактов. В-третьих, аганские ханты и ненцы остаются одними из наименее изученных групп угров и самодийцев. В-четвертых, исследование их истории и культуры представляется актуальным с точки зрения выявления своеобразия и определения возможностей сохранения традиций. Культуры коренного населения региона проявляют жизнестойкость, в ряде случаев отмечается стремление к восстановлению подвергшихся деформации традиционных практик. В целом археологическое и этнографическое наследие Агана представляет стойкий

ресурс современного культурного развития, а корректное использование исторического опыта помогает в решении многих региональных и национальных проблем.

В традиции публикаций XIX — начала XX в., повествующих о поездках ученых в целях детального обследования бассейна рек таежного Приобья, авторы решили назвать книгу «Река Аган и ее обитатели». Глава II написана К. Г. Карачаровом, главы III–VII — Е. В. Переваловой, введение, глава I, заключение и глоссарий подготовлены авторами совместно. В основу монографии положены полевые сборы, документы XVIII–XX вв., прежде всего «ревизские сказки» (переписи населения) и материалы делопроизводства хранящиеся в Российском государственном архиве древних актов (РГАДА) и Тобольском филиале Государственного архива Тюменской области (ТФГАТО). Дополнительными источниками стали фондовые собрания Тобольского историко-архитектурного музея-заповедника (ТГИАМЗ), Музея Природы и Человека г. Ханты-Мансийска (ГОМПиЧ), Этнографического парка-музея с. Варьёгана, Аганского этнографического музея-театра, Новоаганского музея «Махи сир Оуэн Ях (Рода Бобра)», краеведческого музея г. Покачи и эколого-этнографического музея г. Радужного. В издание включены цветные иллюстрации и фотографии К. Г. Карачарова, Е. В. Переваловой, Г. П. Визгалова, а также снимки из личных фотоархивов А. В. Головнёва, М. И. Шершнева, И. А. Кузнецовой.

Авторы выражают признательность людям, без помощи и содействия которых работа по проекту и подготовке книги вряд ли была бы успешной. За многолетнее заинтересованное участие и поддержку научных исследований на р. Агане хочется персонально поблагодарить бывших главу администрации Нижневартовского района Б. С. Хохрякова, председателя Комитета по культуре и кино администрации Нижневартовского района М. В. Шубину, специалиста по историко-культурному наследию А. С. Дозморова и главу администрации с. Варьёгана С. В. Воробьёву. Мы также благодарны начальнику Управления по культуре администрации Нижневартовского района Н. В. Алексеёнок и ее заместителю по историко-культурному наследию и кинематографии А. Р. Дозморовой, ныне активно содействующим программным исследованиям. За постоянную помощь в организации и проведении экспедиционных работ авторы крайне признательны главному маркшейдеру ТПП «Покачевнефтегаз» ОАО «ЛУКОЙл—Западная Сибирь» В. Я. Маслянко и всем его сотрудникам.

Авторы книги благодарны коллегам и друзьям: А. В. Головнёву и С. В. Лёзовой за помощь в работе над книгой, Г. П. Визгалову за многолетнее плодотворное сотрудничество и достойную организацию экспедиций, А. П. Зыкову за консультации и полезные советы.

Мы искренне признательны жителям р. Агана и прежде всего Роману Григорьевичу и Агафье Дмитриевне Казамкиным, Дмитрию Ивановичу Айпину, Сергею Владимировичу Василькову, Феше Семеновне Бондаренко, Семену Александровичу и Любове Николаевне Айпиным, Герману Алексеевичу и Павлу Алексеевичу Лей-



Береза с дарами-подношениями богам.
Святылище Эвэт рап

ковым, Ефрему Константиновичу и Юлии Антоновне Сардаковым, Елене Николаевне Семейченко, Капитолине Николаевне Карымовой, Лидии Васильевне Плигиной, Якову Дмитриевичу и Поллинару Константиновне Айпиным, Александру Алевичу и Нелли Борисовне Айваседа, Александру Андреевичу Обнозному за помощь в проведении археолого-этнографических экспедиций и непосредственное участие в сборе материалов, на основе которых написана эта книга.

Нельзя не высказать глубокую благодарность сотрудникам Этнографического парка-музея с. Варьёгана (директор А. Д. Казамкина), Аганского этнографического музея-театра (Ф. С. Бондаренко), Музея «Махи сир Оуэн Ях (Рода Бобра)» (В. И. Колодкин), Эколого-этнографического музея г. Радужного (Р. А. Тюрин), Регионального историко-культурного и экологического центра г. Мегиона (В. И. Сподина), преподавателям хантыйского и ненецкого языков Варьёганской средней школы Фаине Кузьминичне Демешкевич и Валентине Вальчевне Комаровой, а также персонально Анастасии Александровне Сардаковой, Анне Галактионовне Казамкиной, Варваре Степановне Покачевой, Архипу Михайловичу Сардакову, Михаилу Ивановичу Покачеву, Зое Николаевне Айпиной, Сергею Андреевичу Казамкину, Егору Андреевичу и Екатерине Константиновне Казамкиным, Роману Васильевичу Казамкину, Атени Соболевне Казамкиной, Павлу Янчевичу Айваседа, Борису Халловичу и Нине Ойсевне Айваседа, Валюме Янкевичу Айваседа, Ойсе Пеналовичу Иуси, Владимиру Талёвичу Айваседа и Елизавете Даниловне Васильковой и всем тем, кто свято чтит и хранит традиции своего народа.

Глава I

ИСТОРИЯ
АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ
И ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ



В «Чертежной книге Сибири», составленной тобольским сыном боярским С. У. Ремезовым, на карте Сибирских земель конца XVII — начала XVIII в. среди притоков Оби в Сургутском Приобье обозначены: справа — реки Лемин, Пим, Тор-Юган (Тромъеган) и Вах с Сабуном, слева — Салым, Юган и Васюган¹ [Чертежная книга 2003. Т. 1: 21 (44), Т. 2: 126–136]. Отдельным листом в атласе сибирского картографа и летописца представлен «Чертеж земли Сургутского города». Известно, что Сургутский острог был поставлен в конце XVI в. в вотчинах князя Бардака. На чертеже к востоку от Сургута изображены правые обские притоки — реки Лемин, Пим, Бардаковка, Черная, Троюган, Тор-Юган с притоками Мох и Пим, а также Юган, Чаман, Урай и Вах. Факт, что р. Аган, обозначенная на полотне как Юган, была известна С. У. Ремезову, подтверждают начертания в ее среднем течении юрт Аганских и Юрковых. Кроме названных населенных пунктов в междуречье Тор-Югана и Югана указаны волости «Елиерская», «Барданкова» и «Торюганская», а между Юганом и Чаманом — «Морюганская», «Сырчковы» и «Алютская». Сосуществовали с названными территориальными объединениями на востоке по р. Ваху волость Ваховская и «Лопуколцы», на западе между реками Троюганом и Тор-Юганом — волость «Моховская» [Чертежная книга 2003. Т. 1: 9 (20), Т. 2: 79–81].

Несмотря на столь давнее знакомство с Аганом, обстоятельные научные исследования реки и ее обитателей начались только в середине XIX — начале XX в. В предшествующие периоды путешественники и ученые описывали быт и нравы коренных народов Западной Сибири весьма обобщенно. В 1675 г. переводчик Посольского приказа Николай Спафарий (Милеску), возглавивший русскую дипломатическую миссию в Китай, прошел на дощаниках по рекам Оби, Иртышу и их притокам. В соответствии с возложенными на него задачами, в дорожном дневнике он подробно обрисовал свой путь через «царство Сибирское от города Тобольска до самого рубежа государства Китайского». В его материалах представлены подробные географические описания Сургутского края, чертежи земель, городов и острогов, имеются общие данные о туземном населении и видах промыслов, перечислены «волости остяцкие», возглавляемые «князьками», имеются свидетельства о закреплении угодий за отдельными семьями. Среди географических объектов назван «Аганский плес» [Спафарий 1882]. В 1692 г. другой посланник в Китай Э. И. Идес и его спутник купец А. Бранд, следуя по Иртышу и Оби, также имели возможность наблюдать быт остяков. В живописном рассказе о путешествии содержатся отдельные сведения о культуре и верованиях обских угров [1967]. Публикации участников Академических экспедиций 1733–1743 и 1768–1774 гг. включают огромный исторический материал [Миллер 2005. Т. I–III; Фишер 1774] и обширные этнографические обзоры [Паллас 1786; 1788; Георги 1776; 1779]. Однако поражающие своей масштабностью труды этнографов П. С. Палласа и И. Г. Георги

¹ Здесь и далее при ссылке на источник приведены авторские написания названий географических объектов, поселений и фамилий; при привлечении полевых материалов использованы хантыйские и ненецкие наименования.



Коробочка с последом на сосне

страдают географической и этнической неопределенностью, хотя для сибирского угроведения они, несомненно, бесценны.

Пожалуй, первым исследователем локально-территориальных групп обских угров и самодийцев можно назвать М. А. Кастрена. Побывавший в 1828–1844 и 1845–1849 гг. на севере России и в Сибири финский лингвист и этнограф сумел собрать огромный материал, на основе которого доказал родство финно-угорских и самодийских (уральских) языков, обосновал теорию южного (саяно-алтайского) происхождения самодийских и финно-угорских народов, составил грамматики и словари для 20 языков и диалектов. По мнению исследователя, в языке остяков выделяется три наречия: иртышское, сургутское и обдорское. Сургутское наречие, распространенное по Оби и ее притокам, от Пима до Васюгана, названо им «самым чистым», но не имеющим определенности в грамматическом отношении. В нем ученый выделил «несколько оттенков»: 1) нижнее, или юганское; 2) среднее, или ваховское; 3) верхнее; 4) васюганское. М. А. Кастрен включил в свои отчеты и письма этнографические заметки. Побывав в Сургутском крае по пути из Самарово в Нарым, он уточнил, что Аган необходимо считать притоком Тромъегана, между тем как на известных ему картах река обозначена как «главная», впадающая в Обь. О туземцах Агана финский ученый, в частности, сообщал, что к истокам реки «на летнее время приходят казымские самоеды», хотя большую часть населения Аганского бассейна составляют остяки, «живущие и лето, и зиму по берегам своих рек и промышляющие звероловством, рыбной ловлей и оленеводством». По его данным, в середине XIX в. число остяков на реках Тромъегане и Агане не превышало 300 душ. Из них к Аганской волости принадлежали только 96 [1999. Т. II: 61, 81, 82].

В конце XIX в. Финско-угорское общество организует большую научно-исследовательскую экспедицию к остякам. В качестве этнографа и лингвиста в Сибирь были командированы магистры У. Т. Сирелиус и К. Ф. Карьялайнен. В 1898 г. У. Т. Сирелиус работал на Васюгане и Вахе. В 1899–1900 гг. он посетил низовья и северные притоки Оби (Сыгву, Сосьву), а затем отправился на Юган, в ноябре, как только замерзла Обь, побывал на Агане и Тромъегане, Пиме, Салыме, Конде и Иртыше. В числе посещенных им во время второй поездки населенных пунктов названы юрты Сардаковы на р. Агане [Сирелиус 2001: 8–16, 21; Соколова 1997б: 5–10].

При жизни У. Т. Сирелиусом была опубликована незначительная часть материалов сибирских экспедиций. Его дневники хранятся в архиве рукописей этнографического отдела Центрального управления финских музеев (Хельсинки), фотографии — в Этнографическом иллюстративном архиве, собранные в ходе экспедиции предметы (1418 экспонатов) входят в финно-угорскую коллекцию Финского национального музея [см.: Сирелиус 2001]. В 1904 г. вышла работа Сирелиуса о домашних ремеслах остяков и вогулов на немецком языке [Sirelius 1904]. Два года спустя ее перевод на русский язык был опубликован в Ежегоднике Тобольского губернского музея [Сирелиус 1906; 1907]. Описывая ремесла различных групп обских угров, автор указывал на район бытования

тех или иных орудий и традиций. Так, им представлены орудия и процессы изготовления веревок, прядения и ткачества, обработки шкур, кож и крапивы, дерева и бересты ваховских остяков. Аганские материалы даны при описании колово-ротов и бурав, способов изготовления веревок. К достоинствам работы следует отнести целостность и скрупулезность характеристик, стремление проследить эволюцию отдельных орудий и выявить угорские и заимствованные черты.

Среди этнографов хорошо известны труды У. Т. Сирелиуса по рыболовству и жилищам финно-угорских народов [Sirelius 1906; 1906–1911]. В 1983 г. материалы его исследования были переведены на немецкий язык и опубликованы в Финляндии. В издание вошли дневники, зарисовки, фотоснимки и список этнографической коллекции. В 2001 г. благодаря переводу Н. В. Лукиной вышла русская версия этого богатейшего источника по традиционной культуре восточных хантов. Она включает путевые заметки экспедиций, карты со списком населенных мест, дневники, описание коллекций, этнологический словарь. Поражает масштабность результатов первой научной экспедиции молодого ученого, не владеющего в достаточной мере ни русским, ни остяцким языком. Точность и обстоятельность описаний дополняют рисунки и чертежи. Такое разнообразие способов добычи рыбы и зверя, орудий промысла, типов жилищ и их вариантов наблюдать сегодня уже невозможно. Особую ценность составляют фотографии, в том числе снимки, запечатлевшие физический облик остяков. В работе приведены сведения о численности и фамильном составе, формах собственности на угодья, медвежьим празднике и клятве «на зубе или шкуре медведя», рассказы о заселении восточных остяцких земель и войнах с самоедами, календарь и система времяис-



Изготовление маски для медвежьего праздника.
М. И. Покочев



Цепь-игрушка из беличьих хвостов.
Парк-музей с. Варьёгана

числения, меры длины, названия цветов; описаны игры, одежда, болезни и способы их лечения, свадебный и похоронный обряды [Сирелиус 2001].

По результатам почти пятилетней экспедиции к осякам в 1918 г. К. Ф. Карьялайнен подготовил свой фундаментальный труд «Jugralaisen uskonto». Работа представляет собой одно из наиболее полных исследований религиозных верований и обрядов обских угров. В основу ее положены известные к тому времени литературные данные и полевые материалы автора, собранные в бассейне Оби (от Нарыма до Обдорска), включая притоки Конда, Васюган, Вах, Юган и низовья Иртыша с Демьянкой. В 1920-х гг. издан сокращенный трехтомный немецкий перевод его работы «Die Religion der Jugra-Völker» [Karjalainen 1921–1922; 1927]. Полный перевод немецкого издания был подготовлен и опубликован Н. В. Лукиной под названием «Религия югорских народов» [Карьялайнен 1994; 1995; 1996].

Изучая язык остяков, К. Ф. Карьялайнен выделил несколько «культурных областей»: васюганскую, верхнеобскую, ваховскую, сургутскую (Юган, Тромъеган, Аган и Обь между Вахом и Салымом), иртышскую и нижнеобскую. Наиболее полно в его изысканиях представлены сведения по ваховским, васюганским и тромъеганским осякам, жители Агана упоминаются нечасто. Финский ученый проанализировал представления осяков о сущности человека, его рождении и смерти. Как правило, при описании он указывал границы распространения и бытования того или иного обряда. Автор приходит к выводу о существовании в представлениях осяков и вогулов двух душ: души-дыхания (осяцкое — *lil/lit*; вогульское — *lili*) и души-тени (*is/iläs/is-xor/ilt*). К. Ф. Карьялайнен сообщает, что, по мнению сургутских осяков, душу дарит Мать-Земля или «Мать сыновей бога», живущая на Вахе и именуемая *Vah-nai-umi*. На крыше ее дома висит 6–7 колыбелей с предназначенными для рождения душами. В одной ее руке деревянный посох с сухожильными нитями жизни. При рождении ребенка она завязывает на нити узелок, расстояние от посоха до узла означает продолжительность жизни человека. Ей дарят большие платки, ткани и оленьи шкуры. Интересны сведения исследователя о погребальном обряде осяков и нанесении на тело татуировок («лица toget» и «лица земли»), предотвращающих смертельные болезни [1994: 16, 27–29, 30–49, 69, 76–79, 80–86, 114]. К. Ф. Карьялайнен подробно рассматривает «мир духов» (домашних и личных, родовых и местных, всеобщих) и характеризует взгляды обских угров на животный мир и природные явления, приводит обряды общения с духами и действия шаманов. Автор не ограничивается изложением материала, он стремится к выявлению истоков и взаимосвязей, прослеживает их развитие и трансформацию [1995; 1996]. Любопытны конкретные наблюдения: обращение к богам с просьбой о смене русских чиновников, устанавливавших высокие цены на муку, надевание на голову шерстяной повязки при следовании через «жертвенное озеро». Среди главных духов Сургутского округа упомянуты Аганский старик и Ваховская женщина [1995: 26,

67, 78, 154, 155]. Из Сибири К. Ф. Карьялайнен привез этнографическую коллекцию, включавшую 79 предметов (одежду, музыкальные инструменты, предметы культа). В Национальном музее Финляндии находится и его фотособрание (122 фотографии) [Соколова 1997б: 8, 9].

Первое подробное описание р. Агана и ее обитателей принадлежит А. А. Дунина-Горкавичу. Бассейн Агана самаровский лесничий обследовал в феврале 1900 г., проехав от устья реки «до последнего населенного пункта». Верховья были изучены им несколько ранее, в ноябре предыдущего года, во время поездки на Вах. В фундаментальном труде «Тобольский Север» дано детальное описание пригодного для пароходства фарватера р. Агана и его 17 притоков. Бассейны Пима, Тромъегана и правобережья Агана отнесены к области смешанных «тундр» и «лесов». Произрастающие по берегам этих рек сосновые боры охарактеризованы как не имеющие «более или менее серьезного значения» для звериного промысла и «для эксплуатации их на строевой материал». На возвышенном материке между реками Аганом и Колик-еганом (притоком Ваха) преобладают пригодные для строительства смешанные хвойные леса [1995. Т. I: 68–70; 1996. Т. II: 70–79].

По мнению А. А. Дунина-Горкавича, в остяцком языке выделяется три основных «наречия»: иртышское, сургутское и березовское (нижнеобское). Сургутское наречие он в свою очередь подразделял на юганское (нижнее), ваховское (среднее) и васюганское (верхнее). В то же время автор отмечает, что «в оттенках сургутского наречия большой разницы не существует» и «толмач, знающий... ваховское наречие, свободно объясняется с остяками всего Сургутского уезда». Живущие в бассейне р. Агана остя-



Обечайка шаманского бубна



Изготовление бубна для духа *Сойем-ики*.
Р. Г. Казамкин

ки определены исследователем как «звероловы, рыболовы, оленеводы». Большое внимание в работе уделено описанию промысловой деятельности, характеристике типов поселений и жилищ, выявлению особенностей влияния русской культуры. Яркие зарисовки А. А. Дунина-Горкавича по духовной культуре угорского и самодийского населения Сибири. Например, им отмечено наличие у восточных остяков «общественных лабазов», где, кроме ваховских, принимались приклады от аганских и тромьеганских остяков [1995. Т. I: 90, 92, 94; 1996. Т. II: 71–79; 1996. Т. III: 31, 32].

Среди сибирских краеведов А. А. Дунин-Горкавич занимает видное место, а его трехтомный труд «Тобольский Север» остается лучшей монографией по природе, экономике, истории и этнографии Обь-Иртышья. Научное наследие ученого составило около 70 печатных и рукописных сочинений. Результаты топографических съемок и историко-этнографических изысканий легли в основу составленных им уникальных карт Западной Сибири. Научные достижения А. А. Дунина-Горкавича были отмечены Русским географическим обществом (РГО). В 1911 г. за карту Тобольской губернии, на которой нанесены почти все населенные пункты и рыболовные угодья долины Оби, исследователь был удостоен малой золотой медали. За выдающиеся заслуги в изучении Тобольского Севера он был избран членом РГО и награжден большой серебряной медалью им. Пржевальского [см.: Исследователь Севера 1995]. У восточных остяков ученым-краеведом собраны уникальные этнографические коллекции, пополнившие собрания Тобольского губернского музея и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого [см.: Дунин-Горкавич 1996. Т. III: 46–48].

Среди исследовательских работ конца XIX — начала XX в. особо выделяются труды С. К. Патканова. В 1886 г. статский советник Патканов был командирован Ми-



Старая дощатая лодка. Стойбище Сардаковых

нистерством государственных имуществ в Тобольскую и Томскую губернии для сбора сведений о «землепользовании, хозяйстве и вообще условиях экономического быта крестьян и инородцев». С этого времени начинается знакомство ученого с сибирскими аборигенами, сотрудничество с Тобольским губернским музеем и Русским географическим обществом [Мандрика 1999: 5–24]. Богатство собранных им материалов сложно переоценить. Хотя его уникальное собрание фольклора включает записи былин и богатырских песен иртышских остяков, в целом оно прекрасно характеризует остяцких князей, их занятия и образ жизни, рисует картины военных конфликтов и торгово-обменных контактов. В героическом эпосе отражены многие черты реальной жизни угорского общества середины II тыс. н.э. [Патканов 1891а, б; Patkanov 1897; 1900]. Исследователь оставил после себя более двух десятков работ о Сибири, получивших признание среди российских и зарубежных ученых. В конце XX в. труды С. К. Патканова были переизданы [1999. Т. I, II].

До настоящего времени сохраняет значение одного из основных источников по этнической истории работа С. К. Патканова «Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев», зафиксировавшая этнодемографическую ситуацию конца XIX в. Используя статистические материалы первой всеобщей переписи населения Российской империи, исследователь представил системную картину расселения, численности и хозяйственно-культурных особенностей отдельных групп обских угров и самодийцев. Автор свидетельствовал, что Аганская волость лежала в бассейне правого притока Оби р. Агана. Население рек Агана, Тромъегана и Ваха показано им не по селениям, а «в виде итогов по... бассейнам рек или их частей» [1911: 58, 124, 126]. В 1905 г. С. К. Патканов был удостоен Русским географическим обществом большой золотой медали за «Опыт географии и статистики племен Сибири».

Несмотря на проводившиеся научные изыскания, до начала XX в. аганские остяки и самоеды оставались одними из наименее изученных групп населения Северо-Запад-



Грузило в берестяной оплетке и поплавок



Приспособление для изготовления чопиков, используемых для определения толщины стенок лодки

ной Сибири. В 1923–1924 гг. в районы рек Агана и Пура была направлена экспедиция Российской академии наук и Русского географического общества. В ее состав вошли Б. Н. Городков, инженер-геодезист А. А. Фролов и занимавшийся маршрутной съемкой студент Горного института В. И. Серпухов. По поручению этнографического отдела Русского музея (с 1934 г. — Русский этнографический музей) к ним присоединилась Р. П. Митусова. В задачи экспедиции входило обследование Обско-Тазовского водораздела (в том числе рек Агана и Пура) и Тазовской губы. Район был изучен крайне слабо: в 1879 г. р. Таз пересекал Н. К. Хондажевский, в 1884 г. — де Доббелер, в 1913 г. по реке проезжал финский лингвист К. Доннер. Проникнуть в глубь Обско-Тазовского водораздела в летний период считалось невозможным из-за сильной заболоченности и непроходимости местности, а также отсутствия населения. Экспедиция, подготовка которой заняла около двух лет, прошла на лодках по Оби (от Сургута), Агану и его северному притоку р. Каван-Яуну (Ампуте). Митусова и Фролов остались работать в бассейне Агана, другие участники проекта совершили десятидневный переход на верховья Пура и спуск на лодках до избы А. Н. Шеймина, откуда, дождавшись установления зимнего пути, на оленьих упряжках отправилась в Сургут, а затем на лошадях — в Тобольск [Городков 1924].

Результаты научных изысканий экспедиции были представлены в предварительном сообщении Б. Н. Городкова. При описании маршрута автор привел общие замечания о хозяйстве и быте местного населения и некоторые конкретные этнографические наблюдения. По свидетельству исследователя, большинство остяков имели от 2 до 30 оленей, хотя встречались на Агане и богачи Касымкины (Казамкины), державшие до 500 голов. После октябрьской революции напуганные репрессиями сургутских властей аганские оленеводы откочевали на водораздел Пура и Таза. В верховьях Агана жили лесные самоеды Иуши. Главным занятием аганцев, в отличие от туземцев верховьев Пура, занимающихся оленеводством, охотой на белку, лисицу, дикого оленя и лесную птицу, названо рыболовство. Р. П. Митусова, задержавшись на Агане, в течение трех



Инструменты для протягивания кожаных ремней



Обучение ремеслу изготовления мужского пояса.
Ефрем Константинович и Костя Сардаковы

месяцев проводила антропологические исследования, занималась сбором фактического материала и этнографических коллекций. А. А. Фроловым были выполнены маршрутная съемка и описание реки, определено восемь астрономических пунктов [Городков 1924: 6–32].

В 1924–1925 гг. Р. П. Митусова была командирована Русским музеем, Академией истории материальной культуры и «Уралпланом» на крайний северо-восток Уральской области. Протяженность маршрута ее новой экспедиции составила 6000 км: Сургут, р. Аган и его притоки Вар-Яун и Каван-Яун, реки Пур, Таз и Часелька, Тазовская губа, Хольмерседе, Ныда, Норе, Хе, Обдорск, Березов, Самарово, Сургут, Тобольск. В ходе полевых работ был собран ценный материал по этнографии и антропологии аганских и тазовских остяков, низовых и лесных самоедов, тунгусов, а также данные по бюджету и состоянию хозяйств. Позже Митусова была командирована Русским музеем и Комитетом Севера при ВЦИК в район Тобольского Севера по маршруту г. Сургут, р. Тромъеган, озеро Нум-то, р. Полуй, с. Обдорск для проведения антропологических и медико-санитарных исследований [Хандросс 1926: 201, 202].

Результатом многолетних научных изысканий Р. П. Митусовой стал ряд очерков о коренных жителях Агана [1924; 1925; 1926а, б, в; 1929]. В журнале «Урал» за 1926 г. опубликована статья «Аганские остяки (антрополого-статистический очерк)», где дано описание «физического типа» и указано на их несомненное «финское происхождение».



Костяной игольник
и нож для чистки рыбы.
Коллекция Р. П. Митусовой.
Фонды ТГИАМЗ

Кроме того, отмечено наличие смешанных браков остяков с лесными юраками (*пьяч хасаво*) в верхнем течении реки и проживание большого процента «русских» остяков «со смешанными глазами» в низовьях. Основываясь на «типах жилищ и занятиях», автор относит аганских остяков к «оседлым». В очерке приведены статистические сведения: названия юрт и фамилий, численность, количество постоянных летних построек и пр. В заключение представлены медико-санитарные данные, обозначены наиболее распространенные болезни и намечены мероприятия по улучшению здоровья остяков [Митусова 1926а: 135–139]. В статье «Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского р. Тобольского округа» Р. П. Митусова рассказывает об общем «сходе» остяков в юртах Маут-яун-пугол в сентябре 1924 г. и медвежьих игрищах в Яур-яур-пугол. Она подробно описывает убранство юрт, одежду медведицы, атрибуты праздника, исполненные песни и сценки [1926б: 11–14].

В ходе экспедиций 1923–1925 гг. Р. П. Митусовой были собраны этнографические коллекции, довольно полно отражающие материальную культуру аганских остяков и самоэдов. Большая часть из них доставлена в Русский музей, часть осела в Тобольском музее. Коллекция Русского этнографического музея включила около 400 экспонатов, она разнообразна по тематике (охота, рыболовство, оленеводство, орудия обработки дерева и кожи, утварь, средства передвижения, одежда, украшения, музыкальные инструменты, предметы культа) и содержит подробные сведения по бытованию предметов. Особенно интересны экспонаты, связанные с медвежьим праздником, ручные луки и стрелы с тамгами, костяные щитки, одежда и украшения, в частности мужская шапка из шкуры медведя, детские игры и игрушки [см.: Карапетова 1999: 229–231]. В Тобольском музее-заповеднике сохранились предварительный отчет Р. П. Митусовой о поездке на Аган в 1925 г. и около 40 экспонатов. В собрании представлены предметы быта, утварь, игрушки, трубки и табакерка, деревянный идол Нум-Немя (Мать-Бога) [ТГИАМЗ. Тм кп №№ 7427–7468]. В 1925 г. Митусова была принята в штат этнографического отдела Русского музея. В 1926 г. она вновь побывала в Сургутском крае и руководила переписью населения Надымо-Полуйского района.

Исследованием лесных ненцев, в том числе проживавших на р. Агане, занимался выпускник этнографического отделения Ленинградского института истории, философии и лингвистики Г. Д. Вербов. Будучи студентом, по направлению Комитета Севера зимой 1930/31 г. он проходил практику в Большеземельской тундре в качестве заведующего красным чумом. В 1934 г. молодой ученый предпринял поездку, в ходе которой были обследованы северные притоки Агана и территория между Обью и Тазом. После успешной защиты диссертации по диалектологии лесных ненцев, в конце 1935 г. Г. Д. Вербов был направлен в Ямало-Ненецкий округ в качестве ученого секретаря Комитета нового алфавита народов Севера. С 1938 г. работал научным сотрудником, а затем заведующим отделом Сибири Института этнографии АН СССР. Кроме изучения языка и создания письменности лесных ненцев Г. Д. Вербов большое внимание уделял исследованиям этнографического характера. По результатам экспедиций им была опубликована статья «Лесные ненцы», в которой уточняются границы расселения, численность, описаны образ жизни и основные занятия народа [1936: 60–70]. В статье «Пережитки родового строя у ненцев» впервые опубликованы данные о родовой организации лесных ненцев и агано-громъеганских хантов. В составе четырех ненецких родов Нгаэвацата, Пяк, Вэла, Ивши Г. Д. Вербов обнаружил родовые подразделения. Автор заметил, что роды лесных ненцев «строго экзогамны», т.е. браки внутри группы были запрещены, а с представителями других родов, за исключением Вэла и Ивши, допускались в любых комбинациях. Ученый отметил существование брачных запретов между некоторыми родами лесных и тундровых ненцев (Пяк — Нгаседа и Поронгуй), а также родами лесных ненцев и аганских хантов, делившихся на экзогамные группы Медведя, Лося и Бобра [1939: 58].



Чашка для рыбы и игра «Перегони оленя». Лесные ненцы.
Коллекция Р. П. Митусовой. Фонды ТГИАМЗ

В 1930-е гг. формируются новые подходы в изучении коренного населения Сибири. Среди исследований исторического направления выделяются основанные на богатейшем архивном материале труды С. В. Бахрушина [1948; 1955а, б, в]. Выпускник Московского университета, затем профессор и действительный член АН СССР занимался исследованиями экономической истории и политики феодальной России, вопросами колонизации Сибири. Обстоятельный анализ архивных документов позволил ученому дать целостную характеристику остяцких княжеств XV–XVII вв.: раскрыть их внутреннюю организацию, охарактеризовать связи между различными военно-политическими объединениями, показать воздействие российской политики на туземцев, создать исторические портреты остяцких князей. С. В. Бахрушину впервые удалось воспроизвести историческую картину средневековых остяцких, в том числе восточно-остяцких княжеств (княжество Бардака и владения кодских князей Алачевых на Вахе). По содержательности, полноте привлекаемых архивных и литературных материалов его исследования остаются непревзойденными в вопросах политической истории ургов и самодийцев.

В те же 1930–1940-е гг. начинает развиваться этноисторическое направление, представленное в трудах выпускника исторического факультета Московского университета и аспирантуры Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Б. О. Долгих. В 1926–1927 гг. Долгих работал статистом-регистратором Приполярной переписи. Одной из целей, поставленных исследователем при написании главного труда «Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в.», было преодоление «разрыва между этнографией и историей». Искусное сочетание архивных источников и этнографических материалов позволило автору воссоздать этнодемографическую ситуацию в Сибири в ранний период российской колонизации. Им определено, что выявленная «этнографическим путем» в конце XIX — начале XX в. родоплеменная структура народов Сибири «целиком восходила» к родовым и племенным подразделениям XVII в. В Сургутском уезде Тобольской губернии Б. О. Долгих определил границы выделенных им остяцких (Темличеева/Базьяновская, Салымская, Селиарская, Аслыпская, Юганская, Юганская Подгородная, Бардакова, три Лумпокольских, Ваховская и Васюганская), селькупских (Ларьятская, Тымская, Караконская) и кетских (Сымская) волостей. Кроме этнической принадлежности и числа ясачных плательщиков волостей в материалах по Сургутскому уезду приведены данные о взаимоотношениях остяков и самоедов, ясаке и тамгах [1960: 3, 4, 78–90]. Детально проанализировав родовой состав энцев, тундровых и лесных ненцев, Б. О. Долгих рассмотрел проблемы этногенеза и этнической истории северных самодийцев [1970].

С 1930–1940-х гг. этнографические исследования в Северо-Западной Сибири были во многом переориентированы на проблемы этногенеза. Это связано как с общей тенденцией советской этнографии ставить вопросы происхождения изучаемых народов в качестве базовых, так и с тем обстоятельством, что ведущий исследователь Нижнего



Плетение бисерного украшения.
В. А. Лейкова (Тылчина)



Изготовление сухожильных нитей.
А. Г. Казамкина (Покачева)

Приобья. Блестяще сочетал в своих работах он археологические и этнографические методы. В. Н. Чернецовым и В. И. Мошинской были заложены основы северообской археологии и одновременно этногенетического подхода в этнографии [Чернецов 1927; 1935; 1937; 1939; 1947; 1953; 1957; 1959; Мошинская 1953; 1978; 1979].

В последующие десятилетия историческое (С. В. Бахрушин), этноисторическое (Б. О. Долгих), этногенетическое (В. Н. Чернецов) направления оставались ведущими. С 1950–1960-х гг. начинается системное изучение народов Сибири и постепенно формируются три этнографические школы: ленинградская, московская и томская.

Исследованию одежды народов Сибири посвящены работы выпускницы Ленинградского университета и аспирантуры Института народов Севера Н. Ф. Прытковой [1952; 1971]. В середине 1920–1930-х гг. она изучала язык и этнографию остяков, вела исследовательскую работу, участвовала в составлении словарей и учебных пособий, преподавала хантыйский язык в Институте народов Севера и на северном отделении Института им. А. И. Герцена, работала в составе Казымской культурной базы, в Ханты-Мансийском краеведческом музее и в секторе Сибири Института этнографии АН СССР [1933; 1946; 1949а, б]. В работах Н. Ф. Прытковой детально проанализирована одежда восточных хантов, значительно отличающаяся по материалу и покрою от традиционных костюмов их северных и южных соплеменников и лесных ненцев [1953; 1955].

Значительный вклад в изучение этнической истории и культуры обских угров внесен московской исследовательницей З. П. Соколовой. Ранние ее работы посвящены генезису и типологии жилищ народов Западной Сибири [1957а, б; 1959а, б; 1960а, б; 1963а, б; 1991а, в; 1997а; 1998]. Большой блок ее научных трудов представляют статьи и монографии по социальной организации обских угров. В ракурсе происхождения дуально-фратриальной организации (Пор и Мось) рассматриваются проблемы этногенеза и ранней этнической истории хантов и манси. Развивая идеи В. Н. Чернецова, своеобразии социальной организации обских угров исследовательница видит в длительном сохранении дуального деления и дуальной экзогамии, отсутствии локализованного рода, сосуществовании тотемических генеалогических групп и объединений племенного типа, так называемых «княжеств» [Соколова 1970; 1974; 1976 а, б; 1980; 1983а; 1987; 1991б]. По мнению З. П. Соколовой, в XVIII—XIX вв. у хантов и манси уже не было ни племен, ни племенных объединений [1970; 1971б; 1974; 1976а, б], они объединялись в этнографические и территориальные группы [1990]. Большое внимание она уделяет проблемам выделения на основе учета направлений брачных связей (экзогамной и эндогамной ориентации) различного уровня групп (этнографических и территориальных) обских угров [1973; 1975а, б; 1978; 1979а, б; 1980; 1983б; 1990]. В работах, касающихся этнической истории, определяются общие направления (север и восток), время и причины миграций обских угров с эпохи заселения ими Приобья до этнографической современности [1979а; 1980; 1981; 1982; 1985; 1987; 1990].

Среди васюганско-ваховских и аганских хантов долгое время работали томские этнографы В. М. Кулемзин и Н. В. Лукина. В 1960–1970-х гг. в составе экспедиций Томского университета они регулярно совершали поездки на Вах, Васюган, Юган, Аган, Пим и Тромъеган. По результатам совместных полевых исследований как в соавторстве, так и индивидуально были подготовлены многочисленные монографии и статьи.

Отдельные работы посвящены проблемам этногенеза и этнической истории, выявлению общих черт и особенностей в развитии материальной, социальной и духовной культуры восточных хантов. Среди локальных отличий в религиозных представлениях названы: отсутствие иерархии среди духов воды, существование обрядов, связанных с почитанием Шуки-духа у васюганско-ваховских хантов, ярко выраженный культ лося у васюганцев и его отсутствие у ваховцев, развитые формы культа медведя на Агане, Югане и Пиме. Ссылаясь на исследования археологов, авторы полагают, что в Среднем Приобье «уже в IX в. присутствовали элементы древнехантыйской культуры». Расселение васюганско-ваховских хантов шло с Иртыша через верховья Васюгана, далее на Обь и на Вах, сургутских — с Иртыша, через верховья Югана и далее через Обь на другие притоки, а также из более северных районов Приобья [Лукина 1972б, в; 1976; 1978: 114–120; 1996: 119–122; Лукина, Кулемзин 1976: 232–240].

В статьях об оленеводстве восточных хантов Н. В. Лукина подробно описывает способы и приемы выпаса, формы собственности, производственные навыки, инвентарь, называет характерные признаки оленеводства, приводит любопытные материалы о кличках и холощении оленей, приручении собак, передаче «силы оленя». Если в ранних работах исследовательницы высказывается предположение об относительно позднем (XVII в.) заимствовании хантами оленеводства у лесных ненцев, то в поздних говорится лишь о влиянии ненецкого оленеводства на хантыйское [Лукина 1973; 1979; 1984; 1986а].

Богатейшие полевые и музейные материалы (коллекции ГМЭ, МАЭ, ТГИАМЗ, музеев Новосибирска, Омска, Тарту и Ханты-Мансийского округа) позволили Н. В. Лукиной выявить особенности материальной культуры (средств передвижения, одежды, утвари) восточных хантов, обнаружить истоки многих традиций и проследить пути их трансформации. Автором дан сравнительно-исторический анализ компонентов культуры всех групп восточных хантов, определен комплекс признаков, отличающих их от северных соплеменников, выявлены общехантыйские и общеугорские черты материальной культуры. В частности, исследовательница отмечает, что у восточных хантов в большей мере выражаются северосибирские черты культуры, которые условно можно связать с уральским населением. Характеризуя процесс формирования материальной культуры, Н. В. Лукина показывает разновременные этнокультурные и этногенетические связи восточных хантов с селькупам, кетам, ненцам, тюрками [Лукина 1972а, в; 1985; Лукина, Рындина 1983: 129–150]. Несомненный интерес вызывают статьи о формах почитания собаки и медведя, а также пищевых традициях восточных хантов [Лукина 1983а, б; 1986б, в; 1990; 1991].

Изучением вопросов мировоззрения хантов занимался В. М. Кулемзин. Одна из первых его работ — сообщение о медвежьем празднике у ваховских хантов [1972]. Серия трудов раскрывает особенности хантыйского шаманства [1973а; 1973б; 1974;



Игольник с мешочком для наперстка



Игра-волчок. Лёня Лейков

19766; 1984; 19856]. В публикациях второй половины 1970–1980-х гг. исследованы различные аспекты религиозных представлений восточных хантов [1976а; 1978; 1984] и мировоззренческие пласты традиционных верований обских угров [1985а; 1988; 1993; 1995; 1996]. К работам этого направления можно отнести статьи В. М. Кулемзина в коллективных публикациях «Мир реальный и потусторонний. Очерки культурогенеза народов Западной Сибири» [Очерки 1994] и «Мифология хантов» (серия «Энциклопедия уральских мифологий») [Мифология 2000].

Всестороннему исследованию материальной и духовной культуры отдельных территориальных групп восточных хантов посвящен ряд совместных работ томских этнографов [Кулемзин, Лукина 1977; 1992]. Подроб-



Игрушка-олень и «башмак» на ногу оленя

ный анализ традиционной культуры аганских хантов был дан в статье Н. В. Лукиной, В. М. Кулемзина, Е. М. Титаренко «Ханты р. Аган» [1975]. Работа основана на материалах полевых исследований, проведенных летом 1972 г. Проблемной лабораторией истории, археологии и этнографии Томского университета (руководитель Н. В. Лукина) в поселках Агане, Варьёгане и на стойбищах. В начале статьи авторами дана краткая этнолингвистическая характеристика аганских хантов. Описаны традиционные занятия (охота и рыболовство), более подробно охарактеризовано оленеводство (численность поголовья, способы выпаса, формы собственности на оленей). Значительную часть работы составили исследования орудий труда, средств передвижения, типов поселений, жилищ и хозяйственных построек, домашних ремесел и утвари, одежды и обуви. Авторы обращают внимание на различные варианты и особенности использования вещей (например три способа крепления ножа к мужскому поясу). В статье приведены сведения о семейно-брачных отношениях, в том числе о сохранившемся обычае избегания и обрядах, связанных с рождением и воспитанием детей. Большой интерес представляют описания рациональных (понятие живого и неживого) и иррациональных (почитание грома, солнца и луны) знаний, религиозных представлений (лесные, водяные и домашние духи). В работе подробно обрисованы варианты жертвоприношений, культ медведя (отмечены различия в отношении к медведю у различных фамилий аганских хантов) и лося, запреты, связанные с промысловой деятельностью, а также категории шаманов (*чирта-ку*, *мантье-ку*, *арэхта-ку*), их атрибуты и функции. Отмечена «неразвитость» (отсутствие специального шаманского костюма, обряда освящения бубна, примитивность камлания, ограниченность функций) шаманства аганских хантов в отличие от ваховских хантов, ненцев и эвенков. В конце статьи охарактеризована этническая ситуация (впервые упомянут народ *аХус ях*), дан сравнительный анализ культуры аганских хантов и их соседей (тромьеганских и юганских хантов, лесных ненцев).

Исследованиями истории и культуры самодийских народов долгое время занимались Л. В. Хомич и В. И. Васильев. В обобщающем труде «Ненцы» и последующих работах Л. В. Хомич рассмотрела вопросы социальной организации, материальной и духовной культуры тундровых и лесных ненцев [1966; 1970; 1971; 1974; 1976; 1977; 1979; 1981]. В трудах В. И. Васильева представлена этносоциальная структура тундровых и лесных ненцев, определена роль этнических процессов в складывании брачно-регулирующих систем и формировании различных этнических групп северо-самодийских народностей [1974; 1979; 1980; 1987; 1988].

Многолетние изыскания А. В. Головнёва послужили основой для публикации серии работ, раскрывающих эколого-хозяйственные [1987; 1988а; 1989а, б; 1992б], социальные [1983, 1988б], военно-политические и культово-ритуальные [1985; 1991; 1992а; 1997] аспекты ненецко-угорских контактов. Одна из монографий исследователя посвящена изучению исторической типологии традиционного хозяйства народов Се-

веро-Западной Сибири. На основе классификационных характеристик хозяйственных занятий обских угров и самодийцев автор выделяет хозяйственные комплексы рубежа XIX–XX вв. Осуществить их ретроспекцию позволило выявление факторов внешнего воздействия на хозяйство коренного населения [1993]. В книге «Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров», по словам самого ученого, показан «человек с его традиционной философией жизни». В диалоге с культурами и их носителями очерчивается этнокультурная панорама Северо-Западной Сибири, характеризуются пространство и время, представляются история и мифология ненцев, селькупов и обских угров [1995]. В работе «Кочевники тундры: ненцы и их фольклор» обоснованы взгляды автора на происхождение и этническую историю ненцев, выявлены истоки самобытности и жизнестойкости их культуры [2004].

С началом нефтегазового освоения края связаны первые археологические изыскания в бассейне р. Агана. В 1976 г. Сургутским археологическим отрядом Томского государственного университета (ТГУ) под руководством Е. А. Васильева обследовалось верхнее течение реки от озера Менсавэмтора до Новоаганска. Выявлено три археологических памятника: городище Аганское, стоянка Аганская старица I, поселение Аганская старица II. Через два года Нижнеобским археологическим отрядом того же университета работы в регионе были продолжены, в частности, осмотрен участок реки между Новоаганском и пос. Аганом и обнаружено два памятника: Аганское и Покачевское поселения [Васильев 1977; 1979]. В целом разведки второй половины 1970-х гг. дали незначительные результаты, на основе чего был сделан вывод о скудности археологического наследия Аганского бассейна. Во многом ввиду такого необоснованного заключения археологические изыскания на этой территории не носили столь интенсивного характера, как, например, изучение памятников в районе Сургута (Барсова Гора, Сайгатинское урочище, Ермаково и т. д.).

В начале 1990-х гг. археологические исследования на Агане возобновились. В 1992 г. по заданию Мегионского историко-этнографического музея археологической экспедицией Тобольского педагогического института (ТППИ) была изучена территория среднего течения реки, от г. Радужного до пос. Агана. Выявлено 29 памятников, на пяти из них проведены раскопки. Недостаточный опыт работы в таежной зоне севера Западной Сибири не позволил исследователям обнаружить памятники ранних эпох, ими были зафиксированы только хорошо выраженные на поверхности объекты, относящиеся к эпохе раннего железа и Средневековью. Исходя из полученных результатов они заключили, что, по всей видимости, «в более ранние эпохи эта территория представляла собой громадную акваторию, которая начала заселяться относительно поздно — после образования современного рельефа. Поиск ранних памятников в этом районе нецелесообразен» [Глушков 1992].

Выводы тобольских археологов были опровергнуты в том же 1992 г. в ходе разведочных работ на правых притоках р. Агана, проведенных Когалымским отрядом Хан-

ты-Мансийской археологической экспедиции Уральского государственного университета (УрГУ) под руководством Л. Л. Косинской. В верхнем течении р. Ватьёгана было открыто восемь археологических памятников, самые ранние из которых датированы эпохой неолита [Косинская 1993].

С середины 1990-х гг. археологические исследования Аганского бассейна приобрели систематический характер. В 1995–1996 гг. экспедицией предприятия «АВ КОМ» Свердловского областного отделения Российского фонда культуры было предпринято широкомасштабное обследование месторождений АОТ «ЛУКойл-Лангепаснефтегаз». В среднем и нижнем течении реки на участках Покачевского, Северо-Покачевского, Ласьеганского, Урьевского, Ключевого, Нонгъёганского, Кечимовского и Нивагальского месторождений было зафиксировано 59 историко-культурных объектов: 11 этнографических и 48 археологических, в том числе 30 селищ, 13 городищ, 2 могильника и 3 ямы-ловушки [Карачаров 1996; Бессмертных 1996а, б; Бессмертных, Карачаров 1996]. Выявленные памятники охватывали период от эпохи камня до Средневековья. В 1999 г. группой НПЦ «Наследие» Ханты-Мансийского автономного округа под руководством А. Н. Кондрашёва проводились экспертные работы в нижнем течении р. Егурьях, в районе пгт. Новоаганска. Открыто 4 селища и 3 городища [Кондрашёв 2000].

В 2000 г. экспедицией Центра историко-культурного наследия Нефтеюганского района была осуществлена ревизия территорий Северо-Покачевского, Нивагальского и Кечимовского нефтяных месторождений. Работы проводились в бассейнах рек Ватьёгана, Нангъёгана, Ортъягуна, Коттымъёгана. Открыто 18 ранее неизвестных археологических объектов, включая 13 селищ, 1 местонахождение, 2 системы ям-ловушек и 2 группы впадин [Карачаров 2001б]. После дополнительного изучения селища Туглунъёган 2 были получены материалы, которые позволили датировать памятник эпохой мезолита (серединой VII тыс. до н.э.). В сентябре 2000 г. в целях выявления объектов историко-культурного наследия на Агане были обследованы место-



Обычай «избегания».
А. А. Сардакова (Айпина)

рождения, разрабатываемые ТПП «Покачевнефтегаз». Экспедицией под руководством К. Г. Карачарова найдено 18 объектов, на четырех ранее известных археологических памятниках проведены раскопки. В составе экспедиции работала этнограф О. Дрянкова, чьи полевые материалы вошли в общий отчет [Карачаров 2001б].

К большому сожалению, этнографические исследования на р. Агане в конце прошлого столетия не носили столь масштабного характера. Нам известно о работе в августе-сентябре 1988 г. под Сургутом и в Нижневартовском районе экспедиции Государственного музея этнографии (ГМЭ) в составе И. А. Карапетовой и К. Ю. Соловьевой. В июле-августе 1989 г. в с. Варьёгане проводились этнографические исследования Ханты-Мансийским отрядом Северной экспедиции Института этнологии и антропологии РАН (ИЭА) в составе З. П. Соколовой и Е. А. Пивневой. По итогам работы последней экспедиции была опубликована небольшая статья, характеризующая особенности антропониимии, хозяйственного цикла и календаря аганских ненцев [1993].

В то же время в конце прошлого — начале нынешнего столетия была опубликована серия работ российских этнографов, освещающих различные аспекты этнической истории, материальной и духовной культуры обских угров и самодийцев. Среди них следует отметить работы А. В. Бауло и И. Н. Гемуева [Бауло 2002, 2004а, б; Гемуев 1990; Гемуев, Бауло 1999, 2001], А. П. Зенько [1995; 1997], М. А. Зенько [2001], И. А. Карапетовой [1986; 1987; 1990; 2000; 2001], Е. П. Мартыновой [1990; 1991а, б, 1995; 1998], Е. В. Переваловой [1988; 1991; 2001, 2004б], О. М. Рындиной [Очерки 1995], Е. Г. Фёдоровой [1994; 1996; 1998; 1999; 2000]. Безусловно, большое значение для изучения угорской культуры, и прежде всего восточных хантов, имеют издания томскими этнографами сборников фольклора и орнаментов: «Легенды и сказки хантов» [1973], «Материалы по фольклору хантов» [Кулемзин, Лукина 1978], «Альбом хантыйских орнаментов» [1979], «Мифы, предания, сказки хантов и манси» [1990]. Вышло в свет несколько научно-популярных изданий по истории и культуре коренного населения р. Агана: сборник статей «Нижневартовский район. Страницы истории» [1998], путевые очерки Н. Зинченко «Легенды и были Агана» [1999], полевой дневник «Легенды и были Деревянной речки», подготовленный по результатам эколого-этнографической экспедиции Историко-культурного центра г. Мегиона (руководитель В. И. Сподина) [1999], сборник материалов фольклорно-этнографической экспедиции «Путем хозяйки Агана» (авторы-составители О. Г. Корниенко и Ю. К. Айваседа) [1999]. Бесспорно, кладезем народных знаний и традиций стали книги хантыйского писателя Еремея Даниловича Айпина [1986; 1990а, б; 1993; 1998; 2002] и философско-поэтические произведения Юрия Кылевича Вэлла (Айваседа) [1991; 2000; 2004]. Собранный в ходе многолетних экспедиционных исследований на р. Агане богатейший этнографический материал стал основой для подготовки монографии В. И. Сподиной «Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района» [2001].

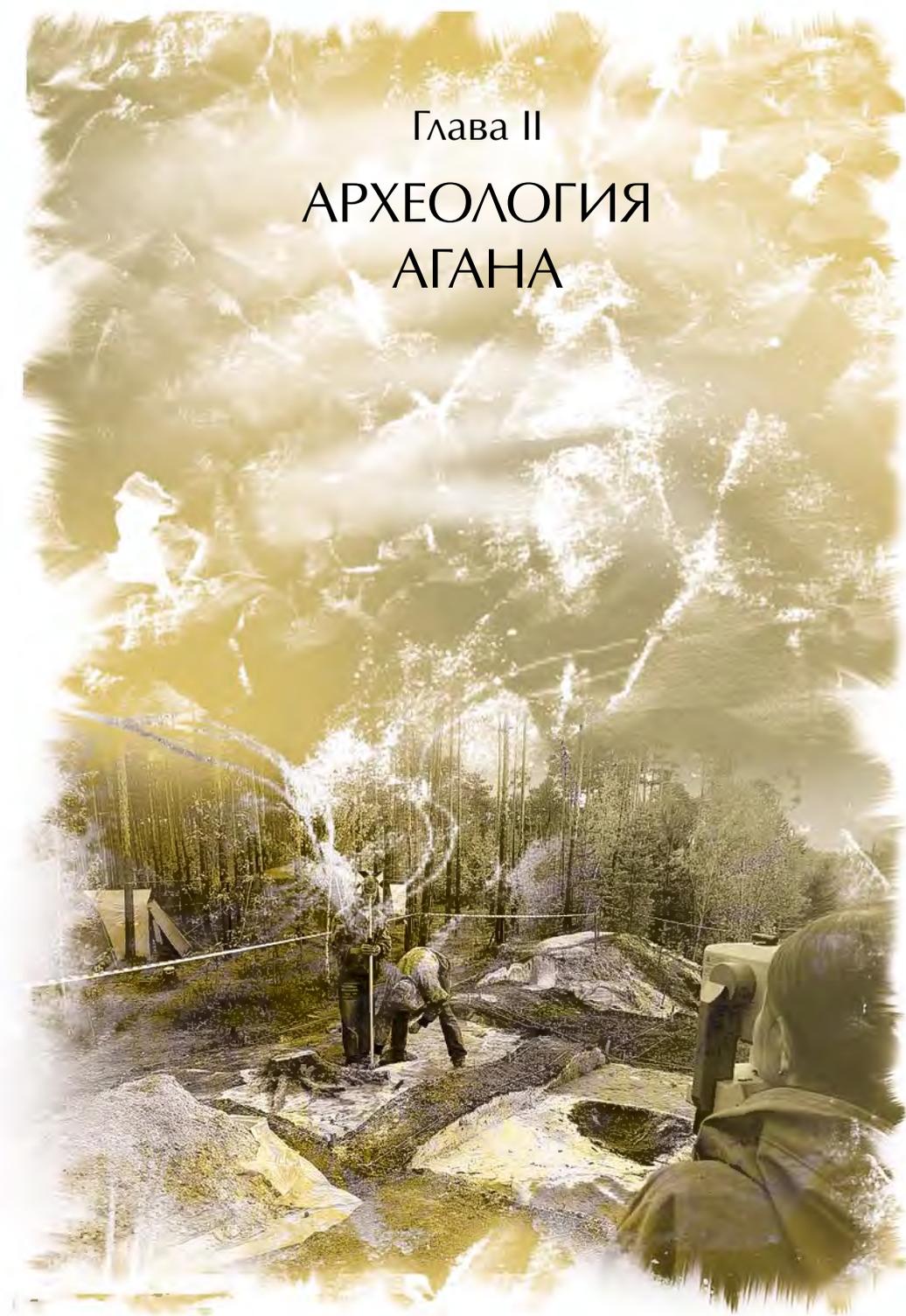


В шубе-саке, подбитом шкурками глухаря.
Лидия Васильевна Плигина (Айваседа)

Как упоминалось во введении, с 2001 г. по инициативе Комитета по культуре и кино администрации Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа — Югры начались археологические и этнографические изыскания по программе «Выявление, сохранение и популяризация объектов историко-культурного наследия на территории Нижневартовского района» [Карачаров 2001а, 2003, 2004, 2005; Перевалова 2002; 2003, 2004а; Сидорова 2003]. Одновременно велись работы по сохранению объектов историко-культурного наследия в зонах хозяйственной деятельности предприятий нефтегазового комплекса [Карачаров 2001б, 2006; Мызников 2004, 2005; Арефьев, Герасименко 2005; Коростелёва 2005; Носкова 2005а, б]. В ходе археологических экспедиций 2001–2006 гг. был обследован бассейн р. Агана: открыто и документировано 118 археологических и этноархеологических объектов, на памятниках Старые Покачи 5, Нёх-урий 1 и 3, Агрньёган 1 проведены раскопки. Всего к 2006 г. было выявлено около 380 археологических объектов. Отметим, что в действительности их значительно больше. Например, только в районе г. Покачи известен крупный комплекс археологических памятников, состоящий из нескольких десятков городищ и огромного числа неукрепленных построек, детальное изучение и фиксация которых еще только предстоит.

Этнографические исследования по программе включали не только сбор информации по истории и традиционной культуре аганских хантов и лесных ненцев, но и обследование сохранности культовых памятников. По результатам экспедиционных работ при поддержке Департамента культуры и искусств Ханты-Мансийского автономного округа — Югры было подготовлено «Обоснование создания историко-культурного заповедника «Эвут рап» в среднем течении реки Агана». Исходя из видения культовых объектов как устойчивых факторов сохранения культурной самобытности этноса было предложено включить самый крупный из сохранившихся культово-ритуальных ансамблей Эвут (Эвэт) рап в реестр памятников историко-культурного наследия. Дополнительным обоснованием создания заповедника послужило наличие на этой территории комплекса археологических памятников, датируемых от эпохи камня до позднего Средневековья, исчезающих памятников материальной (жилые и хозяйственные постройки) и духовной (культовые сооружения) культуры. Немаловажное значение при выделении особо охраняемой зоны имела необходимость сохранения этнокультурного ландшафта и территории компактного проживания коренного населения, ведущего традиционное хозяйство. Летом 2006 г. было проведено экологическое зонирование территории проектируемого заповедника.

Глава II
АРХЕОЛОГИЯ
АГАНА



Каменный век

В настоящее время сложно ответить на вопрос, когда появился человек на реке Агане? В мифологических сказаниях народов севера Западной Сибири создание земли и человека связано с деяниями верховного бога. Одна из версий хантыйского мифа повествует о том, что *Нуми-Торэм (Торум)* послал за землей маленькую птицу-лули. Нырнув в пучину безбрежного моря-океана, через семь дней она принесла в клюве крупицу ила. Из крупы выросла суша, на ней появились растения и животные. То было «сказочное время», когда боги и древние люди жили вместе. Огненный потоп *чек-най*, насланный разгневанным небесным богом на землю за людские прегрешения, уничтожил почти все живое. Между тем «большая вода», ставшая своеобразным концом света, дала начало новой эпохе — «кукольному (человеческому) веку». Спасаясь от беспощадной стихии, люди строили плоты: «кто из лиственничных бревен, кто из жердей, с привязанными к ним глиняными горшками». Разнесенные водными потоками плоты причаливали к высоким местам. Когда вода ушла, оставшиеся в живых люди расселились по всему Приобью.

Удивительно, но мифы о сотворении земли и великом потопе перекликаются с гипотезой о существовании в эпоху плейстоцена (около 2 млн — 10–12 тыс. лет назад) практически на всей территории Западно-Сибирской равнины огромного запертого ледниками пресноводного моря, называемого геологами Мансийским. До недавнего времени господствовало мнение, что оно просуществовало вплоть до современной геологической эпохи — голоцена (10–12 тыс. лет назад). Вместе с тем находки костей мамонта, шерстистого носорога и других плейстоценовых животных свидетельствуют, что если море и существовало, то все равно значительные участки оставались сухими довольно продолжительное время. Если природно-климатические условия подходили для обитания животных, в том числе и очень крупных, то здесь мог жить и человек. Возраст костей «мамонтовой фауны», найденных в Среднем и Нижнем Приобье, не превышает 20–25 тыс. лет, и человек вряд ли мог появиться раньше.

Однако обнаружить археологические памятники древнекаменного века непросто. Обычно они перекрыты толщей более поздних отложений песка и глины и нередко расположены ниже уровня воды. Ближайший объект, где были найдены остатки палеолитического культурного слоя, — это стоянка Могочино 1, расположенная на р. Оби, в 400–450 км к юго-востоку от Агана (Томская область). Она была открыта в 1972 г. геологом В. И. Евтушенко [Петрин 1986: 13]. Слой с находками располагался под наносами толщиной более 25 м. Установлено, что люди, оставившие эту стоянку, жили приблизительно 16 тыс. лет назад.

Если об обитании человека в бассейне Агана в палеолите пока нет никаких свидетельств, то для следующего периода каменного века — эпохи мезолита — такие

материалы имеются. К северу от г. Покачи на правом берегу р. Ватъёгана на невысокой болотной гриве обнаружено селище Туглунъёган 2. Из впадины, оставшейся на месте древней постройки, были взяты образцы угля от сгоревших деревянных конструкций. Для них с помощью радиоуглеродного метода была получена дата 7095 ± 180 лет от наших дней, что соответствует концу VII — началу VI тыс. до н.э. Пока это самый древний из выявленных памятников на Среднеобской низменности с датировкой, подтвержденной абсолютным методом.

Начало эпохи мезолита совпадает с окончанием последнего материкового оледенения и началом современной геологической эпохи — голоцена. В этот период формируются современные ландшафтные зоны и климат. Примерно 8 тыс. лет назад наступило время климатического оптимума, когда среднегодовые температуры были на 2–4°C выше нынешних, а количество осадков — на 40% больше. При таких условиях началось активное заболачивание территории и образование болотных систем, рост которых продолжается и сегодня. Вероятно, именно с этими процессами связаны трудности выявления памятников эпохи мезолита. Прирост торфа за прошедшие тысячелетия составил метры, и многие древние памятники, находившиеся некогда на берегах рек, озер и других водоемов, могли оказаться погребенными под его толщей.

Общей чертой мезолитических памятников считается отсутствие керамической посуды, преобладание микролитической техники в изготовлении каменных орудий. Крупные орудия (ножи, кинжалы, наконечники копий) были составными: края деревянных или костяных основ оформлялись небольшими каменными пластинками с острым режущим краем. Считается, что именно в мезолите был изобретен лук.

Заключительные периоды каменного века — неолит и энеолит — характеризуются появлением и широким распространением керамической посуды. Для археологов керамика является определяющим элементом при выделении культур этих периодов, поскольку при дефиците каменного сырья микролитическая техника изготовления орудий в Западной Сибири сохранялась долго. Вместе с тем в каменной индустрии широко применялась техника пиления, сверления, шлифования, совершенства достигла техника отжимной ретуши.

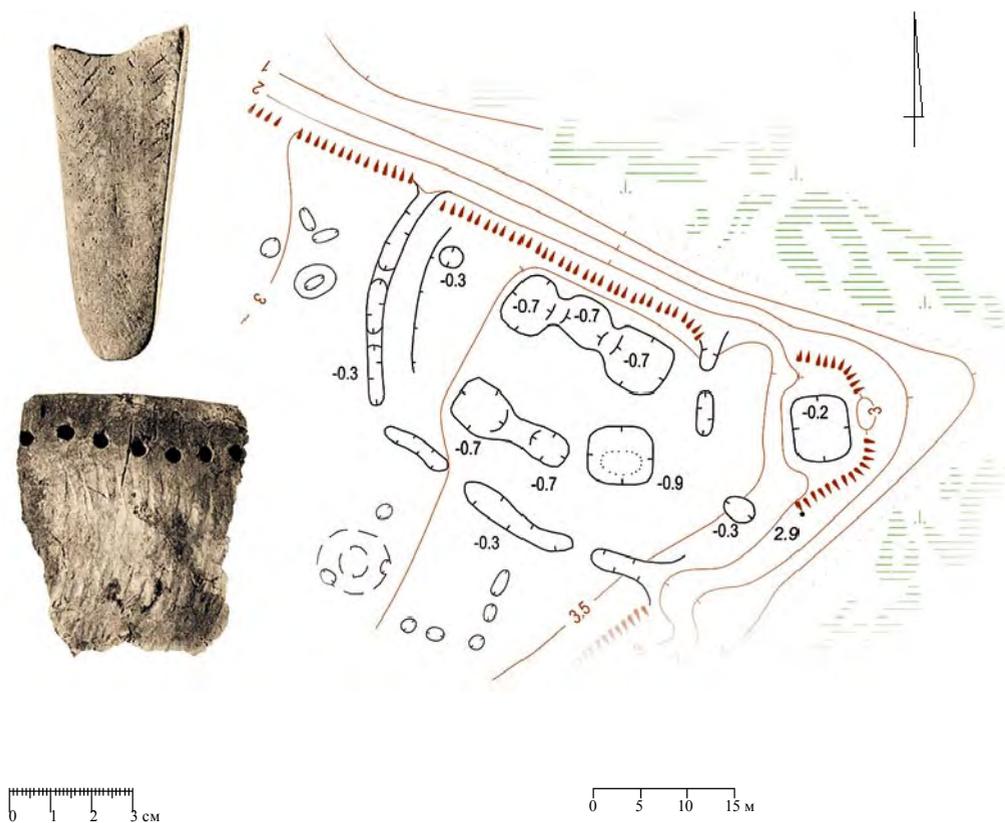
В неолите и энеолите климат был более теплым, чем в наши дни, что благоприятствовало росту численности населения. Неслучайно количество известных археологических памятников этого времени на Среднеобской низменности значительно превосходит количество памятников предыдущих периодов.

Деление эпохи позднего камня на неолит и энеолит условно, поскольку металлических изделий на памятниках, относимых исследователями к медно-каменному веку на территории Западной Сибири, еще не найдено. Только некоторое сходство западносибирских археологических культур этого периода с южноуральскими позволяет исследователям рассматривать таежные районы Сибири как далекую пери-

ферию металлургического очага, который сложился на Южном Урале в конце IV — третьей четверти III тыс. до н.э. Условность такого деления связана еще и с тем, что археологические датировки, основанные на сравнительно-типологическом методе, не совпадают с датировками радиоуглеродным методом. Анализ полученных данных показал устойчивое отклонение радиоуглеродных дат в сторону удревления [Косинцев, Бобковская 2004]. Некоторые археологические культуры или памятники, датируемые сравнительно-типологическим методом эпохой энеолита, при абсолютной датировке «проваливаются» в неолит.

Материалы эпохи позднего камня обнаружены на таких памятниках аганского бассейна, как селища Энтль-Пеу, Пуралньёган 1, Нёх-урий 1–3, Имньёган 2.2, городище Имньёган 2.1, а также могильник на территории городища Старые Покачи 5. Следует подчеркнуть, что этих памятников наверняка больше, однако классификация материалов рассматриваемого периода для Агана еще не разработана и их идентификация наталкивается на значительные трудности.

Конец каменного века на севере Западной Сибири ознаменовался всплеском в



Глиняный орнаментированный абразив и фрагмент сосуда. Городище Имньёган 2.1. Неолит – энеолит

План городища Имньёган 2.1. Неолит – энеолит

развитии культуры. Считается, что именно в это время кроме керамической посуды появляется ткачество и сетевое рыболовство. Апофеозом стало строительство укреплений. Открытие крепостей каменного века в Среднем и Нижнем Приобье стало действительно революционным. Первым было исследовано городище Амня I в бассейне р. Казыма [Морозов, Стефанов 1993]. В 1995 г. подобное городище было найдено и на Агане, недалеко от г. Покачи. Оно получило название Имньёган 2.1. Городище расположено на мысе, отделенном рвом от остальной части террасы. Оконечность мыса занимает крупная впадина, отделенная цепочкой канавок. На остальной части расположено два ряда впадин, оставшихся от построек меньшего размера. Шурфовка и зачистка обнажений позволили установить, что полы углубленных построек были посыпаны охрой, которая активно использовалась при домостроении и в погребальном обряде практически всеми населявшими Евразию народами. На памятнике были найдены также фрагменты керамической посуды и глиняный шлифовальник.



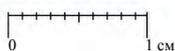
Фрагмент сосуда.
Городище Имньёган 2.1.
Неолит – энеолит

В настоящее время в таежной зоне Западной Сибири известно несколько городищ каменного века. Интересно отметить, что укрепления появились если не одновременно, то ненамного позже, чем таковые на территории Украины и Молдавии (например археологическая культура Триполье-Кукутени), Кавказа и Средней Азии. Ранее считалось, что подобные явления характерны только для обществ с производящим хозяйством (земледелием и скотоводством) и сложной социальной структурой в зонах с высокой плотностью населения. Ученые полагали, что в эпоху камня в таежной зоне между коллективами, занимавшимися охотой, рыбной ловлей и собирательством, не могли возникать крупные конфликты, которые бы вынуждали людей строить крепости. Главный аргумент — возведение и содержание укреплений — требует значительных трудозатрат и подразумевает достаточно высокую социальную организацию общества.

Кто или что могло заставить охотников и рыболовов каменного века строить укрепления? Что и от кого нужно было защищать? И, наконец, почему, неожиданно возникнув, этот феномен просуществовал сравнительно недолго? Традиция строительства укрепленных поселений исчезает в эпоху бронзы и вновь появляется на севере Западной Сибири лишь спустя два тысячелетия, в раннем железном веке. Все эти вопросы еще ждут ответа.

При раскопках средневекового городища Старые Покачи 5 под слоями, оставшимися от укрепления, было обнаружено семь энеолитических погребений. Из выявлен-

ных на севере Западной Сибири могильников каменного века это самый крупный погребальный комплекс. Шесть погребений были датированы с помощью радиоуглеродного метода, что позволило с уверенностью отнести памятник к середине III тыс. до н.э., то есть к переходному периоду от неолита к энеолиту. При раскопках почти все могильные ямы хорошо выделялись по заполнявшей их ярко-красной с малиновым оттенком охре. Судя по останкам, умершие укладывались головой в северном направлении. Ямы копались на небольшую глубину, лишь с тем, чтобы скрыть тело. С могильником связаны многочисленные каменные и костяные изделия: бусы, каплевидные подвески, заготовки орудий, ножевидные пластины, наконечники стрел, топоры.

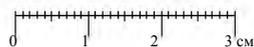


Обломок каменного наконечника стрелы, выполненного в технике покрывающей ретуши



Каменные шлифованные наконечники стрел

Каменный шлифованный топор



Каменные подвески.
Могильник Старые Покачи 5.1.
Энеолит — сер. III тыс. до н.э.



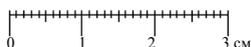
Погребения 3 и 5 энеолитического могильника



Погребение 5 энеолитического могильника.
Городище Старые Покачи 5.1. Энеолит — сер. III тыс. до н.э.

Эпоха бронзы

Атлымская археологическая культура (конец II — начало III тыс. до н.э.). Охватывает лесную зону Западной Сибири. Для нее характерны плоскостонные керамические сосуды с выгнутым венчиком. Как правило, сосуды полностью орнаментированы и имеют несколько линий глубоких округлых наколов. Декор обычно состоит из орнаментальных полос, выполненных оттисками штампа в виде косого креста и мелкой волны. В орнаменте часто включены взаимопроникающие треугольники, меандры и другие сложные фигуры.



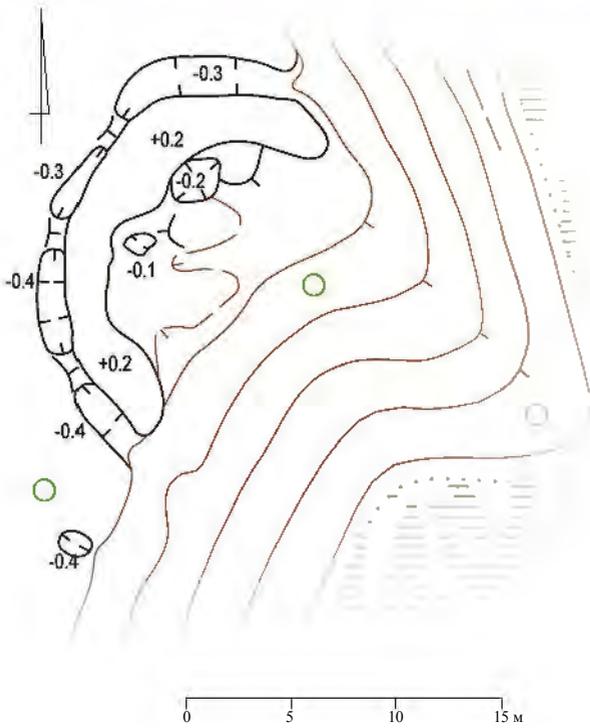
Бронзовые фигурные отливки.
Селище Мохтикьёган 8.
Бронзовый век, атлымская
археологическая культура

Во II тыс. до н.э. в таежной зоне Западной Сибири появляются изделия из меди и бронзы. Собственные источники сырья отсутствовали, металл поступал с сопредельных территорий. Анализ нескольких образцов металла позволил отнести их происхождение к Алтаю. Однако металл мог также поступать с Урала и с территории современного Казахстана. Скорее всего, в Сибирь привозились готовые металлические изделия. На месте сформировалась вторичная металлообработка — металлический лом, вышедшие из употребления и сломанные предметы, переплавлялись в новые.

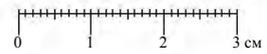
Эпоха бронзы остается одним из самых слабо изученных периодов древности на Агане. Памятники этого времени раскопками не изучались. Лишь незначительное количество фрагментов сосудов происходят из сборов разведочных экспедиций с селищ Нивагальское 28.4, Имньёган 2.3, Покачевское, Мохтикьёган 8, городища Усть-Ваньёган 3, а также из нижних слоев раскопанного городища раннего железного века Мохтикьёган 5.

Считается, что для завершения эпохи бронзы характерно распространение укреплений в виде больших домов с усиленной внешней стеной, выполнявшей роль оборонительной [Борзунов 1999: 9]. Однако на территории Средней Оби нет раскопанных городищ, однозначно отнесенных к этому периоду, а разведочные материалы не позволяют сделать такие выводы без большой доли сомнения.

На правобережье р. Ваньёгана, недалеко от впадения в Аган, было найдено городище, названное Усть-Ваньёган 3. Оно расположено в глубине террасы, на краю лога, на небольшом мысе. С течением времени мыс сильно осыпался, и сохранилась только часть площадки городища. Она имеет неправильную, близкую к сегменту, форму площадью около 150 кв. м. Скорее всего, укрепление в плане имело округлую или овальную форму и представляло собой постройку площадью около



Городище Усть-Ваньёган 3. Бронзовый век



Фрагмент сосуда.
Городище Усть-Ваньёган 3.
Бронзовый век

250 кв. м. Она была отделена от остальной части террасы прерывистым рвом шириной 1,0–3,0 м, глубиной 0,3–0,4 м. На городище было найдено несколько фрагментов керамики. Один из них орнаментирован рядами вертикальных и наклонных оттисков узкого вытянутого штампа. Такой декор характерен для сосудов атлымской археологической культуры периода поздней бронзы.

Кроме городища Усть-Ваньёган 3 на Средней Оби известны еще 3 городища, с которых были получены материалы атлымской культуры: Соровское 11 (Соровское озеро, бассейн р. Салыма), Старый Аган 1 и Старый Аган 6 (р. Обь, близ г. Сургута). Они также имеют округлую форму и размеры от 250 до 300 кв. м. Таким образом, сходство памятников по ряду признаков позволяет предполагать, что они близки в культурно-хронологическом отношении и могут быть отнесены к заключительному периоду эпохи бронзы.



Фрагменты сосудов.
Городище Мохтикьёган 5.
Бронзовый век, атлымская
археологическая культура



Фрагмент сосуда. Селище Мохтикьёган 8.
Бронзовый век, атлымская археологическая культура



Селище Мохтикъган 8
Бронзовый век

Ранний железный век

Белоярская археологическая культура (VII–IV вв. до н.э.). Охватывает территорию Средней Оби. Для нее характерна круглодонная слабопрофилированная посуда. По венчику и тулову сосудов обычно нанесено 2–4 ряда глубоких наколов, верхняя часть декорирована штампами в виде мелкой волны или гребенки.

Кулайская археологическая культура (III в. до н.э. — III в. н.э.). Охватывает лесную зону Западной Сибири. Керамические сосуды имеют форму круглодонных чаш, нередко имеющих полую ножку. В орнаментации преобладают оттиски гребенчатого и S-видного штампа.

Знакомство с металлургией железа в I тыс. до н.э. имело большое значение для развития культур Западной Сибири. Железная руда распространена практически повсеместно, поэтому производство изделий из железа оказалась гораздо доступнее. Для многих народов именно железо стало первым по настоящему освоенным металлом. Это дало мощный стимул росту производства и ускорило развитие древних обществ.

Переход к раннему железному веку на Средней Оби связывается с памятниками белоярской археологической культуры, сформировавшейся предположительно в VIII–VII вв. до н.э. Изделий из железа на западносибирских памятниках этого периода пока не обнаружено, весьма вероятно, что знакомство с черной металлургией произошло несколько позже. Керамическая посуда, особенно на самых ранних памятниках этого периода, близка к керамике предшествующей эпохи, распространенной на Средней Оби. Исходя из этого некоторые исследователи склонны относить белоярскую культуру к периоду поздней бронзы [Чемякин, Карачаров 2002: 35–37].



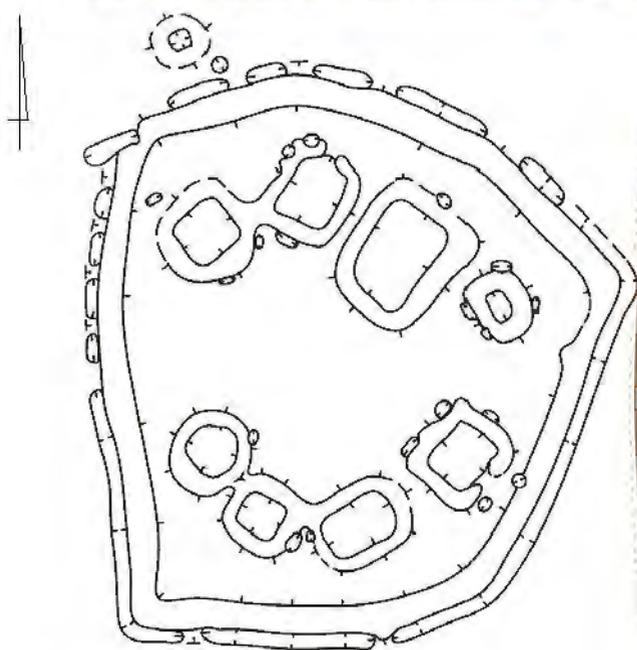
Фрагменты сосуда. Селище Мохтикьёган 4.
VI–V вв. до н.э., белоярская археологическая культура

На позднем этапе развития белоярской культуры возрождаются укрепленные поселения, аналогичные городищам каменного века. В настоящее время число известных «белоярских» городищ не превышает полутора десятка, что связано прежде всего со слабой степенью изученности. На Агане к белоярской археологической культуре пока не удается достоверно отнести ни одно из обнаруженных городищ. Лишь на городище Нивагальское 27 среди материалов более позднего времени были найдены фрагменты «белоярской» посуды. Однако многослойность памятника не позволяет исключать связь остатков укреплений с более поздними горизонтами. Материалы белоярской археологической культуры обнаружены также на селищах Нивагальское 28.1 и 30, Мохтикъяун 1, Малый Нангъёган 3 и Мохтикъёган 4. Радиоуглеродное исследование двух образцов угля с селища Мохтикъёган 4 дало даты 2440 ± 60 лет и 2400 ± 120 лет, что соответствует VI–V вв. до н.э. и позволяет соотносить их с найденными на памятнике фрагментами «белоярской» посуды.

Распространение железа в регионе совпало со значительными культурными изменениями — появлением памятников, выделенных в кулайскую археологическую культуру. Памятников кулайского времени на территории Среднего Приобья известно больше, чем объектов любой другой эпохи. В бассейне Агана такие материалы получены не менее чем с 15 поселенческих объектов, представляющих весь период существования данного культурного явления. По мнению томского археолога Л. А. Чиндиной, кулайская археологическая культура датируется периодом более чем в 1000 лет (VI в. до н.э. — V в. н.э.) и делится на васюганский и саровский этапы [1984: 112–124]. Екатеринбургский исследователь Ю. П. Чемякин, опираясь на материалы Сургутской низины, предположил, что памятники кулайской культуры появляются не ранее IV в. до н.э. и приблизительно в III–IV вв. н.э. сменяются памятниками карымской археологической культуры [Чемякин, Карачаров 2002: 40].



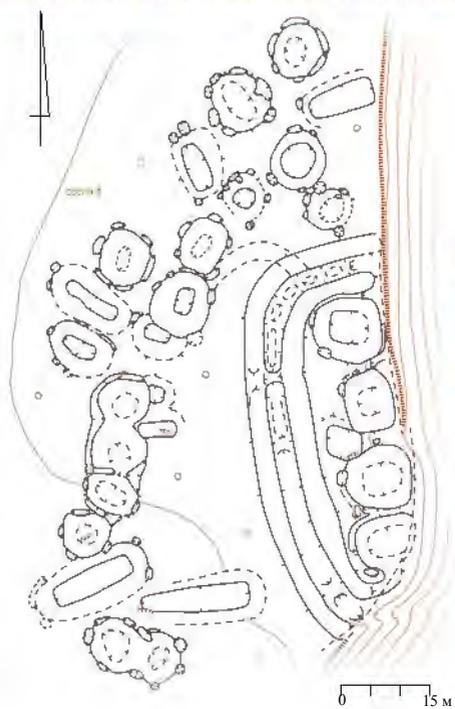
Бронзовый идол.
Селище Мохтикъёган 4.
Ранний железный век



Городище Айпино 3.
Ранний железный век.



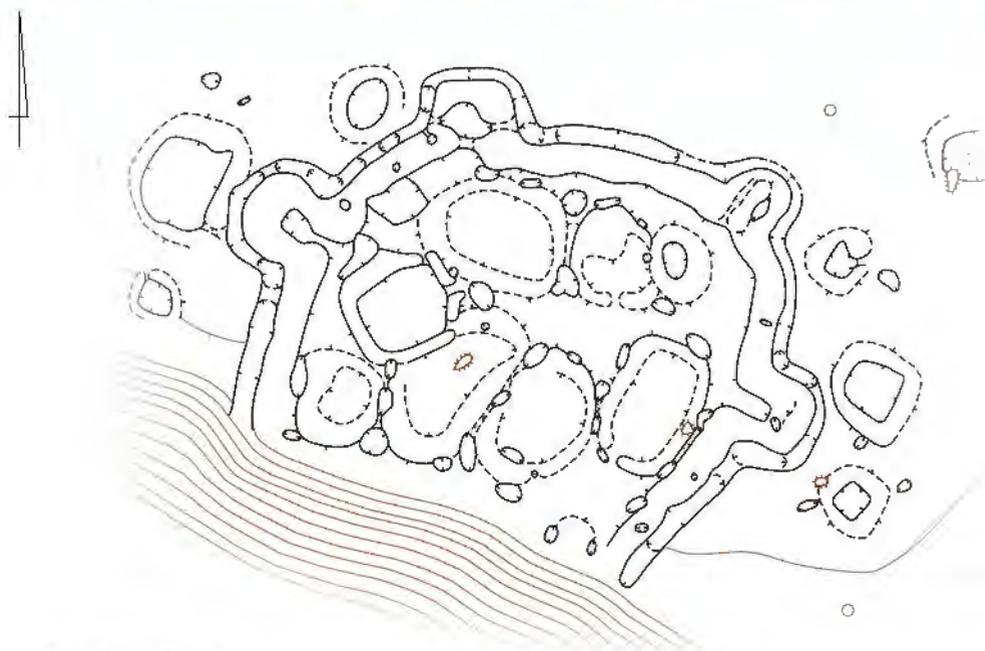
Фрагменты трехлопастного наконечника
стрелы и бронзовой бляхи
Селище Мохтикъёган 4.
Ранний железный век



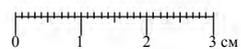
Селище Старые Покачи 7
и городище Старые Покачи 8.
Ранний железный век



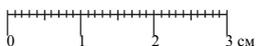
Тигель для плавки бронзы.
Селище Мохтикъёган 4.
Ранний железный век



Городище Мохтикъган 6.
Ранний железный век



Фрагменты сосудов.
Селище Мохтикъёган 4.
III в. до н.э., васюганский этап кулайской археологической культуры



Бронзовые идолы.
Городище Старые Покачи 5.
Ранний железный век

В 2005 г. на расположенных рядом селище Мохтикьёган 4 и городище Мохтикьёган 5 уральскими археологами С. А. Мызниковым и А. А. Герасименко были проведены раскопки. Оба памятника содержали материалы различных культурно-хронологических периодов, но основной комплекс был представлен древностями кулайской археологической культуры. Керамика с обоих памятников оказалась практически идентичной [Герасименко 2005; Мызников 2006]. По типологии, предложенной Л. А. Чиндиной, она соответствует 5-й и 6-й группам васюганского этапа кулайской археологической культуры [1984: 112–124]. В серии из десяти радиоуглеродных дат с городища Мохтикьёган 5 пять уложились в диапазон 2250–2285 лет от наших дней (III в. до н.э.). На селище Мохтикьёган 4 кроме фрагментов сосудов были обнаружены тигель для плавки бронзы, бракованная отливка наконечника стрелы, круглая литая бляха и бронзовое антропоморфное изображение — идол.

В раннем железном веке обычным явлением становятся укрепления. На сегодняшний день на Агане выделяются, по меньшей мере, три разновидности городищ. Городища первого типа располагаются на некотором удалении от края террасы и имеют кольцевую систему обороны — ров и вал, опоясывающие площадку. К этому типу относятся городища Айпино 3 и Синкипухут 2. Для второго типа городищ характерно расположение на краях террас, склоны которых ограничивают площадку, заменяя собой ров, а иногда и вал. Такая система обороны прослеживается на городищах Старые Покачи 2, 3 и 7, Мохтикьёган 5, Нивагальское 10 и 22. Третий тип городищ можно условно считать производным от второго, их оборона имела такую же систему, но дополненную по углам двумя–четырьмя прямоугольными выступами, вероятно, свидетельствующими о существовании оборонительных сооружений типа бастионов, рavelинов или башен. Яркие примеры таких памятников — городища Мохтикьёган 6 и 10, Кочетьёган 5, Нивагальское 17. В целом для укреплений раннего железного века характерны

неглубокие рвы и невысокие валы; строгой закономерности в размещении построек на площадках городищ, как правило, не наблюдается. В отличие от предшествующих периодов в раннем железном веке традиция строительства укреплений становится неотъемлемым элементом культуры населения Агана, получая свое развитие в Средневековье.

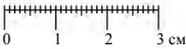
В раннем железном веке отмечается разнообразие в домостроении. Наряду с постройками со слабо углубленным котлованом на поселенческих комплексах встречены остатки неуглубленных каркасных построек в виде округлых и овальных площадок с обваловкой, окруженных ямами. Обнаружены также остатки очень легких построек типа современных чумов, от которых хорошо фиксируются только следы долговременных открытых очагов, как, например, на селище Имнѣган 2.3.

В таежной зоне Западной Сибири выявлен ряд культовых комплексов эпохи раннего железа. При раскопках средневекового городища Старые Покачи 5 были найдены три бронзовые личины явно культового характера. По стилю и технике отливки изделия отнесены к «кулайскому» времени. Возможно, задолго до постройки городища на высоком мысе коренной террасы располагалось святилище.



Очаг на месте легкого сооружения типа чума.
Селище Имнѣган 2.3. Ранний железный век

От железного века к Средневековью



Бронзовая антропоморфная
личина с оттиском
зооморфной бляхи.
Могильник Агрнъёган 1.
I–IV вв. н.э.

На Евразийском континенте переход от раннего железного века к Средневековью связывается с качественными сдвигами в политической и социальной сфере, упадком цивилизаций поздней древности и развитием феодальных государств. Конечно, этот переход не был столь выражен среди народов «окраин ойкумены», однако ветер перемен коснулся и их. По мнению многих исследователей, на территории Западной Сибири ранний железный век завершился в первой половине I тыс. н.э. Переход к Средневековью связывается с исчезновением комплексов кулайской археологической культуры и появлением круга раннесредневековых культур: карымской, рёлкинской и зеленогорской.

Самым ярким памятником переходного периода (I–IV вв. н.э.) на Агане является могильник Агрнъёган 1, обнаруженный в окрестностях г. Радужного. В 2003 г. директором Эколого-этнографического музея г. Радужного Р. А. Тюриным была приобретена коллекция из 120 пред-



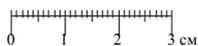
Могильник Агрнъёган 1.
I–IV вв. н.э.

метов. В нее входили бронзовые изделия с зооморфным, антропоморфным и геометрическим декором — различные бляшки, фрагменты ножен, рукояти кинжалов, обломки котла и чаши, наконечник стрелы. Железные орудия представлены втульчатым топором, обломками наконечника копья, фрагментами наконечников стрел, кинжалов и ножей. В коллекции также имеются керамические и стеклянные бусины, костяная деталь упряжи. Вещи были найдены случайно местным жителем на левом берегу р. Агрнъёгана в 17 км к северу от города.

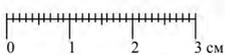
Летом 2004 г. музеем и администрацией г. Радужного была организована экспедиция, детально осмотревшая место находки. Установлено, что памятник располагался в центральной части приречной полосы, приблизительно в полукилометре от воды. Объект был разрушен в процессе строительства автодороги. На момент работ слой был полностью переотложен. В ходе обследования было собрано еще 115 целых предметов и относительно крупных обломков изделий; здесь же найдены части скелетов, принадлежавшие, по определению Д. И. Ражева, четырем людям, умершим в возрасте 16–25 лет. По заключению П. А. Косинцева, в комплексе также представлены кости не менее двух особей северного оленя. На основе этих данных объект в целом интерпретирован как захоронение. Наличие останков четырех человек, необычайное богатство инвентаря, удаленность погребения от водоемов и других археологических памятников позволяют предположить неординарность социального статуса или обстоятельств смерти погребенных [см.: Карачаров 2005].

Наличие в комплексе четырех антропоморфных личин также свидетельствует о необычном характере захоронения. Культовое назначение этих предметов подтверждается тем, что они не обрабатывались после отливки, у них нет специальных петель, отверстий для пришивания или подвешивания. Все они выполнены, скорее всего, в «земляных формах». Детали лиц обрабатывались в процессе изготовления формы, то есть прочерчивались на невысохшей формовочной массе.

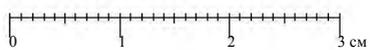
Карымская археологическая культура (IV–VI вв.) охватывает Нижнее Прииртышье, Нижнюю и Среднюю Обь, за исключением восточных районов. Посуда тонкостенная имеет круглое дно и «нарядную» орнаментацию, выполненную гребенчатым и фигурными штампами; преобладает ромбический штамп с четырьмя точками.



Бронзовая отливка в виде пары бобров, птицевидная отливка, подвеска с антропоморфными личинами. Могильник Агрнъёган I. I–IV вв. н.э.



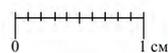
Бронзовые антропоморфные личины



Бронзовые поясные бляхи.
Могильник Агрнъёган I.
I–IV вв. н.э.



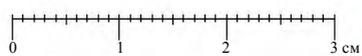
Фрагмент бронзовой
эполетообразной застёжки
с изображением медвежьей
голова между лапами



Фрагмент бронзовой бляхи с головой медведя



Бронзовая бляха с изображением антропоморфных персонажей, фланкированных фигурами бобров



Бронзовая бляха с изображением «семейной сцены». Могильник Агрньёган 1. I–IV вв. н.э.



Бронзовые круглые бляхи.
Могильник Агрнъёган I.
I–IV вв. н.э.

В одном случае в ней была оттиснута квадратная бляха с зооморфным декором. Подобным образом были изготовлены две другие отливки. Одна из отливок — в виде пары зверей; по характерным пропорциям тел, коротким лапам, большим резцам, широким чешуйчатым хвостам в них узнаются бобры. Сохранность второй не позволяет интерпретировать изображение, но детали сближают его с птицевидными отливками, например из кладов у с. Огневского и с горы Караульной на Урале [Анучин 1899; Спицин 1906: 77, 139, рис. 459, 462, 468; Культурные памятники 2004: 327, 328, 427, 428, рис. 107, 108].

В близкой технике изготовлена подвеска в виде усеченной пирамиды с овальной петлей на основании. На двух гранях выпуклыми точками и линиями изображено по две личины. Несколько бронзовых изделий с зооморфным декором изготовлены по моделям и доработаны после отливки с лицевой стороны; на обороте имеются петли для крепления. Несмотря на безусловную значимость этих предметов, нельзя их относить исключительно к культовым. В отличие от описанных отливок, эти предметы изготовлены для ношения, что может свидетельствовать и о светской функции.

В коллекции имеется фрагмент изделия, которое, скорее всего, было частью полиморфного изображения, сочетавшего в себе черты птицы и медведя. Изделие отличается особой выразительностью — очень реалистичная медвежья морда передана высоким рельефом, она как бы выступает из основной плоскости отливки. На одной бляхе изображение в центре напоминает стоящих друг за другом ребенка и взрослого человека. С обеих сторон от них выполнены фигуры зверей. Это явно бобры, у них короткие лапы, большие резцы в полуоткрытых пастьях, широкие хвосты, чешуйчатость которых подчеркнута диагональной сеткой. Такую композицию можно назвать классической для переходного периода от раннего железного века к Средневековью.

Еще одна бляха декорирована уникальной композицией, условно названной «семейной сценой». В цент-



Железный наконечник копья
(реконструкция).
Могильник Агрнъёган I.
I–IV вв. н.э.



Фрагменты железных
трехлопастных наконечников стрел



Железный топор-тесло с открытым
втульчатым насадом



Бронзовая втулка-обойма



Рёлкинская археологическая культура (VI–IX вв.) охватывает Томско-Нарымское Приобье. Керамические комплексы разнообразны, они включают: сосуды, орнаментированные исключительно гребенчатым штампом; «нарядную» посуду, декорированную узкими глубокими желобками и «кулайским» S-видным и другими фигурными штампами; сосуды с налепными валиками.

Зеленогорская археологическая культура (VI–VIII вв.) охватывает таежную зону Западной Сибири. Посуда тонкостенная, хорошо профилирована с приотстренным венчиком. Декор составляют орнаментальные полосы из оттисков мелкозубого гребенчатого, углового и мелкого крестового штампов; иногда орнаментальные полосы разделены узкими желобками.

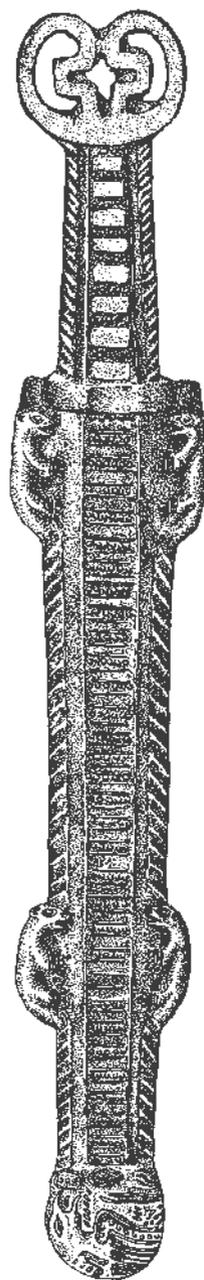


Фрагменты двух кинжалов с бронзовыми рукоятками в бронзовых ножнах, декорированных фигурами пушных животных и хищной птицы, терзающей голову лося. Могильник Агрнъёган I. I–IV вв. н.э.

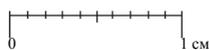
ре изображена крупная сидящая в полоборота фигура. Ее туловище по линии талии пересекает желобок и цепочка выпуклых овалов, возможно, так показан пояс или декоративная полоса на одежде. В верхней части туловища обозначена выпуклость, возможно, женская грудь. У стоящего от нее слева персонажа на теле желобками показаны ребра, на животе — овал (пуп?). Справа от центральной фигуры представлена фигура меньших размеров. По контуру она очерчена овалом и напоминает ребенка в люльке. Левее выполнено изображение лука.

На фрагменте щитка эполетообразной застежки или круглой бляхи изображена лежащая между лапами (сохранилась только одна лапа) голова медведя — один из самых распространенных сюжетов в искусстве Западной Сибири. Ближе к краю выполнена полоса из двух кантов, имитирующих витой шнур, и цепочки полусфер между ними. В комплексе было найдено 26 блях в виде четырех соединенных между собой невысоких конусов, попарно окантованных имитацией витого шнура. Вероятно, застежка и бляхи составляли поясной набор.

Особенно интересными в этом комплексе представляются фрагменты ножен и кинжалов с бронзовыми рукоятями. Удалось реконструировать два идентичных комплекта. Рукояти кинжалов имеют ажурные навершия, на переходе к клинку — прямоугольные крестовины. Ножны имели четыре парных выступа в виде фигурок пушных животных. Окончание ножен украшено фигурой хищной птицы, терзающей голову лося. Декор центральной полосы, краев на ножнах и рукоятях одинаковый — в центре поперечные желобки, чередующиеся с рядами «жемчужин», по краю изделий выполнен кант, имитирующий гофрировку. Кроме того, в коллекции имеются обломки двух кинжалов или ножей с хвостовиками, увенчанными кольцевидными навершиями. Такие навершия на клинковом оружии были широко распространены среди сарматских племен во II в. до н.э. — III в. н.э. [Зыков, Фёдорова 2001: 118]. Ближайшие аналогии среди материалов культур степей Евразии первых веков нашей эры нахо-



Кинжал в бронзовых ножнах
(реконструкция К. Г. Карачарова,
В. И. Широкова)



дят также трехлопастные железные наконечники стрел. В комплексе погребения их было не менее 11. Еще один трехлопастной наконечник стрелы отлит из бронзы или меди. Такие наконечники стрел более характерны для таежной зоны Западной Сибири, традиционно относятся исследователями к кулайской археологической культуре и датируются VI в. до н.э. — III в. н.э.

По обломкам удалось реконструировать наконечник копья. Он имел ланцетовидное перо, тонкую шейку и довольно длинный втульчатый насад, общая длина 38,5 см. Набор оружия дополняет массивный втульчатый топор, который мог использоваться в промыслах и хозяйственных целях. К оружию, точнее, к одной из его частей, можно отнести массивную бронзовую обойму. Она, скорее всего, была деталью либо ножен, либо рукояти меча, либо древка копья.

В коллекции имеется два слегка выгнутых бронзовых диска с отверстием в центре. На одном из них схематично процарапано антропоморфное существо с раскинутыми в стороны конечностями. Изображение выполнено в так называемом «скелетном», или «анатомическом», стиле.

Немногочисленная, но очень интересная категория предметов этого погребального комплекса — бусы. Наиболее примечательны две гранатовидные (рифленые) фаянсовые бусины, покрытые бирюзовой эмалью. Такие бусы на рубеже эр и в первые века нашей эры завозили в Северное Причерноморье из Египта, отсюда они распространялись по степям Восточной Европы и Азии [Алексеева 1978: табл. 5, рис. 47–51; Косеняко 1986]. Часть этого импорта попадала к лесным народам. Происхождение остальных бусин неясно, так как производство изделий из стекла в то время существовало во многих центрах Евразии.

Сосуды представлены обломками литого бронзового котла и чаши из полированной бронзы. Деформация фрагментов котла говорит о том, что он был разбит еще в древности. Такие котлы исследователи называют

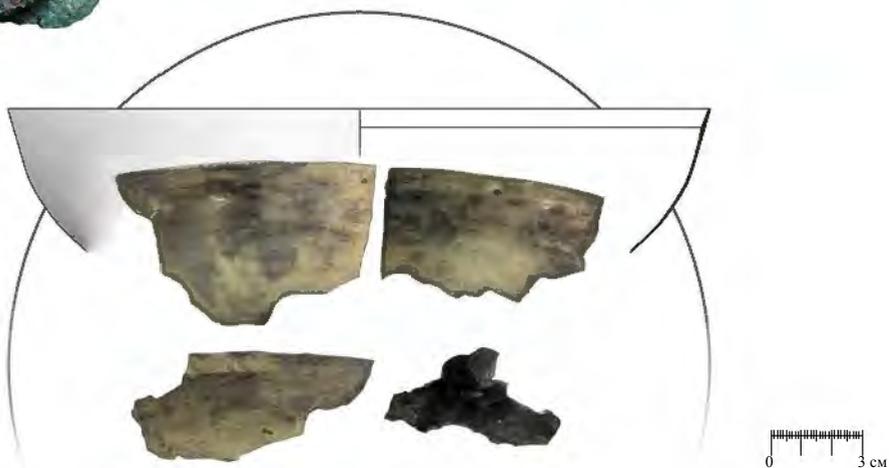
Египетские фаянсовые бусины, покрытые бирюзовой эмалью, и стеклянные бусины. Могильник Агръёган I. I–IV вв. н.э.

«скифо-сибирскими». На месте находки было собрано множество мелких обломков различных бронзовых, серебряных и железных предметов и несколько фрагментов костяных изделий.

По обстоятельствам находки и составу комплекс захоронения на р. Агрнъёгане близок к так называемому Холмогорскому кладу. Некоторые предметы, например котлы, идентичны. Вероятно, они выполнены в одном из хуннских производственных центров Западного Забайкалья, которые прекратили свое существование в начале I в. н.э. [Зыков, Фёдорова 2001: 114–115, кат. № 45]. Скорее всего, захоронение на Агрнъёгане и Холмогорский клад одновременны и могут быть датированы первыми веками нашей эры. Отсутствие в обоих комплексах керамических сосудов не позволяет соотнести их с какой-либо конкретной археологической культурой.



Фрагменты бронзового котла и его реконструкция



Фрагменты бронзовой чаши и ее реконструкция.
Могильник Агрнъёган 1.
I–IV вв. н.э.

Средневековье

Начало средних веков (IV–VI вв.) в бассейне р. Агана представлено материалами раскопок селища Нёх-урий 1 и единичными находками на селищах Вор-сап 2 и 4, Варьёган 15, Усть-Ваньёган 2, Сардаковы. Найденные на них фрагменты сосудов отличаются от основных керамических комплексов с памятников сопредельных территорий. Пока не обнаружено ни одного фрагмента, орнаментированного сложными фигурными штампами и оттисками мелкозубого гребенчатого штампа, характерных для посуды карымской археологической культуры или керамики I и II типов релкинской археологической культуры. Обитатели Агана в то время использовали толстостенную посуду, декорированную прочерченными параллельными желобками. Кроме керамики, украшенной желобками, на селище Сардаковы был найден фрагмент сосуда с наклепными валиками. Такая керамика в небольшом количестве встречается в комплексах релкинской археологической культуры (керамика III типа) [Чиндина 1991: 48–50, 158]. Скорее всего, бассейн Агана в то время входил в иную историко-культурную область, нежели остальная часть Среднеобского географического района.



Фрагменты сосудов.
Селище Нёх-урий 1.
Середина I тыс. н.э.

Материалов VI–VII вв., соответствующих зеленогорской археологической культуре, выделенной в Сургутском Приобье [Чемякин, Карачаров 2002: 48–51], известно ничтожно мало. Найден всего один фрагмент сосуда на городище Старые Покачи 5, который можно было бы отнести к этому периоду. Аганские памятники VIII–IX вв. имеют больше сходства, чем отличий с археологическими объектами Среднеобской низменности. Эта территория, без сомнения, входит в ареал распространения кучиминской археологической культуры. Известно довольно много селищ и городищ этого типа. Ряд из них раскопан Мегионской экспедицией ТГПИ в 1992 г. [Глушков 1992: 32–43]. В частности, были исследованы остатки двух построек селища Варьёган VI, две постройки и часть обороны городища Старые Покачи IV. Остатки жилищ имели углубленный на 20–30 см почти прямоугольный котлован с очагом в центре, коридорообразный выход и хорошо выраженную внешнюю подсыпку стен. Площадь объектов составляла от 74 до 96 кв. м.



0 15 м

Городище Нёх-урий 2.
Середина I тыс. н.э.



0 3 см

Фрагменты сосуда.
Городище Нёх-урий 2.
Середина I тыс. н.э.



Фрагмент сосуда.
Городище Старые Покачи 5.
VII–VIII вв.,
зеленогорская культура

Кучиминская археологическая культура (VIII–IX вв.) охватывает лесную зону Западной Сибири. Сосуды круглодонные, декор нанесен гребенчатым или полукруглым штампом. Орнаментальные полосы обычно разделены желобками.

Вожпайская археологическая культура (вторая половина IX — X в.) охватывает таежную и приполярную зону Западной Сибири кроме западных районов, самые восточные памятники найдены на Таймыре. Сосуды круглодонные, слабопрофилированные, орнаментированы гребенчатым штампом; в декоре часто используется орнаментальная полоса из взаимопроникающих треугольников, зигзагов или наклонных лент.

Кинтусовская археологическая культура (X–XII вв.) охватывает таежную зону Западной Сибири. Сосуды круглодонные. Орнамент нанесен в технике «отступающей лопаточки» и наклонными оттисками мелкозубого гребенчатого штампа. Сочетание элементов декора разнообразно, за счет чего посуда выглядит очень нарядно.

Скорее всего, они имели каркасную конструкцию с покрытием из плах (продольно расколотых на две половины бревен) или досок.

Укрепления кучиминского времени отличались мощной системой обороны, в некоторых случаях она была двойной со стороны наиболее опасных направлений. В основе планировки лежал прямоугольник. На площадке в два ряда обычно выходами к центру располагалось от 2 до 10 построек. Своеобразная улица начиналась и заканчивалась у проходов в обороне. Площадка всегда окружалась глубоким рвом и валом. Рвы прокапывались даже со стороны относительно крутых склонов террас. Поражают строгость и пропорциональность сооружений. Скорее всего, существовал жесткий архитектурный канон в проектировании и строительстве укреплений.

Это время ознаменовалось распространением на севере Западной Сибири своеобразного зооморфного стиля. На городище Эвут 5 была найдена ажурная полая подвеска в виде водоплавающей птицы — яркий образец этого направления средневекового искусства.

Во второй половине IX в. культуры таежной зоны Западной Сибири испытали сильное потрясение. Судя по археологическим источникам, практически одновременно на всей территории исчезают мощные укрепления и происходит смена керамического стиля. Вместо довольно монотонного декора в орнаментации появляется «нарядная» полоса, заполненная взаимопроникающими треугольниками, ломаной линией или наклонными лентами. Вряд ли такие резкие изменения можно связать с внутренним развитием культуры. Вероятно, старая культура была вытеснена пришельцами, оставившими памятники вожпайского облика. Новый культурный феномен имел обширный ареал распространения. Вожпайские памятники известны на Средней и Нижней Оби и даже на Западном Таймыре. Взлет этой культуры был стремительным, однако, несмотря на необычайную широту распространения, просуществовала она не более 70–100 лет. Фрагменты вожпайской посуды были найдены при



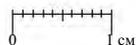
Городище в окрестностях г. Покачи.
Средневековье, кучиминская археологическая культура



Фрагменты сосудов.
Городище Старые Покачи 5.
VIII–IX вв., кучиминская
археологическая культура



Фрагмент сосуда. Селище Айпино 8.
VIII–IX вв., кучиминская
археологическая культура



Бронзовая подвеска в виде водоплавающей
птицы. Городище Эвут 5. IX в.



Бронзовые
антропоморфные бляхи.
Городище Старые Покачи 5.
IX–X вв. н.э.



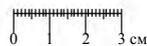
Бронзовая подвеска
с растительным декором.
Комплекс Нёх-урий 3.
IX–X вв. н.э.

раскопках городища Старые Покачи 5 и разведочном обследовании селища Имнъёган 1.2. Жителем г. Покачи А. А. Обозным была передана археологам бронзовая подвеска с растительным декором этого периода. К вожпайскому времени отнесены и две антропоморфные фигуры с петлями на обороте с городища Старые Покачи 5.

Вожпайский элемент в виде характерной орнаментальной полосы в декоре керамических сосудов сохраняется в последующей кинтусовской культуре на протяжении еще 150 лет. Материалы кинтусовского культурного облика получены с трех памятников — селищ Коттымъёган 1, Мохтикъёган 3, Усть-Ванъёган 1. Отметим, что ареал распространения памятников этого культурного типа значительно меньше вожпайского.

Приблизительно в конце XI — XII в. происходит перелом в развитии культур западносибирского севера, следствием которого был стремительный упадок изготовления керамической посуды. Многие исследователи соотносят его с широким распространением металлической посуды, прежде всего медных котлов, которые становятся довольно обыденными, хотя и остаются показателем престижа. К XIV в. местное керамическое производство, судя по всему, исчезает. Видимо, рентабельность пушной охоты достигает уровня, когда даже бытовая посуда поступала в обмен на мягкую рухлядь. Добыча пушнины в период позднего Средневековья становится специализированной отраслью и экономической основой существования населения региона.

Высокий спрос на пушнину и становление государств на востоке Европейской части континента привел к необычайному давлению на Сибирь с запада. Спрос на пушнину и обложение новгородцами в конце XI в. Печоры данью способствовали продвижению приуральских народов на восток. Именно к этому периоду относятся наиболее зримые следы проникновения коми-зырян на Обь [Пархимович 1991]. В начале XIII в. сложилось крупное политическое образование — Золотая Орда. Оно более века играло определяющую роль в политике, экономике



Фрагменты сосудов.
Городище Старые Покачи 5.
IX–X вв. н.э., вожпайская археологическая культура

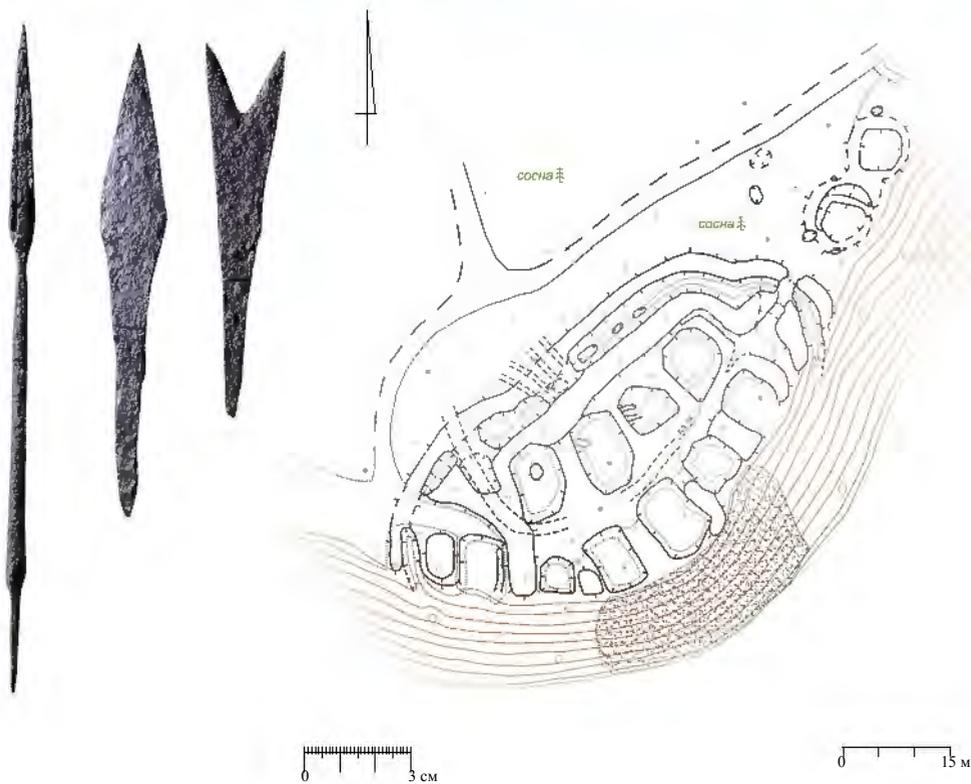


Бронзовые украшения.
Могильник Вор-сап 6.
XIII–XIV вв.

и социальном устройстве населявших Евразию народов. На востоке этого огромного образования возник улус Шейбанидов, который простирался от Аральского моря на юге и до р. Тобола на севере. Экспансия улуса привела к обложению данью северных народов, установлению тесных экономических и социально-политических связей. Влияние это было весьма ощутимым и на Средней и Нижней Оби. Возможно, именно оно породило формирование особой элитарной культуры и элементов феодальных отношений у лесных народов.

Насколько эта волна коснулась обитателей р. Агана? Многие исследователи считают, что именно к завершающему этапу Средневековья относится сложение большинства эпических сказаний. Конечно, сопоставление археологических и фольклорных данных влечет за собой много трудностей, ведь, как отмечал А. Дж. Тойнби: «Отнюдь не военные или политические заслуги реального исторического лица определяют славу его в веках», напротив, «судьба персонажа героической поэзии начинается с отрыва от действительной истории» [1991: 553]. Тем более что события в эпических сказаниях происходят вне времени, а порой и вне пространства.

Памятников позднего Средневековья на Агане известно довольно много. Наиболее яркие и разнообразные, конечно, городища. Встречаются типы как широко распространенные в Среднеобской низменности, так и выявленные пока только на Агане. Например, здесь сохраняется уличная планировка укреплений, которая не характерна для памятников этого времени на юге и в центральной части низменности. На городище Айпино 1 отмечены характерные выступы в обороне, вероятно, места установки башен. Этот элемент фортификации был зафиксирован только на городищах раннего железного века и самого раннего Средневековья. Городище Айпино 1 было датировано радиоуглеродным методом. При калибровке даты 580 ± 80 лет от наших дней был вычислен наиболее вероятный период его существования — XIV — начало XV в.



Наконечники стрел. Могильник Вор-сап 6.
XIII–XIV вв.

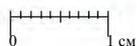
Городище Вор-сап 1.
XIII — начало XIV вв.



Фрагменты сосуда. Городище Старые Покачи 5.
XIII-XIV вв.



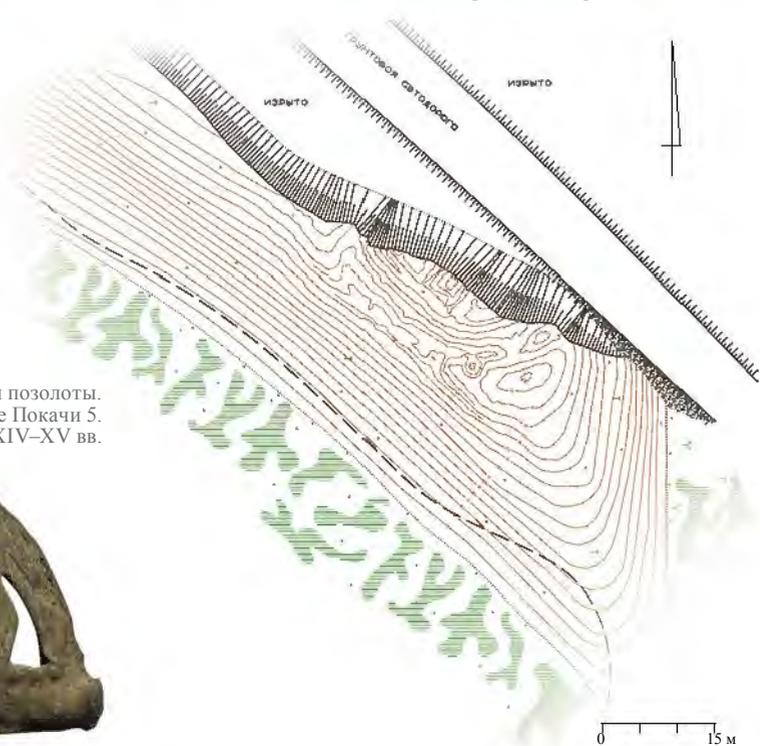
Остатки частокола XIII–XIV вв. Городище Старые Покачи 5



Медная пуговица со следами позолоты.
Городище Старые Покачи 5.
XIV–XV вв.



Бронзовая подвеска в виде
стилизованного животного.
Городище Старые Покачи 5.
XIV в.



План городища Старые
Покачи 5.



Детали оленей упряжи
из кости и рога.
Городище Старые Покачи 5.
Позднее Средневековье

При раскопках городища Старые Покачи 5 были вскрыты горизонты, относящиеся к застройке XIII–XIV вв. Ров, окружавший городище, был частично засыпан со стороны склона террасы. Стена представляла собой частокол из тонких бревен и жердей диаметром 10–20 см. На памятнике найдено множество изделий из кости и рога, в том числе детали оленьей упряжи: блоки, нащечные и налобные пластины. Находки свидетельствуют об использовании оленей в качестве транспортного средства. Олений транспорт позволял перемещаться на значительные расстояния и сделать пушную охоту более продуктивной. На городище были обнаружены изделия из меди и медных сплавов, в том числе бронзовая подвеска в виде стилизованного животного. По сравнению с зооморфными отливками рубежа I и II тыс. н.э., в этом изделии явно преобладает декоративная составляющая. Не исключено, что к слою XIII–XIV вв. относится и медная пуговица со следами позолоты. Такие пуговицы появились в XIV в. и «дожили», несколько изменившись, практически до XVII в. В коллекции остеологического материала городища Старые Покачи 5, по определению П. А. Косинцева, присутствуют 683 кости северного оленя (не менее 25 особей), 57 костей лося (7 особей), 28 костей собаки (5 особей) и почти полный скелет собаки, 26 костей лошади (4 особи), 10 костей песца (4 особи), 5 костей соболя (4 особи), 8 костей бобра (3 особи), 5 костей росомахи (3 особи), 5 костей зайца (3 особи), 6 костей лисы (2 особи), 1 кость медведя, 4 кости волка (1 особь), 2 кости выдры (1 особь), 1 кость свиньи, 2 кости белок, 8 птичьих и 45 рыбьих костей, а также около 800 фрагментов костей млекопитающих, вид которых определить не удалось. Статистическая обработка остеологического материала свидетельствует, что главными занятиями средневекового населения нижнего течения Агана были охота на северного оленя и лося, промысел пушных зверей и рыболовство.

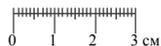
К позднему Средневековью относится ряд могильников. На самом крупном из них, могильнике Вор-сап 6,

зафиксировано не менее 170 впадин. По времени он может быть соотнесен с расположенным рядом городищем Вор-сап 1. Найденные на поверхности предметы позволяют предварительно датировать могильник, а возможно, и городище XIII–XIV вв. Среди находок имеются различные украшения и наконечники стрел, некоторые из наконечников явно боевого назначения. Более поздний небольшой могильник (около десятка погребений) был выявлен на территории нынешнего Нивагальского месторождения. Судя по находкам — подвеске и наконечнику стрелы — здесь хоронили в конце XIV — XV в.

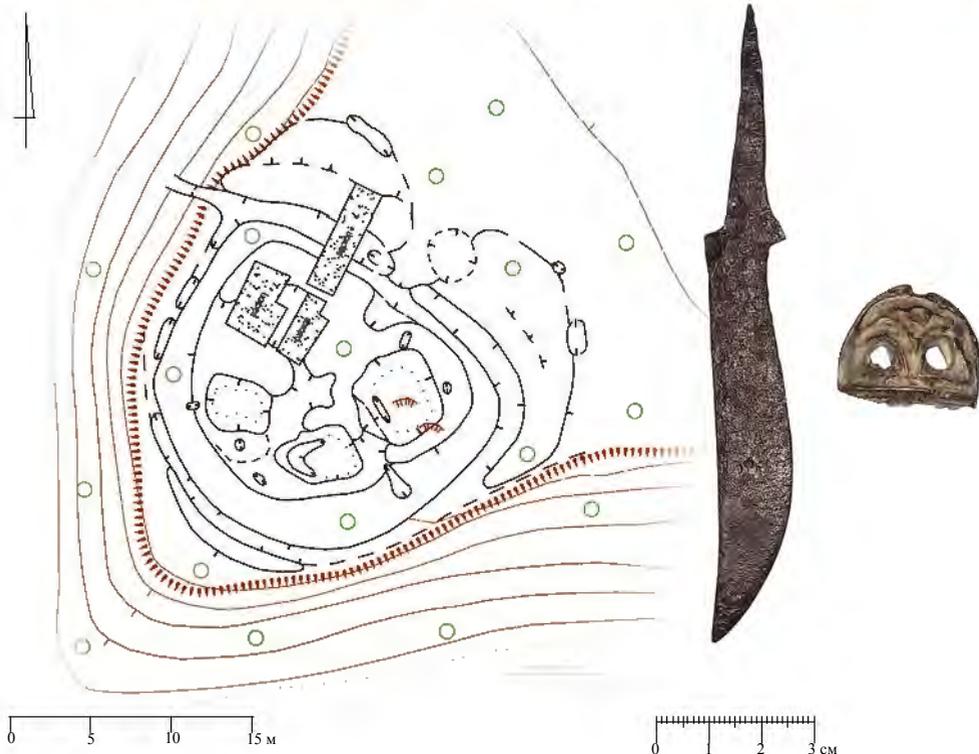
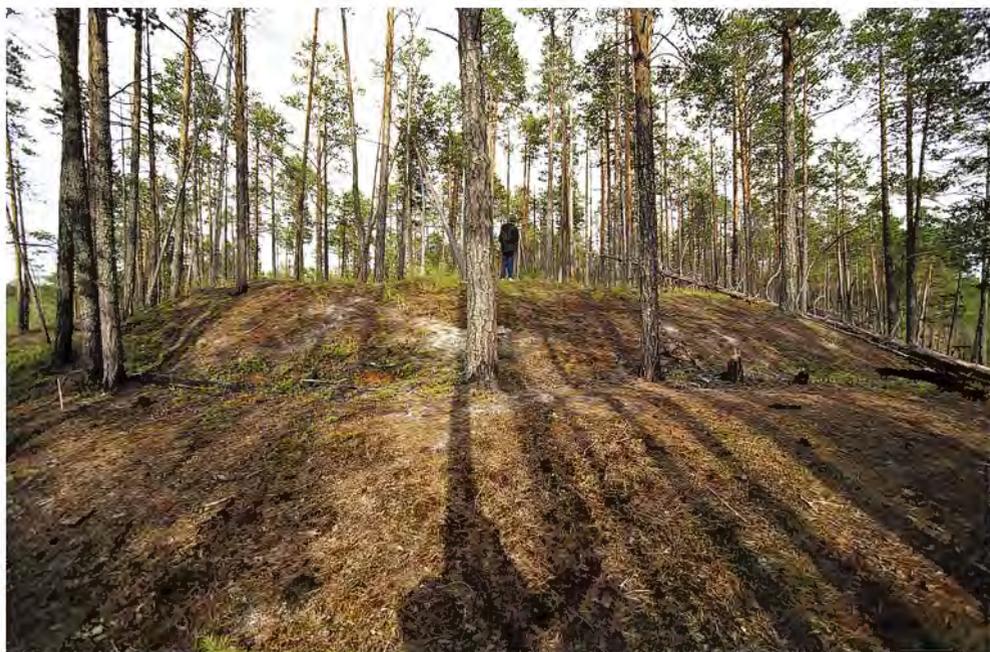
Многие исследователи западно-сибирского фольклора склоняются к тому, что сложение основной части сказаний, описывающих деяния богатырей и военные столкновения, относятся именно к завершению Средневековья и началу русской колонизации. К сожалению, рассказы о героическом времени дошли до нас в виде обрывков исторических преданий. В то же время сопоставление легенд и археологических данных периода позднего Средневековья порой приводит к поразительным результатам. Так, по преданию, на старице Той урий произошла одна из битв местных жителей с народом *авэс ях*. С тех времен видны в бору остатки укрепления и могилы 40 воинов. И действительно, в месте, указываемом устной традицией, при проведении археологического обследования было найдено городище и могильник. При этом было зафиксировано примерно 40 овальных ям — следы погребений. Такие соответствия фольклора и археологического материала позволяют восстановить конкретные события и «оживить» историю региона.



Подвеска из медного сплава.
Городище Старые Покачи 5.
Могильник Нивагальское 23.
XIV–XV вв.

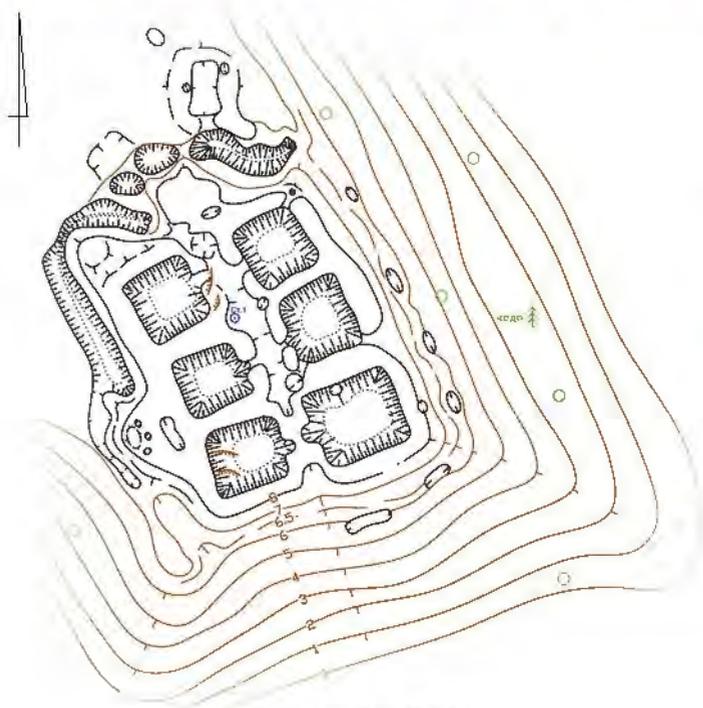


Железный наконечник стрелы
и подвеска из медного сплава.
Могильник Нивагальское 23.
XIV–XV вв.



Городище Пуралньёган 1.
XIII–XIV вв.

Железный нож и бронзовая поляя
подвеска. Городище Пуралньёган 1.
XIII–XIV вв.



Городище Айпино 1.
XIV — начало XV вв.



Железные ножи.
Селище Сортым-урий-пугут 2.
Позднее Средневековье

Новое время



Железные антропоморфные подвески. оловянные пуговицы, щиток перстня с изображением фантастического животного. Городище Старые Покачи 5. XVI–XVII вв. н.э.

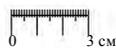
Конец XVI — начало XVII в. ознаменовались разгромом Сибирского ханства, русской колонизацией Сибири и географическими открытиями землепроходцев. Последовавшее за победами Ермака 1579 (1581)–1584 гг. строительство русских городов и острогов в корне изменило политическую и экономическую ситуацию в регионе, вызвало значительные подвижки населения и формирование близкой к современной системы расселения этносов. Эти процессы и прежде всего введение государственной регламентации торговли (до начала XIX в.) отразились на археологическом материале. В сравнении с дорусским периодом он оскудел: вместо серебряных и бронзовых украшений стали доминировать оловянные и железные изделия, пришли в упадок и исчезали укрепления, а вместе с ними и местная элитарная культура.

В бассейне Агана археологический слой XVI–XVII вв. исследован только на городище Старые Покачи 5. Достоверных свидетельств существования укрепления нет. Характер материалов позволяет предполагать, что на месте городища в этот период существовало культовое место. Кроме украшений, ножей, фрагментов медных пластин и других вещей на памятнике были найдены железные антропоморфные подвески. Подобные культовые предметы до сих пор встречаются на шаманских костюмах селькупов и кетов [Иванов 1954: 64–68, 91–92]. Еще на одном памятнике нового времени — могильнике Старые Покачи 9 — найдены наконечники стрел с фестончатой боевой частью, датируемые XVIII — началом XIX в.

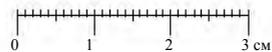
Археологические памятники нового времени «лежат» на стыке археологии, этнографии и письменной истории. Исследование этих объектов позволит сопоставить их с конкретными событиями и лицами, скорректировать данные письменных источников и устной традиции, а возможно, станет ключом для понимания этногенетических и исторических процессов происшедших в новое время как на Агане, как и в сибирском регионе в целом.



Святилище Пуралнъган 4.
XIX–XX вв.



Наконечники стрел.
Могильник Старые Покачи 9.
XVIII — начало XIX в.



Подвеска, пуговица и монеты.
Святилище Пуралнъган 4. XIX–XX вв.

Еще недавно бассейн р. Агана был «белым пятном» на археологической карте Северо-Западной Сибири. Да и сегодня древняя история Агана и его обитателей только начинает открывать перед нами свои тайны. Несмотря на то, что в районе выявлено более трех сотен археологических памятников, раскопки проводились лишь на немногих из них, и наши реконструкции во многом опираются на материалы сопредельных территорий Сургутского Приобья, где планомерные исследования ведутся почти 50 лет. Вместе с тем уже сейчас понятно, что историко-культурное развитие Аганского бассейна имело свои особенности. Для самых ранних эпох говорить об общих и уникальных чертах еще рано. Абсолютно достоверно можно утверждать, что, начиная с периода поздней бронзы, рассматриваемый регион входил в единую культурно-историческую общность Среднеобья, хотя иногда общая тенденция развития давала сбой. Ярким примером того является середина I тыс. н.э., когда кулайская археологическая культура, охватившая всю лесную зону Западной Сибири, сменяется на Агане культурой, оставившей после себя комплексы керамики, декорированной процерченными желобками, — традиции неизвестной на близлежащих территориях.

Сегодня археологические исследования находятся в стадии активного накопления материалов, но в скором времени можно ожидать новых открытий и более масштабных обобщений по древней истории региона.

Глава III

ИСТОРИЯ
В ДОКУМЕНТАХ
И ПРЕДАНИЯХ



Бардаково княжество

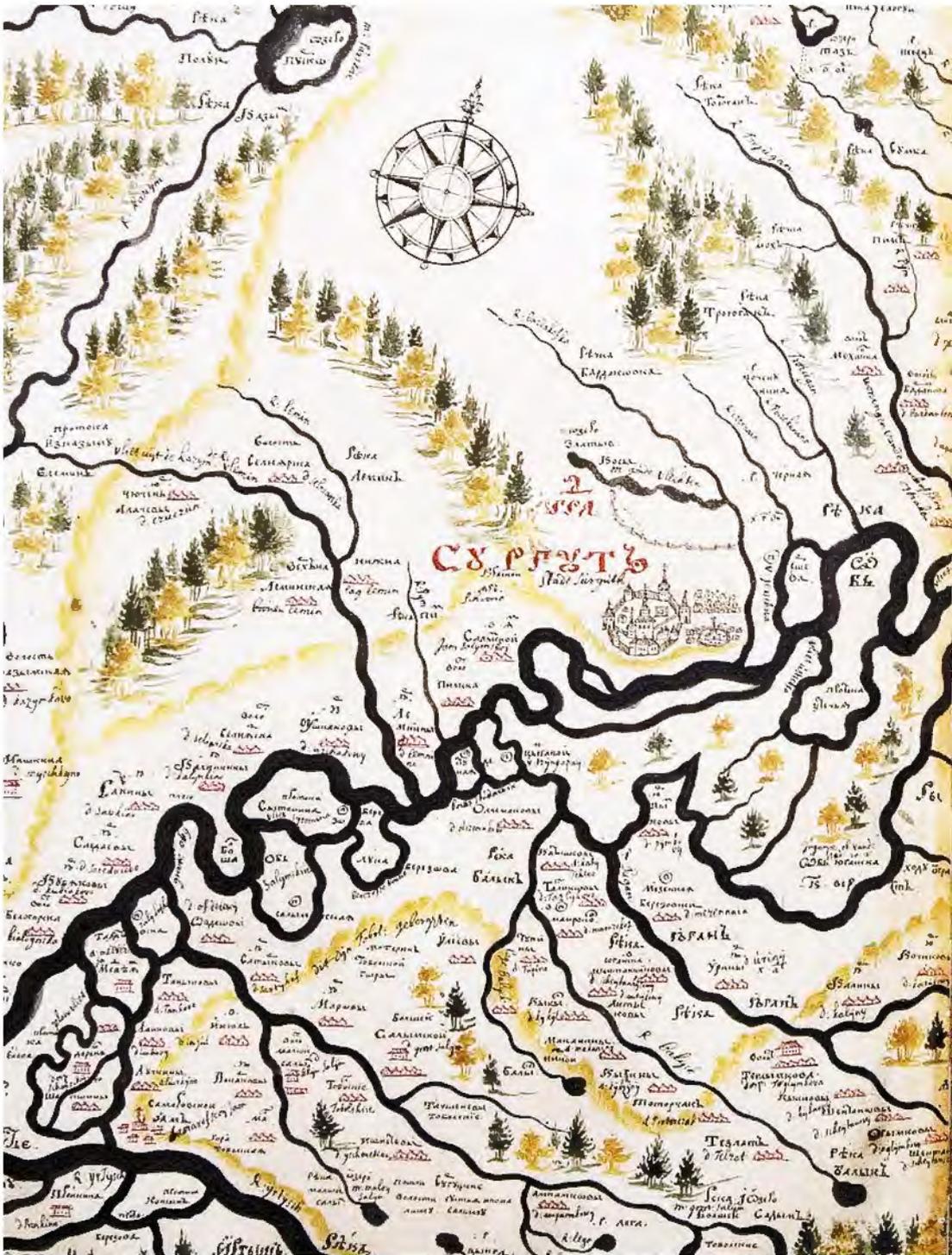
Уровень исследований древней и средневековой истории Северо-Западной Сибири позволяет лишь в общих чертах говорить о происходивших на Агане этногенетических, социальных и политических процессах. Опираясь на архивные данные, можно обрисовать реальную этническую ситуацию начиная только с конца XVI в. Корректное привлечение фольклорных материалов дает возможность более яркого представления происходящих событий, а иногда позволяет заглянуть в историю региона на несколько веков глубже, чем свидетельства ранних документальных источников и наблюдения первых путешественников.

В конце XVI — начале XVIII в. территория и обитатели бассейна р. Агана наряду с населением Тромъегана входили в Бардакову волость Сургутского уезда Тобольской губернии. Костяк волости составили бывшие владения князя Бардака. По сведениям Г. Ф. Миллера, столица княжества, известная как Бардаково городище, находилась при впадении р. Бардаковки в Обь и представляла собой хорошо укрепленную крепость-городок [2005. Т. 1: 281]. Однако достоверно местонахождение резиденции Бардака не установлено, как не определены и границы самого княжества. Предположительно, бардаковы вотчины простиралось от р. Балыка вверх по Юганско-Сургутской Оби до устья р. Тромъегана [см.: Вершинин 2002: 100, 101, 109]. Сложно с уверенностью говорить, был ли в дорусский период бассейн Агана восточной периферией княжества или самостоятельной провинцией. Источники, характеризующие отношения князя Бардака с аганским населением, не сохранились. Известно, что вверх по Оби от его вотчин стояли крепости — Лунпук Нижний и Лунпук Вышний, далее начинались земли Пегой (Пестрой) Орды. Северо-восточными соседями бардаковцев были самоеды, кочевавшие «вверх Пуру реки». Письменные источники свидетельствуют, что в конце XVI в. «кунная» и «асицкая» самоедь в числе 300 человек платила дань Бардаку [Бахрушин 1955а: 141; 1955в: 51]. Впрочем, факт взимания относительно регулярной подати с самоеды у историков вызывает сомнение. Они склонны говорить о периодических набегах бардаковых людей на промысловые владения пуровских самоедов, в ходе которых могли иметь место военные столкновения. Попытка «сбора дани», скорее всего, была предпринята уже под «именем далекого русского царя» [Вершинин 2002: 102].

Весьма проблематичен вопрос об этническом составе Бардакова княжества до начала русской колонизации. Ряд исследователей считает население Среднего Приобья, в том числе территорий Бардакова княжества, остяцким (хантыйским) [см.: Лукина 1978; Соколова 1982, 1990]. В то же время существуют мнения о его смешанном остяко-самодийском (княжеская верхушка, прежде всего сам Бардак и его род — самодийцы) [Вершинин 2002] и исключительно самодийском (селькупском) происхождении [Прокофьева 1952; Пелих 1981]. Вопрос осложняется тем, что в русских письменных

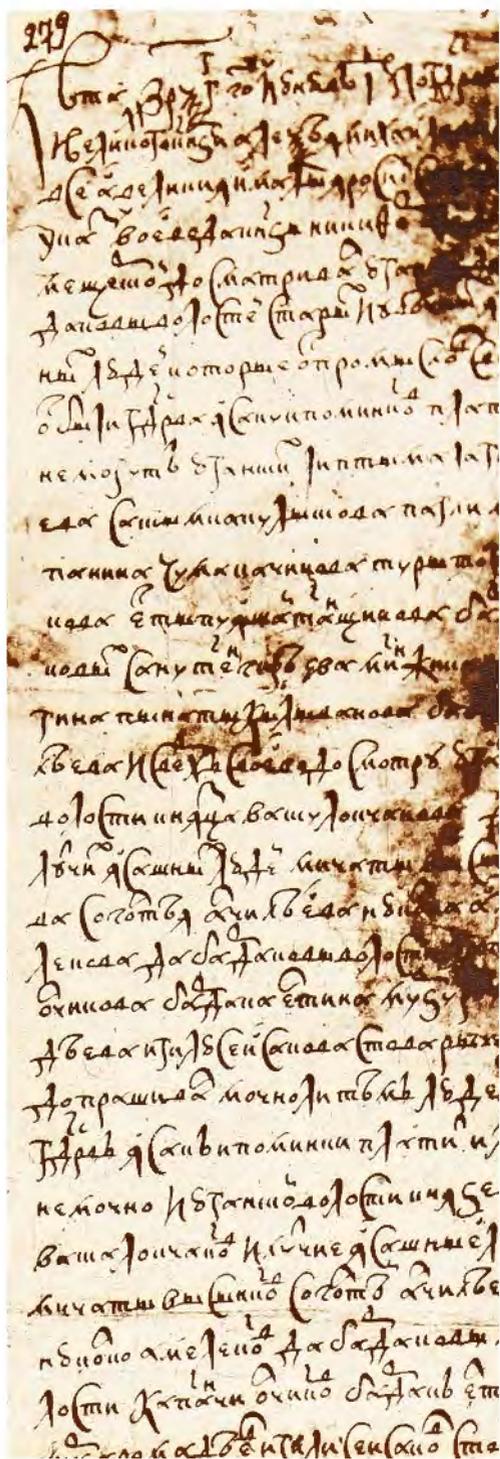


Карта 2. С. У. Ремезов. «Чертеж всех Сибирских городов и рек и земель». 1701 г.





Карта 3. С. У. Ремезов. «Чертеж земли Сургутского города». 1701 г.



Фрагмент сыска по Бардаковой и Юганской волостям. 1655 г.

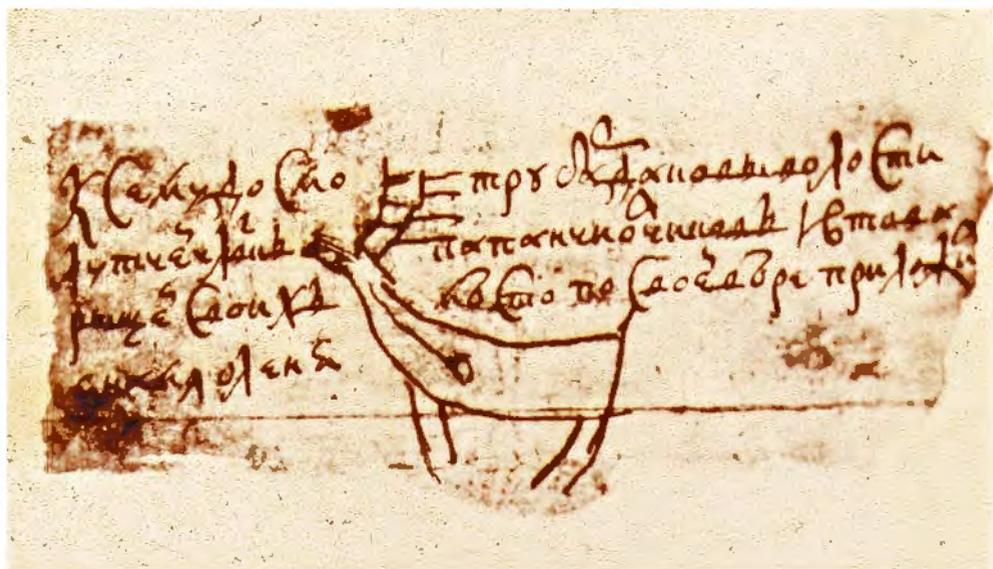
источниках и ханты, и селькупы выступали как «остяки», и только в XIX в. последних стали выделять и именовать «остяко-самоедами».

По письменным источникам известно, что еще до прихода русских служилых людей и строительства Сургута, а именно в 1592 г., в Среднее Приобье ходили «войною» остяки Коды во главе с князем Игичеем Алачевым. Собственно тогда был нанесен первый удар по Пегой Орде, иначе не оказалось бы у кодичей богатого нарымского и тымского полонов [Вершинин, Шашков 2004: 14, 15]. Вероятно, удачный поход кодских остяков на восток спровоцировал Москву к разворачиванию широкомасштабных действий в Сургутском и Нарымском Приобье. В 1594 г. по указу государя Федора Ивановича ратные и служилые люди из Пелыма, Тобольска, Березова во главе с воеводой князем Федором Петровичем Борятинским и письменным головой Владимиром Оничковым да остяки Коды под началом того же Игичея выступили из Обского (Мансуровского) города, что стоял на устье Иртыша, и на судах двинулись вверх по Оби. В 1594 г. на территории Бардакова княжества «на красном месте» у протоки-саймы, что рядом с небольшой речушкой, именуемой Сургуткой, был поставлен первый в Среднем Приобье русский город. Рубленую деревянную крепость с двумя воротами, четырьмя глухими и одной проездной башнями, дополнительно укрепленную острогом, называли Сургутом (карта 2, 3). В городе был поставлен воеводский двор, тюрьма, зелейный (покроховой) погреб и Троицкая церковь, не-

сколькo позже — гостиный двор. Для управления городом и краем из Москвы направлялось по два воеводы. Сургутская воинская команда, состоявшая изначально из 155 служилых людей, к началу XVIII в. выросла до 280 человек (казаки, стрельцы, литва, черкасы) [Буцинский 1999: 80–83; Дунин-Горкавич 1996. Т. III, приложение III: 15, 16; Древний город 1994: 87–100; Вершинин, Шашков 2002: 129–132].

Остяков, проживавших на сопредельных с новым городом территориях, скоро «замирили» с помощью пушек, пищалей, кодских стрел и обложили ясаком. Сургут стал опорной базой для продвижения казачьих и остяцких дружин далее в глубь Сибири. Близкое соседство с русским форпостом вынудило князя Бардака подчиниться и признать власть Московского государства. Стратегия отношений с покоренными остяцкими князьками была нехитра: покорность и верность интересам «белого царя» предвещали сохранение привилегий и получение вознаграждений, непослушание и измена — обратное. За предоставленную возможность «своими людьми владети» и собирать ясак «на себя» сургутский князь Бардак (как и князя Коды) обязался во всем содействовать русскому государю и его людям, выплачивая добровольные «поминки» [Бахрушин 1955а: 142].

Уже в начале 1597 г. Бардаку было велено «послужить государю» — пойти войною на «кунную» и «асицкую» самоядь, привести ее к «шерти», собрать ясак в пользу Московского государя, взять аманатов и доставить в Сургут. А чтобы Бардак «подводу» никакого не сделал, наказывалось послать в поход «братию и людей своих», а самому князю, «да с ним сыну его лучшему, да брату» оставаться «у себя в городе». В случае сопротивления со стороны самоедов сургутскому воеводе предписывалось направить подкрепление из русских служилых людей. В документах указывалось еще на одно об-



Изображение «знамени» лучшего человека Бардаковой волости Капалчи Олчинкова на сыске 1655 г.

стоятельство, в силу которого самому князю воспрещалось возглавлять поход — «потому что еще Бардак и сам не добре укрепился» [Бахрушин 1955а: 142]. Возможно, в это время, благодаря стремлениям Москвы к освоению новых сибирских земель и содействию сургутских воевод, князь Бардак расширял свои территориальные владения за счет северо-восточных, в частности аганских, территорий. Не исключено, что тогда же он мог перенести княжескую резиденцию в междуречье Тромъегана и Агана, где на карте С. У. Ремезова и указана «волость Барданкова» (карта 3). Поводом перемещения центра княжества могло послужить желание избавиться от близкого соседства с русским форпостом. Приблизительно в то же время «где-то на пути с Тромъегана и Агана к верховьям Пура» появился Куняцкий острог, куда для сбора ясака присылались сургутские годовальщики. Однако ввиду удаленности от Сургута и перехода «куной» самоеды в ведение березовских воевод русский острог просуществовал очень недолго [Вершинин, Шашков 2004: 20, 21].

Следуя вассальным обязательствам, бардаковские остяки участвовали в большом военном походе против селькупской Пегой Орды. Еще во время компании 1592 г. был пленен и доставлен в Тобольск сын селькупского князя Вони, не спешившего, в отличие от сургутских остяков, признать зависимость от Москвы. В 1594 г. отец, внеся положенный ясак, выкупил своего отрока из аманатов [Вершинин, Шашков 2002: 131; 2004: 14, 15]. Однако в следующем году сургутские ясатчики, направленные за данью, вернулись с пустыми руками. Князь Воня «принял» только одного из них, «детей своих и людей в заклад не прислал и государева ясаку сполна не заплатил» [Оглоблин 1900: 209]. По сообщению Бардака, строптивый князь, вступив в сговор с подкочевавшим к Пегой Орде ханом Кучумом, собрал внушительное войско (около 400 человек) и начал подготовку к выступлению на Сургут. Для предотвращения «изменного» дела по Пегой Орде и землям, что «стоят по Оби вверх», «государю непослушны» и «ясака государева не платят», было решено нанести мощный удар [Миллер 2005. Т. 1, приложения: 492, 493; Очерки 2000: 146, 147; Вершинин, Шашков 2002: 135–140]. На помощь сургутянам полагалось направить ратных людей и «юртовских татар» из Тобольска, казаков, наряд («пять пищалей полковых нового дела») и остяков Игичея Алачева из Березова. Для успеха предприятия были заранее приготовлены суда, взяты «вожи», что «тамошные места знают гораздо» и «толмачить» умеют. Из сургутских остяков было велено подключить к экспедиции только тех, что государю «служат и премят», обещав им «великое жалованье» и в ясаке «полгодить» [Оглоблин 1900: 209, 210]. Посему в сборном отряде, вероятнее всего, оказались воины Бардака. В ходе большого похода 1597 г. Пегая Орда была окончательно разгромлена, взята резиденция князя Вони — Верхний Нарым и поставлен Нарымский острог, ставший опорным пунктом на пути продвижения русских далее на восток [подробнее о походе см. Вершинин, Шашков 2004: 16–20]. По словам А. В. Головнёва, для усмирения «гордого» князя Вони было выставлено примерно такое же войско, какое понадобилось Ермаку для разгрома Сибирского ханс-

тва. Под ударами русско-хантыйских отрядов селькупы отступали по Оби на восток (Вах), юго-восток (Васюган) и северо-восток (Газ и Турухан). Выросшие друг за другом русские остроги — Сургутский (1594), Нарымский (1598), Кетский (1602), Томский (1604), Маковский (1618) — «распяли» земли селькупского Приобья. Пегая Орда ушла в историю, а оставленные территории начали быстро заселяться и осваиваться уграми [1995: 115–119; 134, 135].

В 1601 г. сургутский воевода Я. П. Борятинский организовал экспедицию под началом атамана Богдана Зубакина и старшего сына Бардака, князя Кинемы, к самоедским князьям Акубе, Скамге (Комле), Салыму на р. Пур-Югане в целях привода их под государеву руку. Для выплаты ясака князьки должны были ежегодно приезжать в Сургут. Однако выяснилось, что пуровская самоедь уже вносит дань в Мангазейский острог на р. Тазе [см.: Буцинский 1999: 89; Вербов 1936: 57; Бахрушин 1955а: 142]. Вероятно, в данной ситуации речь шла об «объясачивании земель» самоедов среднего и нижнего течения Пура [Вершинин, Шашков 2002: 146, 147; 2004: 20, 21].

После разгрома нарымских селькупов и подчинения самоедов привилегированное положение остяцких князей стало ограничиваться. Судя по челобитным сибирских воевод, Кинема и Суета Бардаковы «заворовали» и затеяли смуту. Из Сургута сообщалось, что в августе 1616 г. «Кинема сотоварищи 30 человек государю изменили и приходили на обских остяков тое ж Бардакой волости на аганских, и на аслыпских, и на юганских ясачных остяков, хотели их воевати». Отойдя на Вах, изменники «побили» торговых и промышленных людей, да сургутских служилых людей, «животы их пограбля», убежали. Люди атамана Богдана Зубакина, отправленные в погоню за изменниками, вернулись ни с чем [Миллер 2005. Т. 2: 273]. Нападение на аганских, аслыпских, юганских остяков может расцениваться двояко. Либо эти территории не были подвластны Бардаку, либо вышли из его подчинения, почувствовав ослабление княжеской династии и перемену отношения к нему Сургута [см.: Вершинин 2002: 103, 104]. Более вероятной представляется последняя версия, особенно если принять во внимание предположение об относительно недавнем включении восточных периферий в состав Бардакова княжества-волости.

В 1617 г. по Сибири прошел слух, что государевы ясачные остяки подняли мятеж, «стоят в собрании 1900 человек и хотят идти к Сургуту». Они же, якобы, напали на томского воеводу и убили его, в стычках погибло около 60 служилых людей. В ходе разбирательства дела выяснилось, что «заворовали сургутские остяки Бардакова родня немногие люди», воевода Федор Боборыкин благополучно добрался в Томск и «погрому над ним не было». Причины открытого выступления остяков крылись в «обиде» и «насильстве», которые чинили сургутские воеводы. Еще до «воровства» в их владения ходили служилые люди «войною». Они пограбили остяцкие юрты, взяли «в полон» жен и детей [Миллер 2005. Т. 2: 288, 289]. Возмущенные откровенными бесчинствами Кинема Бардаков и его люди «погромили» томских служилых людей и захватили

Березовский уезд

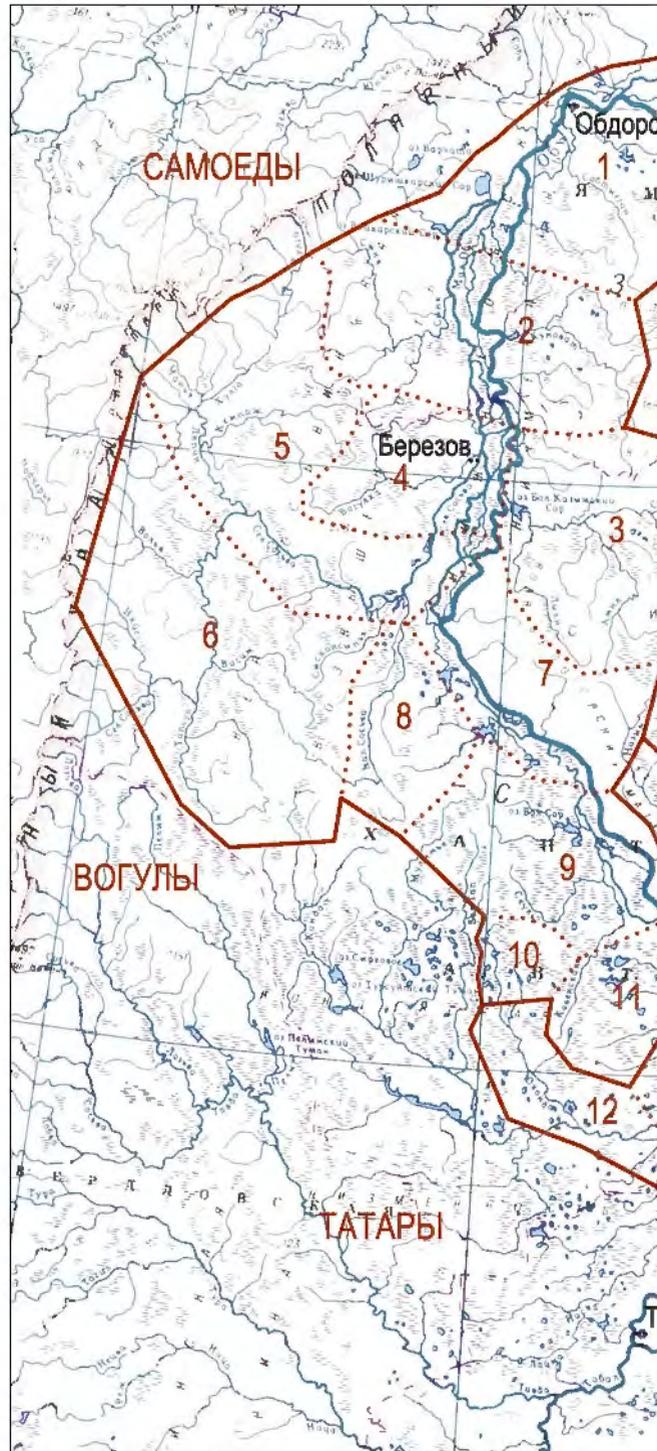
1. Обдор
2. Куноват
3. Казым
4. Подгородная
5. Ляпин
6. Сосьва
7. Кода
8. Естыл
9. Ендырь
10. Васпукол
11. Белогорье

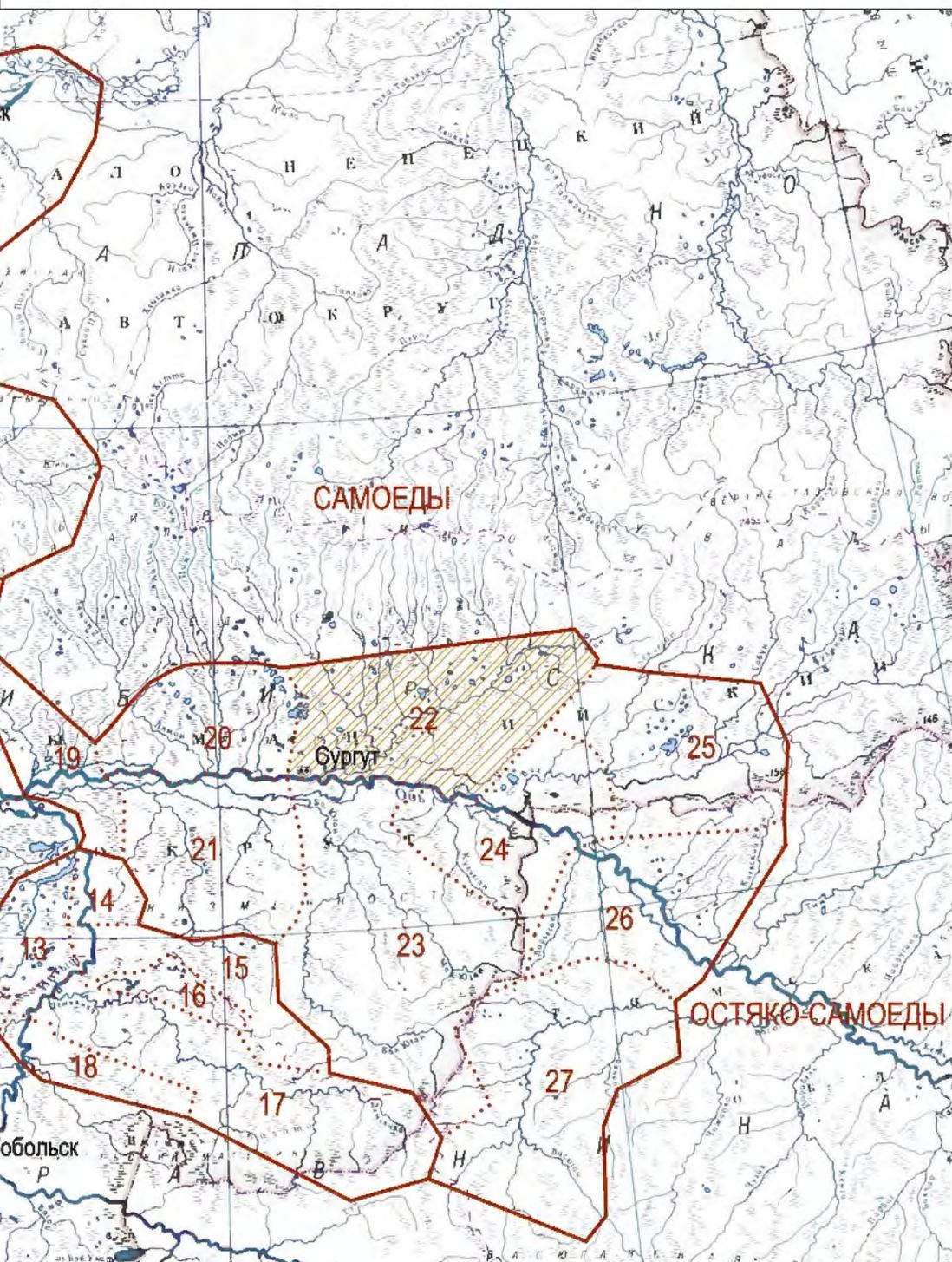
Тобольский уезд

12. Юконда
13. Малая Конда
14. Колпукол (Тархан)
15. Нарым
16. Цынга
17. Демьян
18. Назым (Лебоут)

Сургутский уезд

19. Базионовская (Базьяновская) или Темлечева (Темлячевская) на р. Оби
20. Селяировская (Селяирская) на р. Лямине
21. Салымская на р. Салыме
22. Бардакова (Бардаковская) на р. Бардаковке
23. Юганская (Больше- и Меньше Юганские) на р. Югане
24. Ларьятская в нижнем течении р. Ваха
25. Ваховская в верхнем течении р. Ваха
26. Лумпокольская на р. Оби
27. Васьюганская на р. Васюгане





Карта-схема 4. Ясачные волости остяков в конце XVI – XVII вв.

«денежную казну» (400 рублей). Против смутьянов был отправлен казачий отряд под руководством подьячего Ивана Афанасьева и новокрещеного Ивана Парабельского. Захвачены были жена и старший сын Кинямы, убит его брат Суета. О судьбе самого Кинемы архивных данных не обнаружено. Однако с тех пор боевой дух бардаковцев поукас. В ясачной книге 1626/27 г. среди «лучших людей» Бардаковой волости указаны Ярла Уитин и Сана Тангиреев. Последний мог быть «большим сыном» Кинемы. В более поздних письменных источниках упоминаются Елта и Ларых Тангиреевы (Тынгиреевы), а также Бардачко Елтин [Очерки 2000: 147; Вершинин 2002: 105, 106]. Исторические предания восточных (юганских, пимских, балыкских, демьянских) хантов до наших дней хранят имя старшего сына Бардака, князя Кинемы (Тонемы, Танги, Тоньи) как бесстрашного борца с казаками [см.: Вершинин 2002: 98–113; Мартынова 2002: 87–90].

В конце XVI в. в Сургутском уезде значилось 10 волостей: Базионовская (Базьяновская), или Темлечеева (Темлячевская), на Оби, Селияровская (Селиярская) по р. Лямину, Салымская по р. Салыму, Юганские «большая» и «меньшая» по р. Югану, Бардакова (Бардаковская) по р. Бардаковке, Лумпокольская на Оби, Ларьятская (Ларьякская) по нижнему течению р. Ваха, Ваховская по верхнему течению р. Ваха, Васьюганская по р. Васюгану (карта-схема 4). Число ясачных людей составляло около 600 человек. С покорением Пегой Орды к Сургутскому уезду присоединились Аслымская, Сымская, Кораконская (Карахонская) волости по Оби и Тымская по р. Тыму. В 1625 г. в них, вместе с примкнувшей Белогорской волостью, значилось 796 ясачных людей. «Ясаку и поминков государевых и воеводских» взималось с них «всяким зверем до 160 сороков соболей», что, «по сибирской оценке», составляло более чем 3000 рублей [Буцинский 1999: 89, 90; Дунин-Горкавич 1996. Т. III, приложение III: 15, 16]. Добровольные поминки, собираемые прежде с бардаковцев, приняли форму обязательного ясака, из расчета 2 рубля 25 алтын с человека [Бахрушин 1955а: 142, 143].

В начале XVII в. основное ясачное население Бардаковой волости составляли остяки, в верховьях рек обского правобережья кочевали самоеды. В 14 остяцких юртах было учтено 89 плательщиков ясака (приблизительно 360 чел.)². В середине того же столетия численность населения волости несколько сократилась — 77 плательщиков ясака (308 чел.). В начале XVIII в. тенденция к сокращению численности продолжалась — 66 плательщиков ясака (264 чел.) [Долгих 1960: 80, 85]. Вероятно, уменьшение числа жителей волости в этот период связано с частыми эпидемиями и голодом, беспрестанными военными конфликтами. Так, в 1625–1626 гг. во время «голода великого» в Сургутском уезде многие ясачные люди «по смерти женишка свои и детишка розбрелись безвестно» [Вершинин, Шашков 2002: 155–159]. В ходе «обыска» Бардаковой волости в 1646 г. выяснилось, что три остяка были убиты самоедами [Вершинин, Шашков 2002: 186], в 1651 г. от рук самоедов погибли еще четыре человека [Долгих 1960: 79].

² Для определения общей численности остяцкого и самоедского населения применен коэффициент 1:4 [см.: Долгих 1960: 13, 14].

В середине XVII в. Бардакова волость охватывала правобережье Сургутской Оби, включая не только Тромъеган и Аган, но и Пим. Обыск 1646 г. проводился при свидетельстве остяков Сана и Елта Тынгиреевых, Капалчи Олчикова, Ятыка Ниперова, Кутывкели Тогормина, Мынгана Чоголаткова, Базана Олесова, Яксыкоча Яныпкова, Осмоса Непирова. В 1655 г. среди «лучших людей» Бардаковой волости князца Санки Тенгиреева значатся Капалчейко Олчиков, Кучемка Ачебин, Оскаско Тагачев, Пычик Пакачев, Игилко Сеисаков [Вершинин, Шашков 2002: 186, 193]. Судя по фамилиям, Пычик Пакачев (Покачев) мог выступать представителем жителей рек Тромъегана и Агана. Ятык и Осмос Ниперовы, бесспорно, выдвигались от населения р. Пима, Ниперов — одна из самых многочисленных фамилий Пимской волости в XVIII — первой половине XIX в. Фамилия Тагичев (потомки Оскаско Тагачева) в конце XVIII в. встречалась как в Аганской, так и в Пимской волостях. В юртах Лемсиных Тром-Юганской волости проживали представители фамилий Бардаков и Сенкин (возможно, потомки Санги Тангирева), в юртах Качесовых — Кучумовы, они же Качесовы (возможно, потомки Кучемки Ачебина) [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 404].

О вхождении в Бардакову волость остяков Агана, Тромъегана и Пима свидетельствует использование одинаковых «знамен» (тамг). Ставившееся на официальных документах вместо подписи «знамя» бардаковских князей изображало «оленя» [Чернецов 1947: 164, 165; Долгих 1960: 86]. В первой трети XVIII в. достоверность направляемых на имя государя бумаг заверялась «оленем», начертанным князцом Бардаковой волости Санжой (Саной) Тынгиреевым. Кроме самого князца то же «знамя» ставили «лучшие люди», представлявшие ясачное население волости [РГАДА. Ф. 214. Д. 221. Л. 220об., 224об.; Симченко 1965: 120–124]. Так, к «обыску Бардаковы волости» 1655 г. «лучший человек Капалчи Олчиков за товарищей своих место по своей вере приложил знамя оленя» [РГАДА. Ф. 214. Д. 473. Л. 277об., 279об.]. К ревизской сказке 1816 г. Тобольской губернии Березовского уезда Сургутского комиссарства за «мужски и женски пола ясашных остяков Аганской волости» «сотник Павел Ляхтин по незнанию грамоты, по своему обыкновению приложил знак» в виде изображения оленя. Подписью-тамгой в виде оленя заверили перепись Тром-Юганской и Пимской волостей сотники Иван Бардаков и Иван Лаврентьев [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 404: 892, 929, 964]. Тамгу «оленя» ставил юганский князец Юглы [Симченко 1965: 131], хотя позднее представители Подгородной Юганской, Больше-Юганской и Мало-Юганской волостей рисовали знаки «тетери», «соболя» и «выдры» [РГАДА. Ф. 214. Д. 473. Л. 277об., 279об.; ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8, Д. 404; Симченко 1965: 128, 131, 133]. Аганские ханты рассказывают, что «когда письменности не было, наши отцы рисунками расписывались, а именно оленями. У каждого рода свой олень был, его-то и рисовали». Изображения оленя, поставленные вместо подписи, встречаются на сохранившихся в архиве Этнографического парка-музея с. Варьёгана документах 1940–1980-х гг.

К середине XVII в. окончательно сложилась административно-фискальная система Московского государства в Западной Сибири. Стоявшим во главе уездов воеводам предписывалось по отношению к сибирским туземцам держать «ласку и береженье», «тягости... не чинить», «ясаков лишних» не накладывать, чтобы не «ожесточить» их и «шатости... не навести». Широко вошло в юридическо-нормативную практику объявление «государева жалованного слова» и предоставление «льгот» за личные службы. Церемония проходила в Сургуте в торжественной обстановке: «князцов» и «лучших людей» собирали в съезжую избу, где их встречали воеводы да служилые люди в «цветном платье» при полном вооружении и обнадеживали «посулами» государевой защиты. Туземная верхушка приводилась «к шерти» российскому государю, обещая «прямить во всем», от «воровства и шатости и всякого умышленья» своих людей беречь «накрепко», да своевременно привозить ясак. За верную службу и полный внос ясака по прибытии в город остяцкие князья жаловались подарками, в основном «платьем» и «сукном». Воеводам предписывалось «кормить» и «поить» гостей «гораздо». В поисках спасения от возможных притеснений и «корысти» со стороны местной администрации ясачные остяки могли «бить челом» непосредственно к государю, направляя в столицу челобитные грамоты (письменные жалобы) [см.: Вершинин, Шашков 2002: 147–149].

Размер ясака остяков Сургутского уезда изначально определялся в 11 соболей с человека. Вследствие постоянных жалоб аборигенов на тяжесть ясачного оклада в 1610 г. царским указом им была предоставлена льгота и определена плата в девять соболей. Кроме ясака туземцы выплачивали так называемые «поминки» — добровольные дары в виде мягкой рухляди. Только в 1625 г. «на подворье» сургутского воеводы Ивана Безобразова остяцкие князцы и ясашные люди поднесли 5 сороков 27 соболей и 10 бобров, а товарищу воеводы Федору Шишкину — 4 сорока соболей [Оглобин 1900: 8, 220]. Позже сбор государевых податей и учет податного населения стал осуществляться ясачными сборщиками, которые ежегодно в сопровождении казачьих отрядов отправлялись по юртам и стойбищам во все уголки обширных обских земель. «Приискивание» новых способных к выплате повинностей остяков, притеснения, обиды, обманы и «насилъства» стали обычным явлением, а стремление отличиться перед центральной властью и корыстолюбие сургутских воевод и ясатчиков не знало границ [Вершинин 2004: 53–64]. В ясачном сборе ежегодно имелся «недобор великой». Воеводы усматривали в этом нежелание аборигенов выплачивать полный ясак и стремление их сбывать добытую пушнину «на сторону» торговым людям. Остяки в свою очередь жаловались на обременительность выплат вследствие включения «по сыскам» в ясачные окладные книги «малых ребят» и «недорослей» (младше 15 лет), «холопей», «старых», «умерших», «увечных» да «бедных людишек», что «кормятся меж... юрт наги и боси». «Худой лешне» (промыслу) способствовали выгорание лесов, отсутствие средств на



Павел Ляхтин
(Аганская волость)



Иван Лаврентев
(Пимская волость)



Иван Бардаков
(Тром-Юганская волость)



Гаврило Каюков
(Больше-Юганская волость)



Еван Загнечиков
(Селийская волость)



Иван Милясов
(Салымская волость)



Иван Сингин
(Юганская Подгородняя
волость)



Иван Тарыхов
(Баховская волость)



Марко Сыгметов
(Лумпокольская волость)

Знаки-тамги, приложенные «по незнанию грамоты и своему обыкновению» к ревизской сказке 1816 г. сотниками остяцких волостей Сургутского уезда

приобретение «запасу» для промысла «в дальних местах», гибель охотничьих собак и «осени непогожи». Одну из главных причин резкого сокращения добычи «соболи и лисицы и бобры» в лесах Сургутского уезда остяки видели в «звериных ловлях» зырянами и прочими «прихожими людьми» без согласия на то вотчинников [см.: Вершинин, Шашков 2002: 149–160]. Только в 1625 г. с 78 промышленных людей, которые «оброчились» в Сургутском уезде «лесовать», было собрано 5 сороков соболей «с хвостами», 16 сороков 18 соболей «без хвостов», 750 собольих пупков, 480 собольих хвостов [Оглобин 1895: 97–99]. Дабы за невыплату государева ясака не попасть «в тюрьму» и «на правеже» не быть битыми, остяки что было «заводишко» и «животиш-

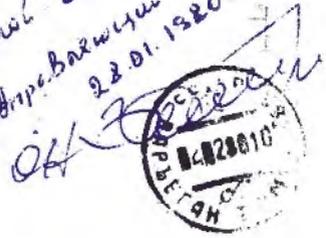
Доверенность

Дана настоящая Казамкиной Сестры
Сестры, в том же и Казамкина Анна
Казамкина гонимая именуемая свою
пенсии за январь месяц в Варьганском
бюджетном севе.

Подпись:  / Казамкина /

28/I-1980 год

Подпись
Казамкиной Э.Б. заварач
Варе.Варецкий Казамкин
22.01.1980г.



Доверенность с подписью-тамгой (оленом) А.П. Казамкиной. Варьган. 1980 г.

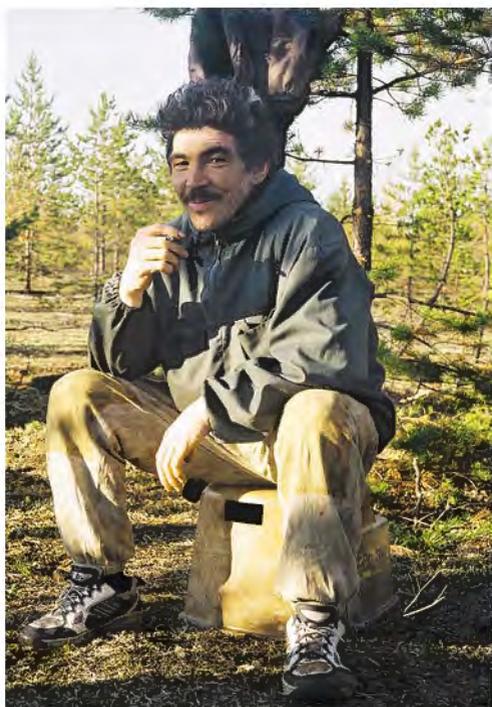
ко» продали, оставшись «з женишками и з детишками... наги и босы и беззапасны и голодны». В челобитных сургутских туземцев сообщалось о поедании собак и фактах каннибализма [см.: Вершинин, Шашков 2002: 153–159].

Несмотря на нелегкое бремя ясачного сбора, более тяжелой для остяков Сургутского уезда была подводная повинность. Зимой они обязывались давать подводы или нарты «под воевод» и «всяких служилых людей» да «государеву денежную и соболиную казну», летом — «ходить на судах» (дошаниках и каюках) в качестве «вожей» и гребцов. Сургутские ясачные люди обслуживали дороги и речные пути вверх и вниз по р. Оби от устья Иртыша до Нарыма. С приростом «восточных земель» и появлением новых сибирских городов росла интенсивность транзитного движения и объем ямской гоньбы. Остякам приходилось «безпрестани» отрываться на две-три недели от охотничьего промысла и рыбных ловель. Отсутствие возможности заготовить впрок «рыбных запасов» и отхода «на звериные промыслы в дальние места» приводило к регулярному недобору «ясаку и поминков мяскою рухлядью и деньгами» и заметно-му обнищанию ясачных людей. Остяцкие князцы и «лучшие люди» жаловались на обманы и «тесноту» со стороны служилых людей во время пути. «Обиды великие» заключались в том, что последние «имают» остяков «к себе на суды и в подводы сильно», дерут под казну и «под себя и под свой борошень подводы многие лишние» и «мешкают для своей бездельной корысти», дожидаясь начала охотничьего промысла, в дороге с ясачных людей «платышко снимают, бьют и не кормят», «зверовых собак и мяхкую рухлядь и олениска... отнимают». Так, в челобитной остяка Бардаковой волости Тырмаса Калыданова (1626 г.) сообщалось, что люди воеводы Богдана Белкина без подорожной грамоты под угрозой смерти заставили его везти их в Сургут. Не имея ни конных подвод, ни оленей, остяк заложил в нарты четыре собаки и впрягся сам. В городе он, не получив «корму» на обратную дорогу, был «з двора сбит». Опасаясь грабежей и насильств со стороны служилых людей, остяки разбегались «по сторонным речкам в дальние места». Не имея возможности собственными силами справиться с государственными запросами, многие были вынуждены откупаться или нанимать подводы «дорогою ценою» — за мяхкую рухлядь или отдавая в заклад своих жен и детей. Несмотря на постоянные жалобы остяков, в Сургутском Приобье так и не было основано ямской слободы, населенной «охочими людьми» (ямщиками), и до конца XVII в. туземцы были вынуждены наряду с выплатой ясачного и поминочного окладов нести подводную повинность [см.: Вершинин, Шашков 2002: 119–124, 154, 163, 173–176, 188–190, 193, 194]. По-видимому, в целях повышения эффективности организации перевозок в Сургутском уезде было основано несколько «подгородных» волостей (Юганская Подгородная, Тром-Юганская Подгородная).

Остяки Аганской волости

В конце XVII в. Бардакова волость распалась: остяцкое население бассейна р. Агана было приписано к Аганской волости, р. Тромъегана — к Тром-Юганской (карта-схема 5). На протяжении XVIII–XIX вв. границы волостей практически не менялись. Полные статистические сведения о численности, семейном составе, территориально-административном размещении ясачных волостей Западной Сибири содержатся в ясачных книгах и первых переписях населения, так называемых «ревизских сказках», сохранившихся до наших дней в центральных и сибирских архивах. По данным 4-й ревизии (1782 г.), в конце XVIII в. общая численность остяков Аганской волости, во главе которой стоял князец Иван Ляхтин, составляла 122 человек. По данным 7-й ревизии (1816 г.), в начале XIX в. при сотнике Павле Ляхтине численность остяков сократилась до 103 человек. С середины XIX в. начинается рост числа жителей Агана. По данным 10-й ревизии (1858 г.), в середине XIX в. общая численность населения волости составляла уже 126 человек [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44, 273, 404, 994]. В конце XIX в. она увеличилась до 194 человек [Патканов 1911: 58], а в середине 1920-х гг. — до 254 [Митусова 1926а: 136, 137].

По материалам 4-й ревизии, в Аганской волости было зафиксировано 37 браков: 23 (62,2%) — межволостных, 10 (27,2%) — внутриволостных и 4 (10,8%) — без указания волостной принадлежности брачных партнеров. Из числа межволостных браков 11 (47,8%) было заключено с женщинами Ваховской волости, 7 (30,4%) — с женщинами Тром-Юганской волости, по 2 (8,7%) — Юганской и Пимской, 1 (4,3%) — с представительницей Березовского ведомства. В то же время за пределы волости были отданы в замужество 22 женщины: 14 (63,6%) — в Ваховскую волость, 4 (18,2%) — в Тром-Юганскую, 3 (13,6%) — Больше-Юганскую и 1 (4,5%) — Лумпокольскую (р. Вах) [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8, Д. 44, 273]. Судя по архивным данным, в конце XVIII в. для аганских остяков был характерен высокий уровень эндогамных браков и устойчивые брачные связи с населением Ваховской и Тром-Юганской волостей. Данные переписей о направлениях брачных связей и процентном отношении межволостных браков аганских остяков и жителей сопредельных территорий совпадают с материалами исповедальных росписей метрических книг Духовной консистории, по которым кроме названных зарегистрированы браки с представителями Мало-Юганской, Казымской и Салтыковой (на р. Оби) волостями. В XIX в. ситуация практически не изменилась [см.: Соколова 1990: 114, 142, 163, 168, 194]. В начале XX в. отмечаются брачные связи остяков с лесными самоедами. По данным Р. П. Митусовой, остяко-самоедские браки были распространены среди населения, проживающего в верховьях р. Агана. Остяки нижнего течения чаще брали жен с Оби [1926а: 135].



Е. К. Сардаков



С. В. Васильков



Д. А. Айпин

Березовский уезд

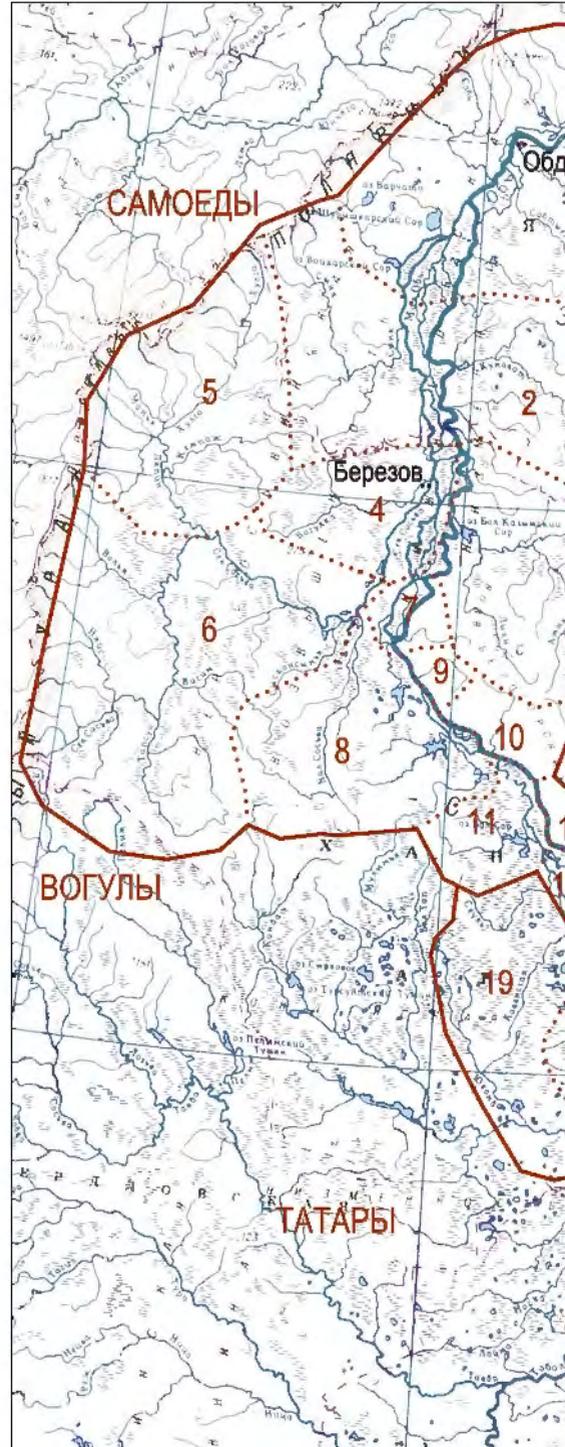
1. Обдорская
2. Куноватская
3. Казымская
4. Подгородная
5. Ляпинская
6. Сосьвинская
7. Чемашевская
8. Естыльская
9. Шеркальская
10. Мало-Атлымская
11. Ендырская
12. Сухоруковская
13. Белогорская

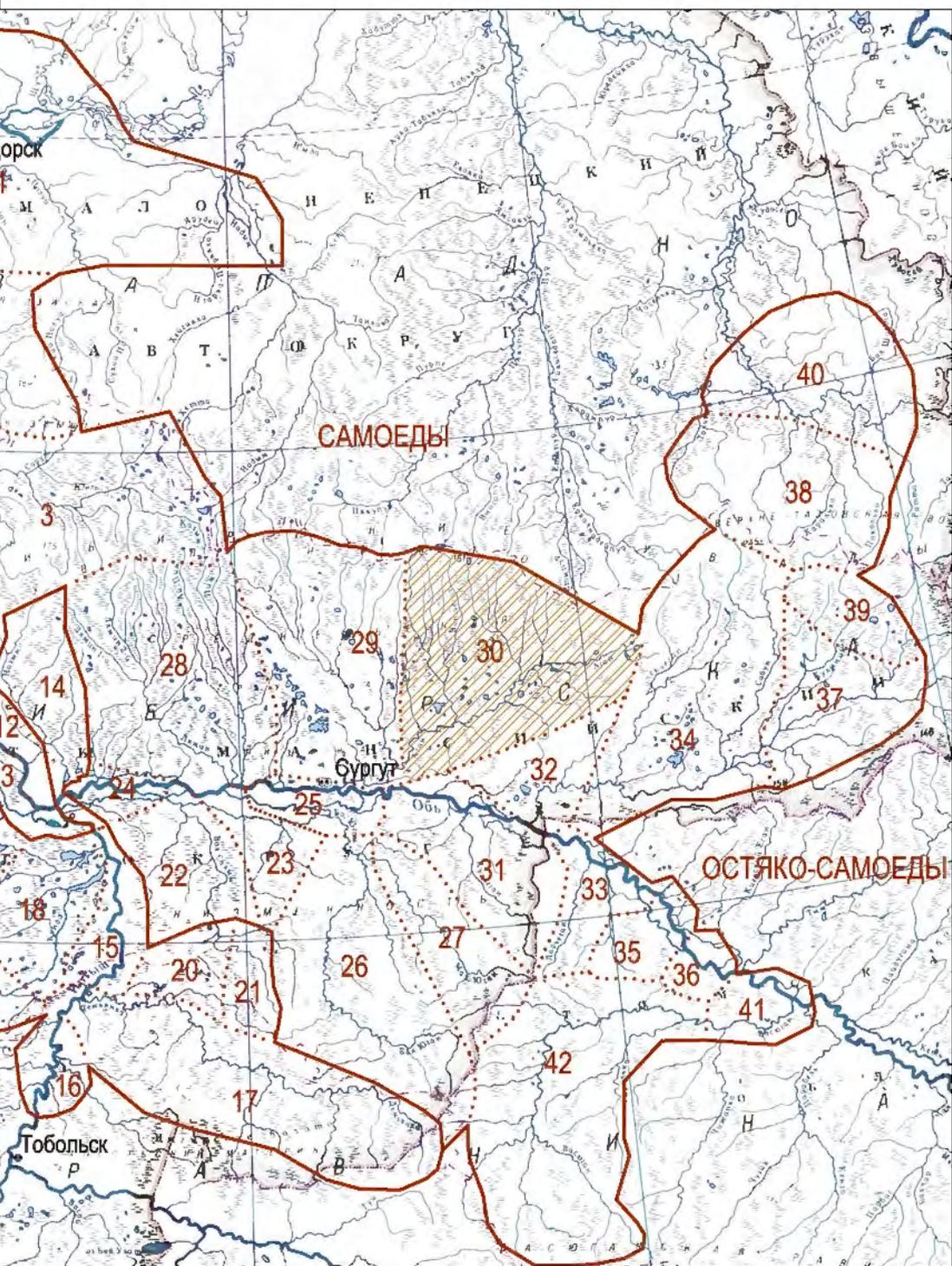
Тобольский уезд

14. Самаровская
15. Нарымская
16. Назымская
17. Верхне-Демьянская
18. Меньше-Кондинская
19. Больше-Юкондинская
20. Тарханская
21. Темлячевская

Сургутский уезд

22. Салымская
23. Бальтская (Балыкская)
24. Селиярская
25. Юганская Подгородная
26. Больше-Юганская
27. Мало-Юганская
28. Пимская
29. Тром-Юганская
30. Аганская
31. Ваховская
32. Лумпокольская на р. Вахе
33. Лумпокольская на р. Оби
34. Салтыкова (Ларьятская) на р. Вахе
35. Салтыкова на р. Оби
36. Пирчина
37. Тымские волости на р. Тазе
38. Тымская на р. Тазе
39. Караконская на р. Вахе
40. Караконская на р. Тазе
41. Ларьякская в нижнем течении р. Васюгана
42. Васюганская в среднем и верхнем течении р. Васюгана





Карта-схема 5. Остяцкие волости в конце XVIII — XIX вв.

Фамильный состав остяцкого населения Агана на протяжении XVIII — первой половины XIX в. был относительно стабилен (табл. 1). По материалам ревизии 1782 г., в Аганской волости учтено девять фамилий: Ляхтин (Левтин) (23 чел., 5 хоз.), Тырлин (19 чел., 2 хоз.), Лейков (Лияков) (30 чел., 7 хоз.), Казымкин (1 чел., 1 хоз.), Лабанов (3 чел., 1 хоз.), Юсапин (Юсыпин) (13 чел., 5 хоз.), Мартынов (5 чел., 1 хоз.), Нахтин (25 чел., 6 хоз.), Тагычев (4 чел., 1 хоз.). По данным ревизии 1816 г., исчезают фамилии Мартынов и Тагычев. В 1858 г. не фиксируется фамилия Нахтин, появляются фамилии Сардаков (6 чел., 1 хоз.) и Попов (3 чел., 1 хоз.), Казымкины записаны как Казымовы. В 1858 г. остяки Аганской волости были приписаны к трем населенным пунктам. В юртах Ляхтиных (36 чел., 5 хоз.) значились Ляхтины, Лейковы, Тырлины, в юртах Айпиных (65 чел., 4 хоз.) — Ляхтины (они же Немчиновы), Сардаковы, Казымовы, Поповы, в юртах Лабановых (25 чел., 4 хоз.) — Лабановы, Юсапины [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44, 273, 404, 994].

Таблица 1
Численность, фамильный и юртовый состав остяков Аганской волости

Фамильный состав	4-я ревизия 1782 г.			7-я ревизия 1816 г.			10-я ревизия 1858 г.		
	муж.	жен.	хоз.	муж.	жен.	хоз.	муж.	жен.	хоз.
							Юрты Ляхтины		
Ляхтин (Левтин)	14	9	5	6	4	2	2	3	2
Тырлин	10	9	2	9	13	5	11	12	2
Лейков (Лияков)	18	13	8	12	16	4	4	4	1
							Юрты Айпины		
Ляхтин, он же Немчинов	—	—	—	—	—	—	19	18	1
Сардаков	—	—	—	—	—	—	4	2	1
Казымкин	1	—	1	2	5	1	9	10	1
Попов	—	—	—	—	—	—	2	1	1
							Юрты Лабановы		
Лабанов	2	1	1	4	6	2	5	2	2
Юсапин, (Юсыпин)	5	8	5	9	8	3	12	6	2
Нахтин	13	12	6	5	6	3	—	—	—
Мартынов	1	4	1	—	—	—	—	—	—
Тагычев	1	3	1	—	—	—	—	—	—
Всего	65	57	30	47	56	20	68	58	13

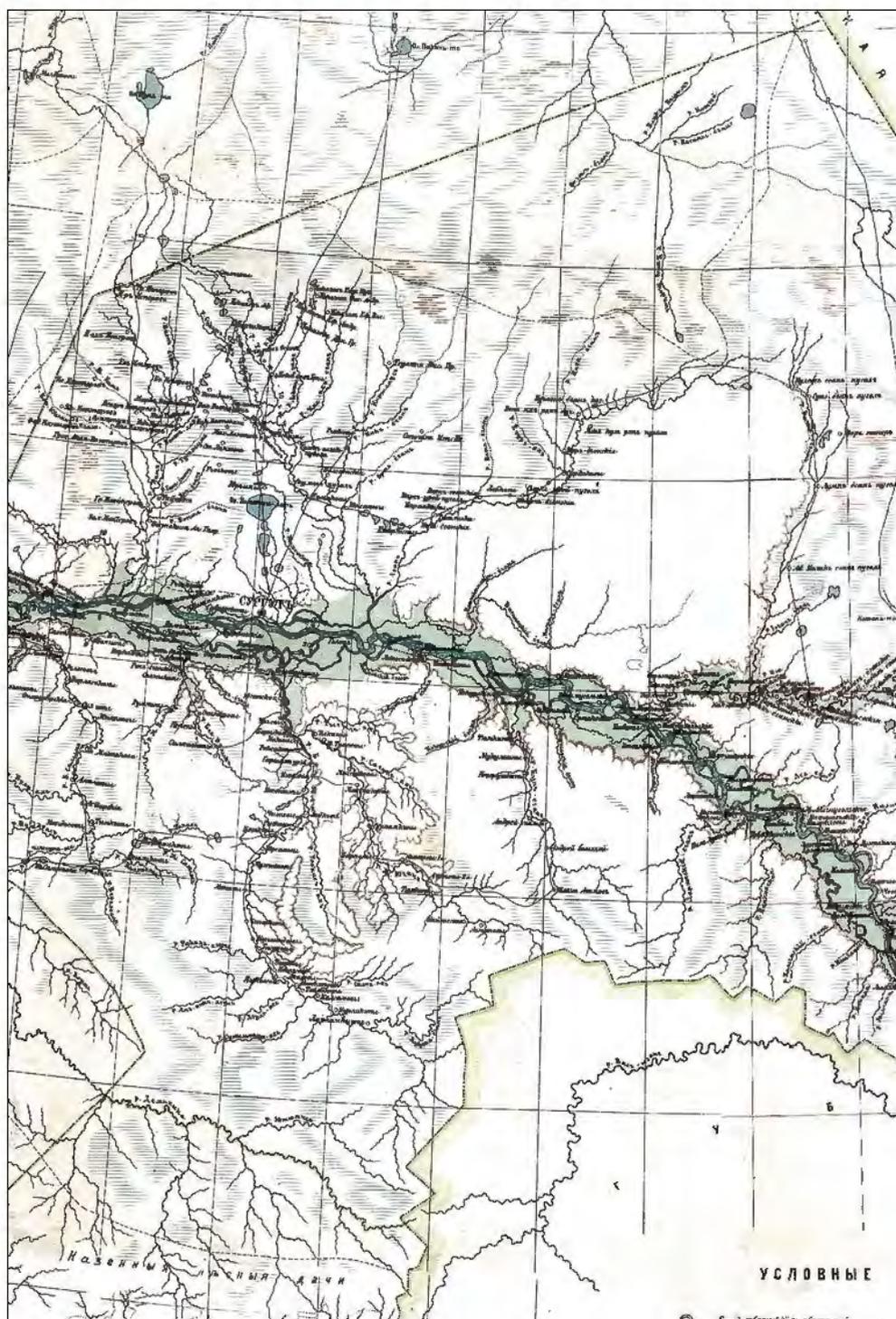


Агафья Дмитриевна Казамкина (Айпина)

Данные переписей совпадают с материалами исповедальных росписей метрических книг Духовной консистории за 1861 г., в которых в составе Аганской волости названы юрты Айпины и Лобановы и учтено 17 фамилий. Среди них отмечены фамилии Айпин, Лийков, Казымов, Лобанов, Ляхтин, Мартынов, Нахтин, Тырлин, Тагычев, Юсыпин. Кроме того, зафиксировано семь не зарегистрированных в переписях фамилий: Конькин, Тогломкин, Палкин, Тиканжин, Кулышников, Ганьжев и Ахтин (Юсапин). Ныне исчезнувшие аганские фамилии Лобанов и Ляхтин (Левкин), по мнению З. П. Соколовой, могли быть переселенцами с Нижней Оби и Конды, Лозьвы или Пелыма [1982: 41–43; 1983а: 69, 70, 263]. В то же время фамилия Левкин и Тырлин встречается в материалах Подгородной Юганской волости, Сардаков — в Тром-Юганской [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44, 273, 404, 994]. По словам аганских хантов, Лобановы и Юсупины — это «обские фамилии».

В издании «Волости и населенные места 1893 г.» в Аганской волости зафиксировано всего два населенных пункта — юрты Аганские и Айпинские, в которых проживало 156 человек. В полицейском списке населенных мест конца XIX в. названо 11 селений-юрт: Тох-пугольские (Айпинские), Лейковы, Гольпа, Мух-Юрьевские, Мункур-рап (Ягран), Лаим-рап (Казымкиных), Суртурьевские, Вочеурьевские, Нахеганские, Мохты-еганские, Синкурьевские (Егор-ях). Общая численность жителей составляла 146 душ обоего пола [Патканов 1911: 58, 124, 126]. По данным А. А. Дунина-Горкавича, в конце XIX — начале XX в. на р. Агане насчитывалось более 20 юрт: Левкины 1, Левкины 2, Егар-еганские (Сидоркины), Сратам-урьевские (Епаркины 1), Епаркины 2, Наги-еганские 1, Наги-еганские 2, Могут-еганские 1 (Тигилинка), Могут-еганские 2 (Интле), Могут-еганские 3 (Сум-урей-пугол), Карамкины 1 (Пеу-пугол), Карамкины 2, Вас-урей-пугол, Ват-еганские, Лейковы (Рап-пугол), Юккон-еган-пугол, Айпины (Пеу-пугол), Сынк-урей-пугол, Сардаковы (Егур-Яхские), Вар-еганские (Сай-Мын-Рап-пугол), Мон-Куп-Рап-пугол, Вон-Ях-Рап-пугол 1, Вон-Ях-Рап-пугол 2, Пуглон-Еган-пугол [1995. Т. 1: 68; 1996. Т. II: 70–79, приложение I: 16]. Среди аганских остяков А. А. Дунин-Горкавич указывает фамилии Покачев, Епаркин, Тырлин, Казамкин, Попов. По-видимому, к этому списку можно причислить ряд фамилий, давших наименования юртам: Сардаков, Лейков, Айпин, Карамкин [1996. Т. II: 73–79] (карта 6).

Подробные статистические сведения о численности, фамильном и возрастном составе, расселении остяцкого населения по реке в начале XX в. (табл. 2) приведены в работе Р. П. Митусовой. По ее данным, на Агане было два выборных старосты (нижнеаганский и верхнеаганский), которые для уплаты «ясака» и обменной торговли ездили в Сургут и Локосово (на Оби) [1926а: 1936–138].



Карта б. А. А. Дунин-Горкавич. Тобольская губерния (фрагмент). 1913 г.

Таблица 2

Статистические сведения об остаточном населении р. Агана в начале XX в.
(Сургутский район Тобольского округа Уральской области)

№	Название юрт	Численность населения				Всего
		Взрослое население		Дети до 14 лет		
		муж.	жен.	муж.	жен.	
1	Ильи Кечимова юрты на р. Лагrome (на слиянии рек Агана и Тромъегана)	1	1	—	—	2
2	Мочаном-пугол. Левкины юрты. Покачевы	5	2	1	—	8
3	Яур-яун-пугол-Семенко. Юрты Тырлины	5	4	3	6	18
4	Сарт-урей-пугол. Еремея Покачева юрты	1	1	1	2	5
5	Нанк-яун-пугол. Покачевы	6	3	2	3	14
6	Маут-яун-пугол. Покачевы	6	14	6	4	30
7	Тумуры-пугол. Покачевы и Ивана Сопыча юрта	7	4	1	1	13
8	Карымкины юрты. Тырлины	2	4	1	1	8
9	Варсо-пугол. Тырлины	2	2	—	—	4
10	Ват-яун-пугол. Айпины	8	7	4	5	24
11	Лейковы юрты. Ивана Лейкова	2	2	2	—	6
12	Юхкон-яун-пугол. Айпины	6	7	4	2	19
13	Пеу-пугол. Сидора Айпина юрта (одинокий)	1	—	—	—	1
14	Синко-пугол. Дмитрия Айпина юрта	3	2	2	1	8
15	Сартаковы юрты	7	7	4	4	22
16	Рэп-пугол. Прокопия Сартакова юрта	1	3	—	2	6
17	Вар-яун-пугол (вымершие)	—	—	—	—	—
18	Мен-коноп-рэп-пугол (Великан-большое-брюхо). Петра Касымкина юрта	1	1	1	1	4
19	Он-рях-рэп-пугол. Александра Касамкина юрты	8	7	6	5	26
20	Каван-яун-пугол. Касамкин	2	2	2	3	9
21	Ивана Касамкина юрты	5	3	6	5	19
22	Конджи-рап-пугол. Василия Касамкина юрты	2	1	4	1	8
Всего		81	77	50	46	254

Таким образом, в 1920-х гг. в 22 юртах проживало 254 остяка (131 муж., 123 жен.). Дети до 14 лет составляли меньше половины населения — 96 человек, взрослые — 158. Самые многочисленные юрты Маут-яун-пугол (Покачевы) насчитывали 30 жителей. Из незафиксированных в ранних переписных документах фамилий появились Покачевы, Карымкины, Кечимовы и Сопоч (Сопочины). Первая и вторая фамилии считаются на Агане коренными, хотя прежде они были распространены на Тромъегане и Югане. Представители третьей и четвертой фамилий встречались и сегодня проживают на Тромъегане, Пиме и Югане [см.: Соколова 1983а: 251–263].

«Кунная» самоедь

Лесные ненцы правобережья Оби в официальных русских документах XVII–XIX вв. фигурировали под именем «казымской самоеди». Название дано по наименованию Казымской волости Березовского уезда, к которой было приписано наряду с остяцким и самодийское население, платившее ясак в Юильском городке [Долгих 1960: 68, 76, 77]. Другие их названия — «кунная» («кунемская», «кузнецкая») и «асидская» самоедь — исчезли к началу XVIII в. По мнению ряда исследователей, первое наименование происходит от слова «куна», что в древнерусском языке означало «белыи шкурки», служившие основной единицей меновой торговли и уплаты ясака [Вербов 1936: 57; Долгих 1960: 68; Васильев В. И. 1979: 100]. Справедливости ради следует отметить, что в этом случае таежно-самодийское население следовало бы называть «соболиными самоедами», поскольку именно они вносили наибольшее число соболей в государеву казну [Долгих 1970: 98]. Обнаруженная профессором А. И. Якобием в ходе поездки 1894/95 г. на р. Надыме небольшая группа лесных самоедов именовалась *нѣхас ор ях* (*нях-самар-ях*) — «соболиные самоеды» [Хроника 1902: 60]. В толковом словаре В. И. Даля дается более широкая трактовка понятия «куна». Под «куной» (куницей) или «куньей мордкой» подразумевались «белыи, куньи, собольи меха», заменявшие деньги [1989. Т. 2: 218]. Лесные ненцы рек Агана и Пура истолковывают термин «кунная» как «беглая» (от ненец. *куннул, та* — «убегающий», «беглец», *кунмай* — «беглые»). В этой связи можно предположить, что российская администрация вполне могла использовать одновременно ненецкую терминологию и прямой перевод — «беглая», «воровская». Определение «беглая», т. е. «кунемская», могло отражать исторический момент массового отхода групп лесных самоедов в «дальние места» (труднодоступные районы) с началом российской колонизации Сибири. После полного «объясачивания» самоедов и включения их родов в состав Казымской волости ушли в забвение и названия.



Молодой охотник с беличьими шкурками.
Павел Борисович Айваседа

Как отмечалось в предыдущем разделе главы, первые достоверные упоминания о «кунной» и «асидской» самоеды относятся к 1597 и 1602 гг. [Вершинин, Шашков 2002: 145–147]. В более поздних архивных документах XVII в. (1627, 1636, 1645) выделяется «пуровская юрацкая самоедь» рода «Пеки» и «пуровская воровская самоедь Евасидина роду» [Книга Большому чертежу 1950: 168; Долгих 1960: 70, 71]. Определить точную численность и четко очертить границы обитания правобережных таежных самодийцев в XVII–XIX вв. ввиду разрозненности и поразительной мобильности народа не просто. Исследователи неоднократно высказывались по поводу сложных путей формирования этой группы, акцентируя внимание на дисперсном проживании и участии в ее сложении разнородных этнических компонентов [Патканов 1911; Вербов 1936, 1939; Долгих 1960, 1970; Хомич 1966, 1976; Васильев В. И. 1974, 1979; Зенько 2001: 114–118; Головнёв 2004: 17–36, 62–65].

Основой социальной организации лесных ненцев были род и ватага. В ясачной книге 1695 г. зафиксировано шесть родовых подразделений казымских самоедов: Айвасида (Нгаэващата) в составе 20 плательщиков ясака, Карсы (Карс) — 19, Недевятковой станицы — 27, Ракай — 39, Ватцыны станицы — 22, Ниримовы Логачи — 65. Всего было учтено 192 «окладные души», исходя из этого общее число лесных самоедов составляло приблизительно 768 человек. В начале XVIII столетия число их постепенно сокращалась: в 1701 г. — 178 плательщиков ясака (соответственно 712 чел.), в 1712 г. — 168 (672 чел.). На изменения численности могли повлиять «массовая неявка к ясачному платежу» и учет «лесных по происхождению родов» в составе других самодийских групп [Долгих 1960: 70; Васильев В. И. 1979: 101, 102].

В ревизских сказках рубежа XVIII–XIX вв. самоеды Казымской волости фигурируют в составе тех же шести родов: Авасида (Айвасида), Карцы (Кюрцы), Ракли, Ванцын, Логачи, Недевятковой станицы (табл. 3а). Общая численность их в 1782 г. составляла 507 человек (300 муж., 207 жен. 158 хоз.), в 1816 г. — 416 (218 муж., 198 жен., 99 хоз.) [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 43, 404]. Наблюдается неравномерность изменения численности по родам: на 28,8% возрастает число представителей Айвасида, на 50 и 19,1% сокращаются Ракли и Карцы, практически неизменной остается численность родов Ванцын, Логачи и Недевятковой станицы. Вероятно, колебания численности вызваны «давлением» угорского населения, отходом самоедов с занимаемых прежде территорий в связи с интенсификацией пушного промысла, последовавшим перераспределением и административным переучетом родовых групп. Анализируя родовой состав казымских самоедов, Б. О. Долгих соотнес известный по архивным материалам XVII в. род Айвасида с одноименными родами лесных (Нгаэващата) и тундровых (Нгэваседа) ненцев, а остальные названия — с подразделениями рода Пяк. Такие роды, как Иуси (Ивши, Еуши, Ючи) и Вэла, по его мнению, в состав лесных самоедов Казымской волости не входили [1960: 70–72]. В. И. Васильев полагал, что под названием Карцы в письменных источниках XVII–XVIII вв. фигурировал род Пяк, а под

названием Ракли — род Вэла. Исходя из анализа брачных контактов к роду Айваседа он причислил не только Аваседа, но и зарегистрированных в ясачных книгах и переписях роды Недевятковой станицы, Ванцын, а также род Логачи (Логаны, Нгаханы). Обитавшие на периферии расселения лесных самоедов немногочисленные роды Ничу и Иуси, по его мнению, были пропущены и не вошли в переписные документы [1979: 104–106, 181]. Следует также отметить, что в конце XVIII в. наблюдается абсолютная эндогамность общности самоедов Казымской волости. Преобладающими были браки Карцы — Недевятковой станицы — Ракли [Касум-Ёх 1993: 25–27].

В середине XIX в. социальная структура самоедов Казымской волости изменилась. По данным 9-й (1851 г.) и 10-й (1858 г.) ревизий, вместо шести родов было зафиксировано шесть «ватаг»: Камина (Камиянская), Нянзина (Нянчина), Изюрюмина, Лабина (старшины Нападея), Палдина, Лебина (Обачайская) (табл. 3б). Общая численность составляла соответственно 610 (368 муж., 242 жен., 93 хоз.) и 523 человек (324 муж., 199 жен., 97 хоз.) [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 755, 992]. По замечанию В. И. Васильева, в фискальной системе в отношении лесных ненцев произошла замена прежних родовых названий ватажными, образованными от имен старшин. На колебания численности влияли естественный прирост, «доучет», миграции и эпидемии [1979: 182–184].

Путешествовавший по Сибири в середине XIX в. финский исследователь М. А. Кастрен обнаружил остатки некогда многочисленных родов Иуси и Ничу на Средней Оби. Восемь семей самоедов «племени» *иевши* (*iewsch*) кочевали по берегам *Chantsche-jaha*, *Nistjei* и других речушек, впадающих в Обь с южной стороны около деревни Топорковой. Около 20 семей «племени» *ничу* (*nitschu*) проживали по Лямину Сорю и Верхнему Назыму и были причислены к Кондинской волости. По языку оба «племени» были объединены лингвистом с *аганскими* самоедами. Платить подать они ходили «на реку Казым, в древний полуразвалившийся Юильский городок» [1999. Т. 2.: 50, 51, 58, 59].

В конце XIX в. А. А. Дунин-Горкавич в списке шести ватаг лесных (бродячих) самоедов *пяч-хасаво* указал: Този, Нянкчу, Уб, Халь, Лянкпе и Нечу. Три последних ватаги, так называемая «мозымская самоядь», кочевавшая по р. Назыму и в вершинах Казыма, Лямина, Тромъегана, Агана, Надыма, Пура и Таза, были причислены к Казымской инородной управе. Вероятно, в состав ватаг входило несколько родов. С тремя родовыми старшинами Лаку Еушиттгой и Купалом-Еушиттой с р. Пура, а также Лечема-Выллой с притока Таза исследователь Тобольского Севера встречался во время следования их из Сургута в Казым для положения ясака [1995. Т. 1: 117–119]. По данным переписи 1897 г., в составе управы отмечены три ватаги «кочевых самоедов» с теми же наименованиями — Халь, Лянкпе, Нитю (Нечу), и три с отличными — Ларку, Сыngu, Ланку. Общая численность 467 человек (268 муж., 199 жен., 111 хоз.) [Патканов 1911: 28, 29].



Нина Ойсевна Айваседа (Иуси)

Таблица 3а

Численность и родовой состав самоедов Казымской волости
в конце XVIII — начале XIX в.

Родовой состав	4-я ревизия 1782г.			7-я ревизия 1816 г.		
	муж.	жен.	хоз.	муж.	жен.	хоз.
Авасида (Айваседа)	38	21	23	40	36	17
Карцы (Кюрцы)	75	45	36	48	49	27
Недевятковой станции	36	23	13	28	33	15
Ракли	72	66	41	42	27	17
Ванцын	39	27	16	29	34	12
Логачи	40	25	29	31	19	11
Всего	300	207	158	218	198	99

Таблица 3б

Численность и ватажный состав самоедов в середине — конце XIX в.

Ватажный состав	10-я ревизия 1858 г.			Ватажный состав	Конец XIX в.		
	муж.	жен.	хоз.		муж.	жен.	хоз.
Камиянская (Камина)	126	24	26	Халь	37	26	20
Нязина (Нянчина)	32	18	12	Нитю	29	21	9
Изюрюмина	59	52	19	Лянке	21	15	8
Старшины Нападея (бывшая Лабина)	37	26	14	Ларку	98	78	43
Палдина	42	25	14	Сынгу	70	47	26
Обачаская (бывшая Лебина)	28	14	12	Ланку	13	12	5
Всего	324	199	97	Итого	268	199	111

Данными переписи 1926/27 г. зарегистрировано 16 семей рода Вэла, 13 семей Еуши (Ивши, Пучи), 67 семей Пяк (Карцы), 98 семей Айваседа (Нгаэващата) общей численностью 1129 человек [Населенные пункты 1928: 164]. Четыре упомянутых рода и их многочисленные подразделения сохраняются по сей день. В 1930-е гг. в составе четырех родов *пяң-хасаво* Г. Д. Вербовым было выделено несколько родовых под-

разделений: Нгаэващата — D'joht («запор для ловли рыбы»), Паһанэј («старинный»), D'jantouta («дрожащий»), Noј sama («суконные шапки»); Пяк — Паэваһеј («головной», «первый»), Панһэј («подольный», «последний»), Сэра=Нэра («сухое дерево»); Вэла — Туһујла («тканевый», «матерчатый») и Ивши [1936; 1939: 58, 59]. В настоящее время процесс дробления родов и их дислокации продолжается [см.: Перевалова 2001: 143–147]. Опираясь на эти источники, невозможно сказать, сколько и каких родов и ватаг самоедов кочевало в XVII–XIX вв. непосредственно на Агане. По данным А. А. Дунина-Горкавича, в вершине притока Агана Ватьегане стояло два чума лесных самоедов, в которых проживали семьи двоюродных братьев Нака и Казали [1996. Т. II: 76].

Сегодня основная масса хантыйского и самодийского населения бассейна р. Агана сосредоточена в с. Варьегане (288 хантов, 240 ненцев), пос. Агане (264 хантов, 19 ненцев) и пгт Новоаганск (66 хантов, 14 ненцев). В пос. Агане распространены хантыйские фамилии Покачев, Сопочин, Тылчин, в с. Варьегане — Айпин, Сардаков, Казамкин, Лейков. Среди коренных ненецких фамилий встречаются только Айваседа и Иуси. Поражает значительное число смешанных браков. По данным З. П. Соколовой и Е. А. Пивневой, в 1989 г. в Варьегане насчитывалось 160 хозяйств и 112 брачных пар: 44 (59%) — хантыйских, 17 (31%) — ненецких, 17 (31%) — хантыйско-ненецких и ненецко-хантыйских, 10 — хантыйско-русских, 7 и 3 — ненецких и хантыйских смешанных с другими национальностями [1993: 36, 37].



Римма Айваседа



Рая Иуси

Во времена войн

Отголосками этноисторических событий в Сургутском Приобье звучат сохранившиеся исторические предания. Судя по легендам, бассейн Агана с древнейших времен был зоной постоянных военных баталий и этнических конфликтов. Предки аганских ненцев воевали то с приходящими с северо-востока тунгусами (*тунгу*) и селькупам (*капи*³, *тасум капи*), то совершавшими с севера молниеносные набеги на оленьих упряжках тундровыми ненцами (*вың' неша*), то поднимавшимися на лодках по Агану обскими хантами (*тям капи*).

Тунгусы приходили с северо-восточной стороны на лыжах. Подкрадутся к стойбищу, убьют нескольких домашних оленей, шкуру вместе с рогами на себя натянут, чтобы животные их не пугались. Спрячутся неподалеку от чума и ждут, когда молодая женщина за водой или по нужде из чума выйдет. Хватают ее и увозят, не заплатив калыма [Б. Х. Айваседа].

О кровопролитном характере войн свидетельствуют многие топонимические названия бассейна р. Агана.

Река Дахэр явэн в переводе с хантыйского означает «Кольчуга-речка». По рассказам стариков, во время отступления в верховьях реки была брошена кольчуга. По-ненецки она называется Вешатю'на — «Расплавленное железо». Река эта, как и Ампута, берет начало из болота Мулу вың (от *мулу* — звук выливающейся жидкости). Рассказывают, что во времена войн там проходило большое сражение. Столько крови было пролито, что на поверхности булькало [Б. Х. Айваседа].

Одно из сражений ненцев с *тасум капи* разыгралось возле возвышенности Мулу сохо в верховьях Ампуты. Здесь, по легенде, «загнанные на гору» вражеские воины были уничтожены, так как их легко поражали ненецкие стрелы, попадавшие в незащищенные кольчугами шеи. Победа была настолько значима для местных жителей, что в схватке принимал участие даже безногий мужчина из рода Айваседа-Тётт. Бесстрашный воин тайком от родственников забрался в нарты, спрятался и прибыл вместе с другими к месту битвы. Ползая между врагами, он стрелял им под кольчуги, истребив тем самым большую часть противников [Сподина 2001: 59].

³ *Капи* («чужой», «иноходец», «враг») аганские ненцы называют не только селькупов, но и хантов (*тям капи* — обские, *вахантя капи* — ваховские, *нум тяхаң капи* — тромъеганские, *ёхоң капи* — юганские ханты).



Атени Соболевна Казамкина (Айваседа)

На Варьёгане когда-то битва была. На берегу чум стоял, в нем ненцы жили. Как-то *капи* по реке поднимались, смотрят, щепка плывет, свежая еще. Подкрались к стойбищу осторожно. У ненцев ночью старуха до кустиков пошла, протянула руку за мхом, а вместо мха волосы чьи-то нашупала. Виду не подала, вернулась в чум и сказала своим: «Враги рядом». Мужики оделись, луки взяли, из чума незаметно выбрались. Рассвело, *капи* по чуму стрелять начали. Стрелы в чум летят, а там никого. Чум загорелся. *Капи* из укрытий вышли, тут ненцы их из луков расстреляли, ни один живым не ушел. Озеро и бор, где эти события происходили, называются Капети ката лама и Капети ката лама тиң (Озеро и бор побежденных *капи*). Там еще в 1920–1930-е годы находили в стволах деревьев наконечники стрел.

Раньше ненцы юркие и ловкие были, оленя запросто догоняли. Ты попробуй в него из лука попади, он в сторону прыгнет и от стрелы уйдет. Во время боя ненцы «медвежьи» малицы (из оленьих шкур, но очень широкие) надевали. В такой одежде человек на медведя похож. Стрелы в складках вязли, а тела не ранили [В. Т. Айваседа].

Судя по всему, непрошенные гости с северо-восточной и восточной стороны появлялись на Агане регулярно, их «визиты» продолжались до «времен дедов-бабок», но носили уже не военный, а скорее, грабительский характер. Перебраться с Ваха на Аган было очень просто: на лодках поднимались по одному из ваховских притоков, затем по волоку, длина которого составляла не более 11 км, добирались до озера Маңк савәң лор (Великана кос озеро) и по одному из выходящих из него ручьев спускались на Аган.

Вахантя — так называли приходивших и грабивших стойбища аганских ненцев и хантов людей с р. Ваха. Один старик облас делает, щепка во все стороны летит. А *вахантя* спрятался за кочку и ждет. Ему в лоб щепой прилетело, прибило сразу.

Бабка рассказывала, как-то с отцом она слопцы смотреть ходила. А *вахантя* из их ловушки птицу достает, перья во все стороны. Увидел хозяев, заметался. Отец ему говорит: «Не бойся, воруешь, так что мечешься». Часть добычи ему оставил [А. А. Айваседа].

Сюжеты быличек и бытовых рассказов повествуют о существовании некогда брачных контактов с восточными соседями.

Свекровь рассказывала, что сноха ее была селькупкой. Сродный брат сосватал селькупскую девушку, но должен был у тестя год работать. Остался, хотя языка их не знал. Наступила осень — время возвращаться. Да только услышал брат, что тесть с сыном договариваются в лес ехать и зятя убить. Зять пригнал оленей, запряг, свою невесту посадил в нарты и поехал. Несколько дней шли, от погони бежали [В. С. Покачева].

У аганских ненцев бытуют сказания о военных конфликтах с тундровыми ненцами:

Сказание о Ваку Иуси от его имени идет-рассказывается. Один богач имеет 10000 голов оленей, может, больше. Сильный человек, шаман. Как-то собрал своих родственников и говорит: «Видел я во сне, что ко мне один ямалец едет, чтобы силами померяться и убить меня. 300 ребят собрал. Когда они приедут, каждому дам по одному оленю. Силой с тем шаманом будем меряться. Скажу ему: «Видишь среди стада оленя, привязанного к небу (священного оленя), поймай его. У этого оленя в отличие от других спина шире, жирнее. Сядем мы на одну нарту, бросим аркан. Возьмем молоты (палки) и будем драться. Ты, жена, сядешь на заднюю нарту, будешь бить его со спины. По моему сигналу женщины из всех чумов должны выпустить собак, чтобы оленей распугали».

Жили-жили, однажды Иуси говорит: «Опять сон видел, что тот шаман приехал. Значит, через три дня точно прибудет. Будьте наготове». Один день прошел, второй прошел. Иуси вышел на улицу, видит на горизонте красную нарту. Подумал о нарте священной и вспомнил всех верхних и нижних богов, всех о помощи просил: «Над моей головой чтобы нарты не прошли». Почему-то все исчезло. Думает: «Ветер что ли унес». Немного погода собаки залаяли. Едут. Остановились около нарт. Хозяин вышел и говорит: «Если в гости приехал, то я твоим ребятам подарки подарю. Потом мы с тобой оленя поймаем. Тебе подарок будет самый последний». Стали ребята свои подарки ловить, их 300 человек, каждый поймал по одному быку. Привязали оленей, каждый на свой аркан. Конец арканов на спину повернули (пояснение переводчицы — в «плохую» сторону; у ненцев только две стороны — вперед и назад). Хозяин говорит: «Теперь ты будешь оленя ловить, сядешь босиком, и будешь кушать голову». Его люди пытались указанного оленя поймать, но не смогли. Иуси говорит: «Давай сядем на одну нарту, будем силами меряться, сами оленя будем ловить, с нарты его ловить будем». Ямалец говорит: «Ты сядишь спереди и управляй оленями, а я сяду сзади и буду аркан бросать». Бросил аркан, он прокатился по спинам оленей, мимо прошел. Второй раз бросил, снова оленя не поймал. Снова бросил, высоко полетел аркан, так что женщины в чумах увидели. Поймал. Они схватились, борются. Один схватился за подмышки, схватился за ремень, бьются так, что огнем горят. Стукнет мужик палкой, на том месте огнем горит, ничего не остается (пояснение: это он с оленем боролся и его поймать не мог). Женщины собак отпустили. Олени отвязались и в разные стороны разбежались. Сказали девочку привести. Пока девочку искали, пришла бабка с ножом длинным, как кочерга. Иуси бабке говорит: «Ты не подходи, видишь, мы боремся, аж огнем все горит». Бабка в сторону отошла (пояснение: приходила, чтобы Иуси зарезать), говорит: «Позовите девочку, которая дома». А те продолжают драться, один наверху, другой внизу. Девочка пришла, истоптала его. Пока он держит, она топчет. Связали ему руки и ноги веревками, положили в нарты и повезли в город. В то время то ли Сургут, то ли другой город какой-то был.

Людям того шамана Иуси сказал, чтобы оленей ловили и веревки распутали. Они говорят: «Хорошо, что вы его поймали, он заставлял нас грабить». Иуси им говорит: «Теперь домой поезжайте, заберите всех оленей, что я вам подарил». Отпустил всех. А жена его напилась и поет. Бабушку и девочку отпустили, водки дали, но сказали, чтобы так больше не делали. И русский сказал, чтобы так не делали [В. Я. Айваседа, О. П. Иуси].

Как свидетельствуют легенды, во времена складывания российской системы управления в Сибири аганские ненцы воевали с населением Казыма.

Я от стариков в тундре слышал, что однажды *капи* украли Золотую бабу, хранившуюся у старика-ненца в тундре Титумо'ма выц. В тех местах постоянно вооруженные стычки были. Во время сражений ненцы на лыжи устанавливали заслоны-щиты из крепкого наста и стреляли по врагам.

Собрались как-то ненцы на север охотиться, в это время *капи* их богиню украли и увезли на Казым. Тогда пошли ненцы с Хаплинуты (аганские) и Халясовея (пуровские) войной на *капи*. В сторону Юильска пошли. Ненецкое войско с одного берега большого яра стоит, *капи* — с другого, из луков стреляют. Ненцы проиграли то сражение. Яр, где проходила битва, называется «Кулик победил» [Б. Х. Айваседа].

Сохранились предания о совместной борьбе местных жителей против проходящих по Оби хантов. В отличие от обских воинов, таежное население Агана не имело кольчуг и шлемов, а для обороны использовало только лук со стрелами.

Прослышали, что идут *тям капи* (обские ханты) с войной по Агану, всех убивают и стойбища разоряют. У них большие дощатые лодки-баркасы. Ненцы собрались вместе, на плесе около Новоаганска устроили засаду. Веревками из арканов Аган под водой перекрыли. Как только лодки до засады поднялись, ненцы веревку вверх подняли. Лодки опрокинулись, воины в тяжелых металлических одеждах стали тонуть. В первом сражении победили. В следующий раз ханты по Варъёгану поднимались уже ночью, скрытно. Всех мужиков убили, а женщин забрали [Б. Х. Айваседа].

Снизу, по Оби, ханты приходили. Это были не наши ханты, по-другому разговаривали. Лодки делали из коры, как-то целиком с дерева снимали. Кора мягкая и легкая как пенопласт. Здоровые лодки, длинные. На одной целая армия (20–30 воинов) могла поместиться. Самый главный начальник сидит, с молодыми женщинами любезничает. Они ему в голове вшей ищут. Остальные гребут. Сколько бы их не приезжало, их все равно ловили и убивали [С. А. Казамкин].

Хотя фольклорные материалы не дают сколько-нибудь точных этнических привязок и датировок, можно сопоставить их с отдельными историческими событиями. Вероятно, первые тексты свидетельствуют о столкновениях лесных ненцев с тунгусами, тазовскими селькупам, тундровыми ненцами, а позже — ваховскими хантами в аганско-пуровских тундрах во время миграций таежного самодийского населения в труднодоступные места Нумтинского плато под воздействием русской колонизации Северо-Западной Сибири. В двух последних сюжетах отражены обстоятельства вторжения («прихода на больших лодках») на территорию Бардакова княжества остяков Коды во время русско-угорских походов на восток и север.

У северных хантов воинственные кодские остяки известны под именем *хурун ёх* — «люди городков» [см.: Головнёв 1995: 112–114; Перевалова 2004б: 151–155]. По данным Е. П. Мартыновой, наименование данной этнической группы могло проис-

ходить от слова *хурам* — «узор», «рисунок», т. е. *хурун ёх* — «народ в узорчатой (красивой) одежде» или от названия бытовавших у них больших лодок с берестяной каютой — *хурун хоп* [1998: 101]. В легенде, записанной в конце XIX в. Л. Е. Луговским, два сургутских богатыря, хозяева мыса у Белого Яра и р. Черной на Никитском хребте были «стражами Поганого болота (озера)» и защищали местных жителей «от набегов остяцкого племени Хорум-юги» [1894: 1–3]. С воинственными людьми *курун-негус-ас-ях*, или *курун-ях*, грабившими городки, воевал салымский богатырь *Ай-ега-ики*. Ввиду частых набегов на Салыме ставили поселения на ручьях или старицах, подальше от крупных рек, и строили «земляные собачьи домики, чтобы лая не слышно было» [Кардаш 2002: 54, 55]. Таким образом, момент прихода остяцко-русских дружин в Сургутское Приобье нашел отражение в фольклоре и не только в серии преданий о Тонье-богатыре.

Сюжеты фольклора порой так тесно переплетены, что трудно определить, какой из них принадлежит самодийской, а какой угорской культуре. Сохранилось множество преданий о военных действиях лесных ненцев и аганских хантов против народа, известного под именем *авэс ях* — «северный (низовой)», или *рохпэң авэс ях* — «обманчивый северный народ». Несмотря на то что эти события происходили относи-



Максим Казамкин



В. Е. Казамкин

тельно недавно, о чем свидетельствуют указания на конкретные места действий, связать *авэс ях* с каким-либо из известных северных этносов местные жители затрудняются. По рассказам, они «спускались со стороны северного сияния» по верховьям Агана и его притокам (Кольчуга-речка, Ампута, Варьёган) «на лодках из бересты или древесной коры». Встречается информация, что у них были дощатые «крытые» лодки. «Зимой они двигались на оленьих упряжках или лыжах через болота и доходили до устья Агана». По свидетельствам, *авэс ях* имели другой язык («говорили быстро, хотя ханты их вроде бы понимали»), были лучше вооружены («носили железные рубахи-кольчуги и шапки»), хоронили покойников на поверхности (в отличие от местных хантов). Они явно отличались от селькупов и поднимавшихся по Оби хантов: «*капи* мелкие, черные такие, глаза узкие, с ваховской стороны приходили, все тащили, что есть хорошее, ничего не оставляли. А *авэс ях* высокие, быстро говорят: «бол-бол-бол». Они по реке идут, но не снизу, как ханты». Наиболее яркие этнические характеристики пришельцев нередко становились персональными прозвищами местных жителей: «у Василия Сардакова была кличка *Авэс-ики*, за то, что он очень быстро говорил».

Набеги «северных людей» в целях захвата женщин, оленей и имущества всегда заканчивались серьезными баталиями. С этими событиями обычно связывается и появление на Агане «землянок» и укрепленных поселений. Таежное население ставило



В. В. Айваседа

«на высоких буграх большие дома, глубоко копали»; например, «ниже стойбища Дмитрия Айпина есть место подземных домов», особенно много подобных «землянок» в верховьях реки. Аганские ханты и ненцы указывают конкретные места, связанные с военными столкновениями с *авэс ях*. На старице Вач ури находилось поселение *Авэс дялд дантны пухэд волэм тахи*, что буквально означает «С *авэс ях*, когда война была, место поселения». В конце старицы Той ури в бору есть древнее городище, а рядом — «захоронение сорока воинов, сохранившееся со времен борьбы с *авэс ях*». В стволах деревьев находили наконечники стрел, а на поверхности до сих пор видны могильные ямы. Бытующие в различных жанрах и интерпретациях предания о войнах с

авэс ях содержат сведения о способах и тактике ведения боя, организации обороны. Захватчики практиковали стремительное нападение, захват врасплох, осаду укрепленных мест, разведку. Аганские жители держали оборону — обливали водой склоны возвышенностей зимой, чтобы по образовавшемуся льду было невозможно подняться врагам к городкам, в стенах укреплений делали отверстия для стрельбы. По-видимому, к этому времени относится и появление у туземцев воинского снаряжения. Воины-ханты носили доспехи «из настоящего хантыйского железа, имевшего красный цвет». Грудь их защищала «охраняющая сердце пластина», руки — деревянные пластины прямоугольной формы, обтянутые с двух сторон кожей. В экипировку входили «длинный и простой ножи, лук и колчан-мешок с набором стрел».

Исторические предания воспевают имена героев-богатырей, отстаивавших родные земли. Физическое превосходство, искусное владение луком и смекалка — главное оружие их побед. Красочно обрисованы поединки воинов-богатырей.

В нескольких километрах от с. Варьёгана, выше устья Ампуты, есть возвышенность, именуемая Маңк-ики рап — «Великана гора» (Филькин Яр). Давным-давно здесь жил аганский богатырь — сильный и крепкий человек, отличный стрелок. Одним мизинцем тетиву лука натянет, концы его кибиты смыкаются. Как-то со стороны ненецкой тундры на Аган пришли *авэс ях*. Металлические шапки с остриями на головах, рубахи железные на теле. Вперед они двух разведчиков отправили. Хантыйскому богатырю лазутчики говорят: «За нами войско идет большое. Отдавайте меха, оленей, рыбу, иначе всех перебьем и дома разрушим». Аганский богатырь подумал и ответил: «Сначала давайте силой померяемся. Подайте мне березу». Сжал дерево руками, да так, что из ствола сок потек. После отвечает: «Если еще не передумали воевать, давайте с вашим вождем встретимся-потягаемся. На третий день придет ваше войско, в это время на сухое дерево орел сядет. Пусть с конца речного поворота ваш вождь из лука стреляет». Пришли войска, вождь *авэс ях* взял стрелу, натянул лук, но промахнулся, не попал в орла. А хантыйский богатырь сразу стрелой пронзил птицу. Вождь *авэс ях* вспомнил рассказ своих разведчиков о силе хантыйского богатыря, испугался, повернул свое войско обратно [С. В. Айваседа].

На горе Маңк-ики рап жил великан *Рап-ики*. Крупный был мужчина, развалины его огромного дома до недавнего времени были видны, а сейчас только огромные ямы остались. Он слыл большим шаманом. Звуки его бубна до Варьёгана долетали. Был у него брат, который бегал так быстро, что косы на ветру развевались, будто стрелы торчали. У него не было коленных чашечек, поэтому он как ветер летел.

Пришли как-то *авэс ях* с войной. Стали *Рап-ики* и вождь *авэс ях* силой меряться. В рог взрослого самца лося договорились стрелять. *Авэс урт* выстрелил — стрела с костяным наконечником в роге застряла. Богатырь *Рап-ики*, обладавший силою двадцати человек, выстрелил — стрела сквозь рог прошла и полетела дальше с той же скоростью. Затем говорит наш богатырь *авэс урту*: «Мы тебя отпустим, но ты со своими людьми к нам больше не ходи, наших оленей и женщин не трогай. У нас таких сильных, как я, поло-

вина мужиков. После этого боялись *авэс ях* воевать. В знак примирения рука об руку ударили, обменялись *Ран-ики* и вождь *авэс ях* подарками: один отдал лыжи-подволоки, а другой — суконный сак [Р. Г. Казамкин, Р. В. Казамкин, В. И. Казамкин].

Ввиду постоянных набегов у вынужденных прятаться на малых реках таежных обитателей бассейна Агана сложились определенные бытовые установки: нельзя бросать в реку кишки рыбы, берестяные изделия и древесную стружку. Детям запрещали «запускать оводов с воткнутой в нижнюю часть тела соломинкой». По этим признакам пришельцы узнавали, что «где-то недалеко живут люди».

Однажды по р. Варьёган ехали старик с сыном на обласах. Молодой человек захотел пить. Достал берестяную коробочку-куженьку, напился водицы, а ее в реку бросил. «На следующей стоянке новую сделаю, лучше этой» — подумал он.

А в это время по Агану с верховий спускались вооруженные люди. Поравнявшись с устьем Варьёган, увидели вынесенную течением берестяную коробку-куженьку. «Какая удача — на этой реке кто-то живёт, поедем и отыщем». Поднялись вверх до устья Хулину-тяха, на маленьком бору нашли людей, что переселились с большой реки. Видимо, сражение было, так как позже люди, заготавливающие в этом бору сухостой на дрова, часто находили вросшие в деревья проржавевшие наконечники стрел [О. П. Иуси, В. Я. Айваседа].

Старик с сыном поехали за лебедями. Старик говорит: «Ты толстое весло сделай, а не тонкое, зачем так тонко строгаешь». Не послушал сын, сделал весло тонкое, как лебединая шея. Заметили их *авэс ях*, пришедшие со стороны северного сияния, стали стрелять. Старик быстро гребет, а у сына тонкое весло сломалось, и его убили [Т. И. Казамкина].

С военными конфликтами с *авэс ях* связано несколько топонимов Аганского бассейна:

Во время одного из военных набегов из местных жителей сумела спастись только одна девушка. Она побежала вниз по течению по правому берегу Агана. До большого стойбища ниже устья Ватъёгана добралась. Хозяева стойбища спрашивают девушку: «На твоём пути большая река была, как ты через нее перебралась». Девушка отвечает: «Большой реки я не видела. Была какая-то узкая речка, так я ее перепрыгнула». С тех пор самый большой приток Агана Ватъёган стал называться Вач явэн, что переводится как «Узкая (Тонкая) речка».

Местные жители собрали воинов и встретили врага на Дялд волэм пыхэр махи, в сражении девушка вновь отличилась. Она все время находилась в дозоре и оповестила всех о приближении вражеского войска. Вероятно, то была девушка из рода Айпиных [см.: Вэлла 2004: 118, 119].

Решающая битва между местными жителями и *авэс ях* произошла на Дялд волэм пыхэр махи (Войну остановили изгиб реки) и Дялд волэм махи пыхрэмтал (Войну

остановили изгиба реки остров). Знание местности, в частности использование петлеобразного непросматривающегося поворота Агана у Чистоборска, позволило одержать блестящую победу. О последнем сражении, где была проявлена немалая находчивость, сохранилось несколько преданий.

Воины *авэс ях* идут с верховьев аганских притоков. Узнав об этом, богатырь *Ваңын-қо* (Быстрый мужик) за ночь до устья реки добежал и собрал огромное войско. На Дядл водэм махи, где Аган делает крутой петлеобразный поворот, устроили ловушку — деревянный настил с кольями. Настил на полметра под воду уходил так, что его нельзя было сразу заметить. Гуляющие по берегу женщины заманили врагов в водяную петлю. *Авэс ях* на трех больших лодках из коры быстро идут: посередине лодка, на которой вождь сидит, две других — по сторонам от нее. Не заметили ловушки. Напоролась на настил, береста лодок за колья цепляется и рвется. Лодки под воду идут, местные ханты из засады вышли и из луков врага обстреливают. Обнаружив помост, вождь *авэс ях* схватил лук и стрелы, выпрыгнул из лодки. По настилу ловко бежит. Все воины утонули, только их вождь-шаман до берега добрался. Страхнул с себя стрелы, кричит: «Не ходите за мной, я сам умру». Наш шаман за ним погнался, только на болоте смог настичь. Сейчас река изменила русло и поворот, на котором была устроена засада, стал старицей. Но память об этой хитроумной затее сохранилась в названии речного поворота и острова [А. А. Сардакова, Д. И. и З. Н. Айпины, Р. В. Казамкин].

В одной из версий легенды, вождя *авэс ях* долго не могли убить, потому что «он сделал из стрел круглый золотой бубен, который хантыйская стрела не пробивала». По рассказам, *авэс ях* имели шаманов, способных во время ворожбы превращаться



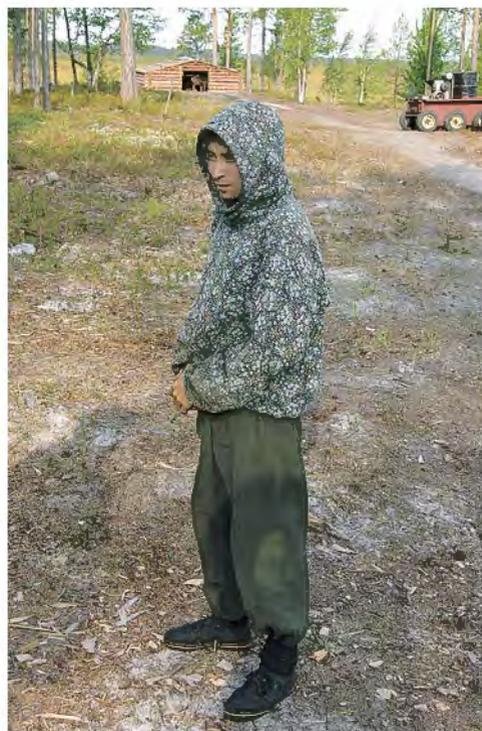
П. В. Казамкина (Айпина)



В. С. Покачева (Сопочина)



Р. В. Казамкин



Ю. С. Казамкин



Герман и Павел Лейковы

в птиц и пролетать «сквозь шкуру чума». Об успехе набега или исходе битвы они узнавали по ходу камлания [Мифы 1990: 174, 175, 521]. И все же хантыйские ворожеи превосходили их в «шаманских фокусах» и силе.

После очередного сражения местный шаман наслал на *авэс ях* болезнь *атты кынь* (то ли брюшной тиф, то ли корь): «С войной пойдете, пусть болезнь на вас нападет, все вымере-те». Пошли *авэс ях* обратно через верховья, зашли на стойбище — три чума, население все вымерло, одна только девушка жива, да и та говорить не может. Воины *авэс ях* заболели, немногие домой вернулись. С тех пор как только соберутся *авэс ях* войной на Аган идти, все болячками покроются и вымирают целыми семьями, за сутки по 30 человек. Только после этого стали местные ханты жить спокойно [А. М. Сардаков, Д. И. Айпин, В. И. Казамкин, В. С. Покачева].

Эта же легенда бытует в интерпретации лесных ненцев р. Агана:

В верховьях Варьёгана на озере Тётты-то жили Иуси. Рыбачили. Выловленную рыбу сушили и в большом деревянном корыте толкли на муку. Стук от пестов слышно было далеко. Раз вниз по реке *авэс ях* идут, стук услышали. На Варьёган свернули, всех ненцев из луков перестреляли. Один из Иуси по верхушкам деревьев ушел. Он — сильный шаман, стрелы в спину втыкал, из пальца стрелял, по воде бегал. Добежал до Агана, рассказал хантам о приходе *авэс ях*. Собрались ханты Агана и Варьёгана, устроили ловушку — подводного сторожа. Лодки *авэс ях* утонули, наткнувшись на колья ловушки. А их вождь надел на спину берестяной кузов и по бревнам побежал. Ханты стреляют, а стрелы в кузов попадают. Только на берегу смогли его нагнать [О. П. Иуси, В. Я. Айваседа].

В рассказе с одним и тем же сюжетом у хантов и ненцев в качестве врагов-пришельцев могут выступать разные народы. Берег реки у с. Варьёгана на хантыйском и ненецком языках носит одно название — Даймэң-рап или Туп'ка-нат — «Топорик-яр». Какое из именовании первично, неясно. Но ненцы и ханты рассказывают о его происхождении одну и ту же легенду.

Однажды с верховий Агана по реке войско *авэс ях* на плотках идет. Все мужчины в то время на охоте были. В юртах остались только женщины и дети, да один дряхлый старик. Непрошенные гости причаливают к берегу и кричат: «Давайте все, что у вас есть». Женщины напугались, а старик схватил топорик, выбежал на берег и орет: «Видите мой топор, а сейчас мои сыны-воины, что за спиной стоят, выскочат». Испугались *авэс ях* и уехали прочь, скрылись за поворотом [Р. Г. Казамкин, Р. В. Казамкин].

То же предание записано Юрием Вэлла только о приходе *тасум капи* (тазовских селькупов) [2004: 107, 108].

Героические сказания о набегах воинов *авэс ях* (*авус ёх*) широко бытуют у пимских, тромьеганских и казымских хантов [Мифы 1990: 78, 79, 174–176, 510, 521; Го-

ловнёв 1995: 102, 103; Зенько 1995: 35–37]. Пимские ханты, опасавшиеся прихода воинственных *авэс ёх*, тоже прятались в землянках. Одна из легенд рассказывает о том, как хант обманул разведчика, запер его в избушке и поджег. Другое предание повествует о заключении мира между хантами и авэс ёх посредством клятвы на носу шуки. Главарь *авэс урт* обрубил саблей живой шуке верхнюю часть челюсти и произнес: «Пока у шуки нос не вырастет, воевать не будем». С тех пор *авэс ях* шуку не едят. На р. Юхтэн-явэн до сих пор находят свидетельства былых сражений — сабли и кольчуги. Одно из преданий о сражения на р. Пиме рассказывают на Агане.

На Пев-дор (Шишка-озеро) в районе Пима жили старик со старухой. У них два сына, один постарше, другой совсем маленький. *Авэс ях* пришли. Старика убили, пацанов вместе с матерью увезли в свои земли. Там женщину замуж отдали. Осенью мальчики большую шуку поймали. Мать шуку разделяет, а старший сын говорит: «Всю бы шуку съел». Отчим ему заявляет: «Ну-ка, попробуй, если не съешь, между глаз утром солнышко с кровью увидишь». Разделали шуку. Парень думает: «Как же ее съем, огромная такая». Начал медленно есть, а мать два пальца ему показывает. Понял, как надо есть: позвонок шуки отрезал и стал есть, вкусно. Всю шуку так съел. Предчувствуя неладное, мать четырех оленей запрягла, сыновей отправляет на родину. Старший спрашивает: «Как я место найду?» «Против солнца поедешь, где сучки длиннее». *Авэс ях* людей собирают, чтобы убить братьев. Парни едут, тает уже, доехали до речки Пев явэн. Четырех оленей закололи, мясо высушили. Старший обласок делает, инструменты есть. По течению спускаются. Младшего на дно положил, тряпкой прикрыл. Дошли до озера. Там избушки построили. Осень. Зима. За ними *авэс ях* пришли. На озере встретились. Главный говорит: «Мать твою привезли, на голову ей шишку поставим, ты стрелять будешь, чтобы стрела сквозь шишку пролетела». Мать ведут. Она говорит: «Кончик стрелы обрежь, стрела очень длинная». Обрезал стрелу, как мать велела, шишку поставили ей на голову и выстрелил. Шишка на две половины разлетелась. На этом озере всех перестреляли, одни нарты только в ряд стоят [А. М. Сардаков].

На Тромъегане для защиты от *авэс ях* («оленных людей в красивых кисах») ставили избушки с двойными стенами. Основные сражения проходили на Ульт-явэне и на озере Солик-дор. Перед началом битвы тромъеганский богатырь Солик и главарь *авэс ях* устроили состязание в умении владеть луком и стрелами. По озеру пустили два плота, посадили на них своих матерей, а на голову им поставили по кедровой шишке. Стрела богатыря Солика пополам шишку расколола, а стрела *авэс урта* попала в мать. Стали биться. От выстрела *авэс урта* богатырь Солик только на три шага отскочил. Взявши по совету матери «стрелу отца с вороньим пером», он пробил железную кольчугу врага. По другой версии, было организовано соревнование в беге. Солик «арканом привязался и прибежал быстрее всех». Остальных воинов тромъеганский богатырь, хватая за ноги и ударяя об лед головой, перебил.

Мнения ученых об этнической принадлежности легендарного народа *авэс ях* весьма противоречивы. А. В. Головнёв считает, что в преданиях об *авус ёх* (воинс-



Игра на *нарас-юхе*. Настя Покачева



Аганская художественная школа.



Юная художница.
Галя Айваседа

твенных людях «в красивых кисах и малицах, приходивших издалека за оленями и женщинами» и «не едящих шуку») речь идет о тундровых ненцах, которые действительно не употребляли в пищу шуку, носили глухую меховую одежду, были способны «совершать невероятно протяженные рейды на оленных упряжках» [1995: 102]. А. П. Зенько находит возможным сопоставить *авус-ях* «с оленеводческими группами коми, которые в XVIII в. начали активное проникновение в Западную Сибирь», хотя не отрицает их культурного сходства с ненцами и северными хантами (содержание значительного поголовья оленей, проживание в чумах и постоянные перекочевки, наличие священных нарт, устанавливаемых позади чума во время стоянок, похищение идолов и пр.) [1995: 35, 36]. На Агане народ *авэс ях* четко отделяют от тунгусов и ненцев и чаще соотносят их с селькупам или северными хантами. Не исключено, что за фольклорным именем *авэс ях*, известным не только среди восточных, но и среди северных хантов, кроется не одно, а несколько этнических образований, а сюжеты легенд отражают угорско-самодийские конфликты на различных этапах этнической истории этих народов [Перевалова 2004б: 267–269].

Кардинальные изменения в этнической карте Сургутского Приобья в конце XVI — начале XVII в. стали следствием политической экспансии Московского государства. Складывание и переформирование выстоявших под ударами русско-остяцких дружин этносов и культур происходило в ходе утверждения российской колониальной системы. Значительную роль в позднесредневековой истории Приобья сыграло остяцкое княжество Кода. В союзе с московскими войсками кодские князья Алачевы не только организовали походы на север и восток, но и открыли ворота для продвижения в этих направлениях угорским мигрантам и тем самым способствовали расширению территории расселения хантов. Не были исключением и этнокультурные общности р. Агана.

В период «сибирского взятия» бассейн Агана представлял собой восточную окраину владений князя Бардака. Скорый распад княжества и ослабление власти туземных князей послужили одной из причин быстрого вытеснения уграми самодийцев с Оби и нижнего течения ее притоков. Формирование аганских и в целом сургутских хантов происходило на основе самодийского населения Бардакова княжества и южных, западных и северных угров-мигрантов. Исследователи сходятся во мнении, что освоение уграми Сургутского Приобья шло с Иртыша, через верховья Югана и далее через Обь на другие правобережные притоки, а также из более северных районов Приобья (южных районов Березовского уезда) [Лукина 1978: 118–119; Соколова 1982: 41–43]. На этапе военных захватов и становления российской фискальной системы княжество Бардака стало плацдармом для подчинения «кунной» самояди.

Заселение уграми самоедских земель сопровождалось военными конфликтами, о чем повествуют исторические предания, распространенные вдоль всей угорско-самодийской границы — от Урала до Нарымского Приобья. Запечатлевшиеся в устной традиции «приходы на больших лодках обских хантов» соотносимы с военными кампаниями кодских остяков, гарантией успеха которых были поддержка Москвы, превосходство в военном искусстве и вооружении. Позднее как коренное, так и пришедшее население бассейна р. Агана оказалось объектом набегов и поживы различных этнических образований — тундровых самоедов, тунгусов, капи (селькупов, ваховских хантов), а также легендарного народа *авэс ях*. Отмечены имевшие «религиозную подоплеку» столкновения таежных самоедов с казымскими остяками. Свидетельством постоянных межэтнических конфликтов стали сохранившихся на р. Агане географические названия. Древние топонимы не только называют имена героев, указывают места сражений, характеризуют стратегию и тактику военных действий, но и закрепляют завоеванные или защищаемые от посягательств территории за живущими на них людьми и этносами.

Плотность населения бассейна р. Агана на протяжении XVII — начала XX в. была низка. В начале XVII в. число остяков Бардаковой волости (реки Тромъеган и Аган) не превышало четырех сотен. К началу XVIII в. численность их сократилось почти на 1/3. Период с конца XVIII до середины XIX в. отличался относительной стабильностью: число остяков выделившейся Аганской волости составляло чуть



Ненецкий поэт и прозаик Ю. К. Айваседа (Вэлла)



Хантыйский писатель Е. Д. Айпин

больше сотни человек. Наметившаяся в конце XIX в. тенденция к росту привела в первой трети XX в. к увеличению общей численности остяцкого населения в 2 раза. Вероятно, территориальная экспансия остяков вызвала демографический всплеск, завершившийся установлением баланса формирующейся группы, и только к концу XIX в. наблюдается расширенное воспроизводство общности. Возможно, сказалось и движение в восточные волости Сургутского уезда населения со Средней Оби и ее притоков, где наблюдается уменьшение численности остяков. В целом формирование группы аганских хантов было завершено к концу XVIII — началу XIX в., о чем свидетельствует стабильность фамильного состава.

Численность самодийского населения, причисляемого к Казымской волости, была подвержена еще более заметным колебаниям: с конца XVII до начала XIX в. отмечается сокращение почти в 2 раза, в середине — конце XIX в. наблюдается относительная стабильность, а в первой трети XX в. — прирост в 2,5 раза. Определить численность непосредственно самоедов аганского бассейна не представляется возможным. По-видимому, для них была характерна та же неустойчивость зафиксированной в архивных документах демографической ситуации, что и для казымских самоедов в целом. Кочевой образ жизни и труднодоступность территорий обитания самоедов не позволяли российской фискальной системе проводить точный учет их численности и родового состава, в отличие от приписанных к определенным юртам остяков.

Тесные связи, в том числе брачные, аганских остяков с ваховскими и тромьегано-пимско-юганскими соседями в конце XVII в. определили их «промежуточное» положение между двумя территориальными группами восточных хантов (сургутскими и васюганско-ваховскими). Вместе с тем продолжающиеся до XX в. миграции остяков с запада и юга закрепили языковое и культурное сходство аганских хантов с западными соплеменниками. В сургутском (западном) ареале, в состав которого входило население трех Юганских, Аганской, Пимской, Тром-Юганской, Балытской, нижней части Ваховской волости, распространился сургутский диалект, а степень эндогамности составляла 92% [Соколова 1990: 49]. Несмотря на давление угров, устойчивые связи с северными и западными группами лесных самоедов способствовали сохранению этнической специфики ненцев р. Агана.

Глава IV
ЛЕГЕНДЫ
О ЗАСЕЛЕНИИ
АГАНА



Хозяйка реки

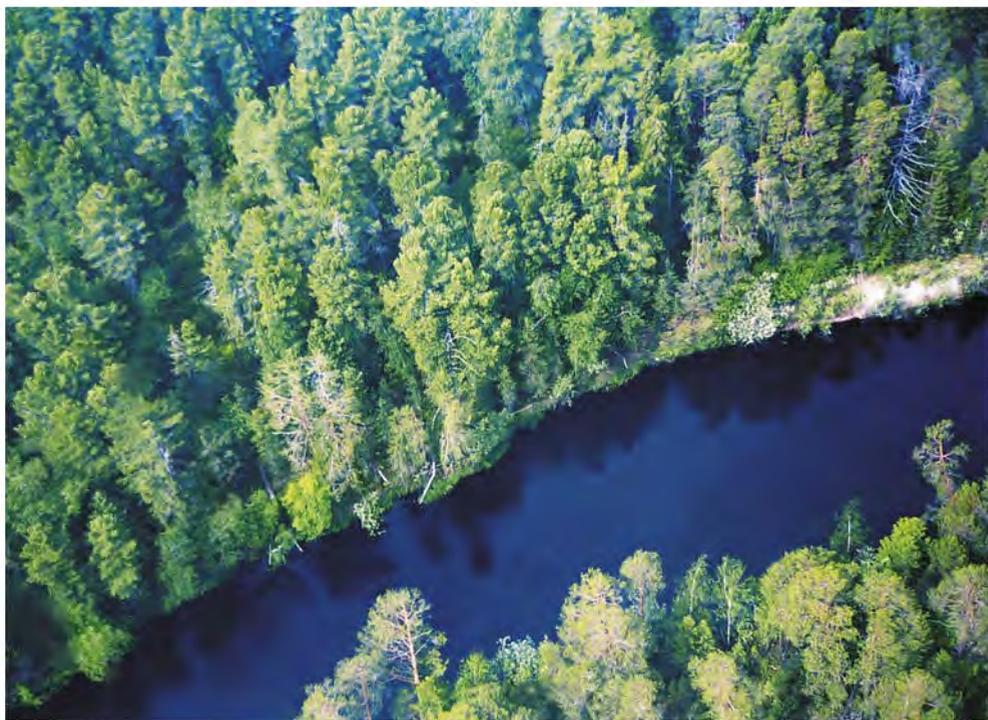
Охэн — так звучит название Агана на языке расселенного по всему его течению «аганского народа» (хантов). *Нахаң* или *Вың' тяха* (Болотная река) — так нарекли Аган живущие в верховьях ее притоков и на аганско-пуровском водоразделе «болотные люди» (лесные ненцы). Хозяйкой реки те и другие величают богиню *Охэн-ими* — Агана Великую женщину. Рассказывают, что когда-то давным-давно она была спущена с неба «на нарте без оленей» верховным богом *Торэмом* (*Торумом*), чтобы «защищать и охранять всех обитателей реки, будь то ханты, ненцы или русские». В песне Хозяйки реки Аган повествуется об ее небесном происхождении:

... Возьму хранящийся у Отца-Неба
 Лук, обладающий силой луков семи мужчин,
 И стрелу семь зверей разящую
 На тетиву наложу.
 Прицелившись по сторонам,
 Из-под стрелы моего Отца-Неба
 На людей оглянусь,
 В мир внимательно всмотрюсь...
 Белое облако — мою дорогу —
 Сама себе выберу,
 И священная вода — река Ягельный Аган —
 Пусть моей тропой станет...
 До истока бы пути добраться... [Путем Хозяйки 1999: 82]

С именем аганской богини связано множество топонимических преданий о происхождении реки. Одно из них повествует о ее дороге-судьбе:

Хозяйка реки *Охэн-ими* — седьмая, самая младшая из дочерей небесного бога *Торэма*. Сейчас она строга и спокойна, а прежде была ветреной и беспечной. Как-то у развилки рек Трөьеган и Аган на островке-горе Явэн той мэх кот (Речного начала земляной дом) встретилась она с трөьеганским богатырем *Торэм-явэн-эвэт-ики*. Посватался Божьей реки богатырь к красавице. Стали барахтаться. Поиграли-поиграли, *Охэн-ими* говорит жениху: «Мы не можем остаться вместе, меня отец на Аган отправил, а тебя на Трөьеган». Повздорили и разошлись: утром *Торэм-явэн-эвэт-ики* двинулся на север, а она развернулась и в другую сторону направилась, как змея поползла вверх, отчего берега осыпались и русло реки становилось шире. Заночевала женщина на Йимэң ури (Святой старице), где родила девочку и мальчика. Оставила детей, велев караулить низовья реки и охранять живущих здесь людей. Ее чада — *Вонт-луңк-ими* и *Вонт-луңк-ики* — на бугре, как в доме, живут [В. С. Покачева].

ЛЕГЕНДЫ О ЗАСЕЛЕНИИ АГАНА



Река Аган



Йимән дор (Святое озеро)



Травянная лягушка



Лолна рап (Лягушачий яр)

На середине своего пути встретила *Охэн-ими* местного духа-хозяина Вонт-ики (Урманного старика) и вышла за него замуж. Поселилась она в устье ручья Нёх-явэн (Нёх-урий). В прежние времена на больших праздниках старики исполняли семь священных песен, рассказывающих о благих деяниях Хозяйки Агана. Некоторые из них сохранились только в виде сказаний:

Живут *Охэн-ими* и ее муж *Вонт-ики* на Агане. Однажды река мелеть стала, все ручьи высохли. Отец *Торэм* спрашивает: «Что это твоя река мелет?» Спохватилась *Охэн-ими* и говорит мужу: «Аган мелет, люди, звери и птицы без воды остались. Мужчина, держащий в руке лук, держащий в руке стрелу, брось взгляд вверх по реке, брось взгляд вниз по реке, что происходит?» Встал *Вонт-ики*, пошел вверх по реке, посмотрел по земле, посмотрел по воде. Видит, на озере Маңк савэң дор (Великана кос озеро), из которого Аган берет начало, лежит семиголовый *маңк-ики*. Перегородил головами исток реки, вода вниз не течет. Выстрелил *Вонт-ики* из лука. Стрела летит, звенит. Отлетели семь голов-кос *маңк-ики* — образовалось семь рек-ручьев. Вода в Агане сразу прибывать стала.

Проходит время, Аган разлился, воды так много, что берегов не видно. Говорит *Вонт-ики* жене: «Женщина, держащая в руках иголку, держащая в руках нитку, брось взгляд вверх по реке, брось взгляд вниз по реке, что происходит?». Встала *Охэн-ими*, пошла вниз по реке, посмотрела по земле, посмотрела по воде. Видит семь духов-*юллит* перегородили реку железоканальной плотиной. Вода у запруды собралась, вниз не идет. Аганская женщина обернулась лягушкой, на спину опрокинулась, вниз скатилась. Не выдержала плотина.

Семь духов-*юллит* испугались, побежали прочь вниз по Агану, свернули на старицу. На Дуңк-ури (Старица духов) остановились, уселись на семиствольную березу и вздохнули: «Дуңк!». Отдышались... Дальше бегут, вышли на оленную дорогу. Через бор бегут, там Сорэм сойем (Сухой ручей) появился. Один из духов совсем обессилел, отстал. В сторону побежал, отчего образовался овраг (рядом с мостом у г. Покачи есть ров — это его рук дело). Дальше бегут. Через бор прошли и добрались до озера, в воду прыгнули, кричат: «Сыс!». Так озеро Сыс дор (Длинный сор) и называют. Озеро переплыли, по болоту бегут. До большого озера добежали: «Йим!». У Йимэң дор (Святое озеро) тоже ров есть. Здесь *юллит* остались жить, озеро — это дом семи духов.

Человеку, впервые переезжающему через это озеро, на шею непременно надевают сплетенный из сухой травы веноч. Даже если ребенок еще в люльке, и ему веноч наденут. На другом берегу его снимают и оставляют на ближайшей березе. Считалось, что духи озера накажут всякого, кто не исполнит обряда. Допустим, едет человек на оленях, деревня кажется рядом совсем, да не доберется никак, или летом на берегу из-за поднявшегося ветра сидит два-три дня» [А. А. Сардакова, З. Н. и Л. Н. Айпины, В. С. Покачева, Ф. С. Бондаренко].



Дом-лабаз *Охэн-ими*



Ручей *Нёх ури*

Священные мифологические сказания об *Охэн-ими* бытуют в различных вариациях. Рассказывают, что ручьи-реки в вершине Агана появились оттого, что «у великана *Маңк-ики* от выстрела богатыря *Вонт-ики* лопнул живот», а возвышенность, на которой он жил, называлась Маңкуп рап (Великана брюхо гора). Вместо «железокаменной плотины» в одной из версий легенды разрушенной оказалась листовенничная запруда, остатки ее были видны в воде еще несколько лет назад. Вместо «семиствольной березы, у которой вместо упавшего ствола сразу вырастал другой», часто фигурирует «сосна с семью ветвями». Богиня-лягушка только обнаружила, что река заросла, а плотину сломал сам *Торэм*, дунув на нее.

Предания о Хозяйке реки *Охэн-ими* распространены и у аганских ненцев. Одно из них записано В. И. Сподиной [2001: 60]:

Старик Обь выдал замуж свою дочь *Аган* за сына *Торум-ики*, которого звали *Тром-Аган*. А так как характеры у них были, как у бурлящей реки потоки, вместе прожили они недолго и разошлись: *Тром-Аган* — на северо-восток, *Аган* — на восток. Но тяга друг к другу осталась. Поэтому, когда Хозяйка Агана вспоминает что-нибудь хорошее из их совместной жизни, она поворачивается в сторону своего мужа и начинает грызть северный песчаный берег ягельного бора. Как вспомнит ссору — рассердится, повернется спиной к нему и начинает грызть глинистый берег Черного Урмана. Когда очень соскучится — посылает весточку в сторону мужа (притоки). Как приток — так новая весточка. И эти весточки-притоки *Агана* и *Тром-Агана* рано или поздно встречаются.

Топонимические легенды очень точно маркируют и описывают местность, характеризуют ландшафтные особенности бассейна р. Агана: в легендах об аганской богине раскрываются нрав и характер течения реки, обосновываются появление двухруслового устья, семиручьевого истока, направления течения многочисленных притоков.

С именем *Охэн-ими*, по представлениям коренного населения, связаны не только название реки и весомая часть топонимов. Агана Великая женщина, ее родственники и ближайшие помощники учреждают культовые места, устанавливают нормы поведения, обряды и табу для обитателей реки. Возможно, в сказаниях отражаются и старинные направления миграций или брачных контактов (связь с тромъеганским богатырем, выход замуж «за местного урманного старика», назначение сыновей-дочерей хозяевами определенных территорий).

Сказочное имя Хозяйки Агана, выступающей в образе женщины или лягушки, — *Кав-Сапэрки-аңки*, *Вах-Сапэрки-аңки* (Каменная Лягушка, Железная Лягушка). Деревянные изваяния женщины-божества и лягушки-божества хранятся в свя-

щенном доме-амбарчике на ручье Нёх-явэн. Говорят, прежде «богиня была сделана то ли из камня, то ли из железа», но еще «в старые времена» изображение украли ваховские ханты, а на Агане остался только ее «дух». «Но житья ваховцам после этого случая не стало, и они предложили забрать идола». Местные жители ездили на р. Вах искать свою защитницу, однако так и не нашли. Поклониться могущественной богине-лягушке приходили и по сей день приходят не только аганские жители, но и ханты Тромъегана, Югана, Пима. Подразумевалось, что мужчины, взяв замуж женщину с Агана, женятся на дочери *Охэн-ими*, поэтому они обязаны время от времени посещать ее капище. Семейные пары брали «на счастье» отлитое из металла, а чаще вырезанное из березы изображение лягушки. Его хранили в семейных кумирнях и раз в три года или семь лет заменяли новым. Хранителями аганских святынь издавна были ханты Айпины и Лейковы. Сама богиня *Охэн-ими* «стояла» в среднем течении реки, а ее сыновья-дочери охраняли низовья и верховья. Известно, например, что у аганских хантов Казамкиных среди 12 родовых богов-*луқкэт* хранилась привезенная со священного места «литая лягушка» и «вырезанное из взятой со святилища Айпиных березы изображение дочери Хозяйки Агана». По другой версии, Казамкины «держали» изваяния двух дочерей *Охэн-ими* «в виде соболей-альбиносов».

Лолна — «ползущая женщина» (лягушка) — на Агане пользовалась особым почетом. Встреча с ней считалась хорошей приметой, а обидевшего ее человека непременно постигало несчастье. Согласно традиционному суждению, лягушка пожирала «зараженную траву» и поглощала «из воздуха заразу» (мошек, комаров, гнус), насылаемых на людей и животных богом нижнего мира. Ее «особенная святость» подтверждалась «белизною крови» [Луговский 1894: 1–3].

«Неприкосновенной» лягушка слыла и у прочих групп сургутских хантов, которые, в отличие от аганцев, называли ее *сапэрки*. Считалось, что кроме жителей Агана «особо верили в лягушку-бога ханты Сапоркины». Судя по архивным документам, Сапоркины издавна проживали в бассейне Большого Югана (Больше-Юганская волость) и Балыка (Балытская волость) [Соколова 1983а: 248, 255]. На р. Большом Югане в священном лабазе находился их дух-покровитель *Сапэрки-ики* в виде «берестяной лягуши». По данным Е. П. Мартыновой, он был привезен на Юган с р. Демьянки. В прежние времена перед началом рыболовного сезона старики ходили в свои родовые земли для ритуального жертвоприношения духу. Обычно в качестве дара Старику-лягушке подносили трех пятнистых оленей [2002: 85–86].

Образованные от слова *сапэрки* топонимы — Сапоркин-еган, Сапоркина-урий, юрты Сапоркины — хорошо известны в бассейне Тромъегана [Дунин-Горкавич 1996. Т. 2: 90, 160, приложение I: 18, 23]. Рассказывают, что «когда-то огромная лягушка поселилась в яме в самом глухом месте на Сапэрки ури (Старице Лягушки). Старики

решили убить ее, накололи льда и забросали яму, где она обитала. После этого случая все хуже и хуже стали жить». На старице есть священный омут; когда обитающая в нем лягушка гневается, вода кипит и бурлит, так что падают деревья [Балалаева 1999: 145]. По сведениям Т. А. Молдановой, на р. Тромъегане лягушку держали «за мать-землю» [1999: 77]. Тромъеганские ханты признавали лягушку «умным зверем» — «она как собака охраняет, но не кусает и не лает», — и полагали, что, наряду «со змей и ящерицей, она принадлежала медведю». Ее запрещалось «обижать», иначе она могла «заползти в рот и не давать дышать». На р. Тромъегане особо чтили лягушку ханты Сопочины.

По сохранившемуся на р. Пиме преданию, во время «страшной болезни», когда люди вымирали целыми семьями, в реках исчезла рыба, в лесах не стало дичи, бежавший из этих мест мужчина столкнулся на дороге с большой лягушкой. Она держала в лапах кедровую шишку и спросила его по-человечьи: «Ты куда идешь? Куда обласок тащишь?». Испугался мужик, хотел убить ее. Но лягушка попросила не трогать ее, сославшись на то, что шишку кедровую сыну несет. После этой встречи эпидемия начала затухать и на Пиме возобновилась жизнь. Образ лягушек имели слуги-помощники Хозяина реки Салыма *Сатум-тий-ики*. Он поручал им «важные дела», например копать протоки. Изображения лягушек хранились в священном лабазе Салымского старика [Источники 1987: 243].

Каменные «головы» идола-лягушки и идола-ребенка из коллекции Тобольского гу-

Святылище *Охэн-ими*Окуривание даров-прикладов *Охэн-ими*

бернского музея [ТГИАМЗ. Тм кп 7208, 17365] когда-то хранились «в особом ящике» в юртах Асыпкиных Локосовской управы Сургутского уезда, имели богатые приклады-приношения: шкурку лисицы, несколько соболей, несколько десятков белок, большое черное кольцо, увешанное лентами. Как гласит легенда, неподалеку от Белого яра (близ Сургута) жил богатырь *Ойка-урт* с дочерью, а на Никитином хребте у



Сосна с дарами-подношениями.
Святылище *Охэн-ими*

р. Черной обосновался другой богатырь. Оба они были стражами Поганого болота-озера, стерегли «спрятанные в серебряном облаке» богатства. Никитинский богатырь хотел жениться на дочери соседа, но получил отказ. По совету шамана отвергнутый богатырь обратился к «подземному богу» с просьбой наслать на соседа болезнь. Мольбы его были услышаны. Однако когда *Ойка-урт* проходил мимо зараженного места, «из болота выскочила лягушка и пожрала заразу». Никитинский богатырь набросился на лягушку, отсек ей мечем голову, и она превратилась в камень. Побежал к жилищу *Ойка-урта*, чтобы силой захватить невесту. Непокорная девушка, схватив на руки дитя, кинулась бежать. Богатырь погнался за ней, успел поймать голову ребенка. Голова в его руках тоже в камень превратилась [Луговский 1894: 1–3].

От женщины-лягушки происходили четыре хантыйских рода-фамилии р. Васюгана, пришедшие некогда с «северных» территорий. В домашних кумирнях васюганцев встречались изображения лягушек и других пресмыкающихся [Сирелиус 2001: 288, 302]. Образ лягушки был связан с представлениями васюганско-ваховских хантов об изобилии, прежде всего удачей в рыбной ловле. Ей приписывалась магия привораживания, забота о семейном счастье и способность облегчать роды [Пелих 1972: 273–277; Кулемзин, Лукина

1977: 146, 147, 204, 205; 1992: 91; Мифология 2000: 216]. Убийство лягушки считалось большим грехом у селькупов. По легенде, она закрыла своим телом дыру в лодке с искавшими спасения во время потопа людьми [Прокофьева 1949: 358]. Нарисованная на селькупском шаманском бубне лягушка «сторожила» душу пойманного оленя, чтобы та «не ушла из красного круга», т. е. за пределы земли [Иванов 1954: 75, 76].

У северных хантов лягушка известна как *навар-нэ* — «прыгающая женщина», *михкут-ими* — «между кочек женщина», *супра* или *мис нэ* — «лесная женщина». Об этом таинственном существе говорили, что «она всегда ходит своей дорогой (не видно, что она делает) и знает, когда кто умрет»; «она — маленький медведь, у нее есть сестры — заяц и кукушка, роднею им всем приходится росомаха». При случайном убийстве лягушки, как и всякого «священного зверя», вырезали деревянную форму и отливали «металлическую фигурку-кор», а затем устраивали жертвоприношение-*пори*, «иначе лягушка в горло заберется, ни дышать, ни есть не сможешь». Изображения лягушки (металлические отливки, высушенные шкурки, детские игрушки) и двустворчатые ракушки, считавшиеся ее «домом», хранили в «священных ящичках» или нартах [см.: Соколова 1975в: 145–149; 1983а: 135, 136, 141; Гемуев, Бауло 1999: 76; Бауло 2002: 16, 19, 25, 32, 39–41, 61, 76; 2004а: 94, 95; 2004б: 98]. У северных манси в образе лягушки выступали воинственный богатырь *Тагт-котиль-ойка* (Среднего течения Сев. Сосьвы старик) и его старшая сестра богиня *Хаңылсам* (*Хангласам-най-эква* (Великая женщина Хангласам) или *Лус-хал-эква* (Между кочками женщина) [Гондатти 1886: 57–59; Соколова 1971а: 214; Гемуев, Бауло 1999: 75, 76, 104–106, 178; Мифология 2001: 103, 104, 136, 137]. Последняя считалась покровительницей манси рода *нярс(нарас)-махум* (болотного/лягушечьего народа) и слыла хозяйкой пушных зверей — соболя, горностая, бобра и выдры [Ромбандеева 1993: 75]. Семь дочерей сосвинской богини, также имевших облик лягушки, почитались на Сосьве и Нижней Оби [Чернецов 1939: 26, 27; Источники 1987: 191, 192, 239]. Внучкой ей приходилась *Касум-най-ими* — Казыма Великая женщина [Ромбандеева 1993: 75].

Чаще всего ханты и манси отождествляли лягушку с прародительницей *Пухэс-аңки* (*Пугос-анки*), определяющей судьбы людей богиней *Калтац*, матерью-землей *Мах-ими* и лесными духами [см.: Пелих 1972: 275–277; Мартынова 1992: 80, 81; Исаева 1994: 14; Молданова 1999: 142; Мифология 2000: 216]. Двойное отношение к этому существу объясняется обладанием «плодоносящей» энергией и причастностью к миру болезней и смерти [Молданова 1999: 77, 78, 142, 143]. Образ лягушки у обских угров, так или иначе связанный с землей и водой, женской рождающей и умерщвляющей силой, восходил к сомну богинь-матерей [Головнёв 1995: 528–539]. По мнению исследователей, существовала связь лягушки с соляным культом. Неслучайно ее

часто изображали в виде антропоморфного существа «с лучами, исходящими из ее головы и плеч» [Чернецов 1953: 222, 223; Пелих 1972: 276]. Одно из старинных предназначений бога-лягушки — посредница в вопросах войны и мира [Бахрушин 1955а: 152; Пелих 1972: 275]. Изображение «лягушки» выступало родовым «знаменем» (тамгой) одного из родов кодских остяков [РГАДА. Ф. 214. Д. 376. Л. 108об.]. Орнамент «лягушка» в виде ромба с крючкообразными ответвлениями встречался на меховой одежде и утвари, в бисерном плетении восточных и северных хантов, в вышивке южных хантов. Как и у многих других народов, он символизировал женское начало и плодородие, охранял «силу верхней части спины» и «силу груди» [Молданова 1999: 76, 78, 79, 130]. У северных манси известны бордюры-узоры «бедро (нога) лягушки», «след лягушки», «задние ноги лягушки» [Шешкин, Шабалина 2001: 54–58].

В. Н. Чернецов высказал гипотезу о фратриальном характере культа лягушки у обских угров [Источники 1991: 186, 187, 191, 192]. З. П. Соколова отметила сходство терминов «савар-кы», «сапыр-кы» с именем прародительницы фратрии Мось — *Сопыр, Шаныр, Шабыр* и древним этническим самоназванием угров-савыров — *сипыр, супра, сепыр, суныр* (манс.) и *себар, сонра, шабер* (хант.). Широкое распространение в Западной Сибири фамилий Сабарев, Савиров, Шиберов, Савырваров, Сапоркин, Самаров, Шамарин и содержащих этот же корень терминов географического порядка (Супра) позволили предположить местное и древнее происхождение фратрии Мось



Один из заброшенных домов-лабазов *Охэн-ими*

[1975в: 151–154; 1983а: 118]. Это мнение разделяют и другие исследователи угорской культуры [Мифология 2000: 216]. А. В. Бауло полагает, что характерный не только для угров, но и для самодийцев (в частности селькупов) культ лягушки изначально мог относиться к палеосибирскому (уральскому) субстрату [Мифология 2001: 104].

О древности и устойчивости культа лягушки в Северном Приобье и Приуралье свидетельствуют археологические находки. В коллекции музея Природы и Человека г. Ханты-Мансийска имеется бронзовая лягушка с Городища Няксимволь I на р. Сев. Сосьве (Березовский р-н), датированная I в. до н.э. — II в. н.э. Изображения «трехрогих» лягушек-человечков были обнаружены в «кладе на реке Соплес» [Чернецов 1953: 222, 223]. Хорошо известны ажурная металлическая бляшка-лягушка (жаба) из Висима и отливка лягушки из Подбобыкинского кострища (Приуралье, VI–VIII вв.) [Спицын 1906: 36, 73, 132; Оборин, Чагин 1988: 86; Прошлое Урала 1993: 34, 56, 109, 111, 127, 150]. Стилистические изображения на сосудах с городища Барсов Городок III/6 и селища Барсова Гора III/10 весьма напоминают по иконографии «подбобыкинскую» лягушку [см.: Чемякин 2003: 23, 24]. Как «женщина, живущая между кочками» была интерпретирована местными жителями найденная на р. Сыне бронзовая пластина-подвеска с изображением человека в шлеме и двумя зверьками по бокам (VIII–X вв.) [Тыликова, Бауло 2001: 128, 131; Бауло 2004а: 80]. Самые разные по исполнению изображения лягушек и «трехрогих» лягушек-человечков из «кладов» и наборов культовых вещей, а также с «шаманских костюмов» хранятся в фондовых собраниях Государственного Эрмитажа, Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника, Государственного музея Природы и Человека г. Ханты-Мансийска, Ямало-Ненецкого окружного музейно-выставочного комплекса им. И. С. Шемановского, Шурышкарского районного краеведческого музея [ГЭ. ГЭ-563/6; ТГИАМЗ. Тм кп 7563, 18577/72–74; ГМПич. Хм 494/1–5, 9468/ 466-1 (см.: Историческое время 2006: 30, 32); ЯНОМВК. Оф. 1064].

При разнообразии проявлений культа лягушки на территории Северо-Западной Сибири только на Агане она признается Хозяйкой реки и, подобно трюмьеганскому *Торэм-ики*, пимскому *Пим-ики*, салымскому *Сатум-ики*, юганскому *Явэн-ики*, малоюганскому *Сар-ики*, считается покровительницей целой территориальной группы *яx* (*ëx*) [Перевалова 1988: 109–111]. Единство мифоритуальных традиций сургутских хантов, в том числе почитание «хозяев» рек и существование связей между ними (например в виде кратковременного брака *Торэм-ики* и *Охэн-ими* и наличия совместных детей), основывались на общности исторических судеб и устойчивых брачно-родственных контактах угорского населения Сургутского Приобья.

Медведи, Лоси и Бобры

Вопрос об этнической принадлежности древнего и средневекового населения бассейна р. Агана весьма проблематичен. По всей вероятности, ханты не были перво-поселенцами региона. В фольклоре упоминается некий «песенный» (древний) народ *арэх ях* [Мифы 1990: 32, 202, 203], живший в землянках, занимавшийся промыслом лося и добычей рыбы. *Охэн ях* — «аганский народ» подразделялся на *ыл явэн ях* (нижнеаганских) и *нум явэн ях* (верхнеаганских). В низовьях реки проживали Епаркины, Покачевы, Тырлины, Карамкины, в среднем течении — Тылчины, Лейковы и Айпины, в верховьях — Сардаковы и Казамкины. Еще в конце XIX — начале XX в. группы отличались «по говору», отдельным элементам культуры (например традиции строительства жилищ и культовых сооружений), хозяйственной спецификой и степенью русского влияния.

Близкие кровные родственники у аганских хантов назывались *равэң ях*, а люди, ведущие происхождение «от одного древнего корня» — *ий пэкат* (*ый пыкт*), что нередко совпадало с фамилией. От основного корня могло образоваться несколько ветвей. При расселении они получали новые названия, происходившие от наименования местности. Группа кровных родственников поклонялась, как правило, одному божеству — *луңку*. Отдельного духа-покровителя могла иметь каждая ветвь. Со временем родственные связи ослабевали и носящие одну и ту же фамилию люди сейчас не всегда считаются кровными родственниками. Однако каждая фамилия хранит исторические предания и легенды, повествующие о появлении и расселении их предков на Агане.

На болотах в междуречье Тромьегана и Агана и по р. Коттэң явэн (Лебединой речке) жили Епаркины, которых относили к тромьеганским хантам. Однако считалось, что «давным-давно они пришли в эти места с Угута (р. Большой Юган)». По данным ревизских сказок и метрических книг, фамилия Еприн числилась среди населения Больше-Юганской волости [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44, 273, 404, 994; Соколова 1983а: 224]. Их духом-покровителем была *Йимэң ури ави* (Священной старицы дочь), чье капище находилось при впадении священной старицы в р. Аган.

Аганских Покачевых в старые времена называли *летты явэн ях*. По преданиям, одна женщина с Агана была выдана замуж на р. Летта-еган (левый приток р. Тромьегана). Спустя несколько лет она с сыновьями вернулась к отцу и поселилась на Вач урие (район Старого Агана). Мальчики выросли и разошлись по разным юртам вверх и вниз по реке; их потомки: *наңк явэн ях* — «лиственничной реки народ», *луңк*



Феша Семеновна Бондаренко (Покачева)

ури нухэд ях — «старицы духов народ» и *мохтик явэн ях* — «чебачьей речки народ». Три ветви-поколения Покачевых хранили и почитали разных духов-покровителей: дочь богини *Саңки-нухэс-аңки*, которую называли *Вонт-ими* (Лесная женщина), *Милэң-ики* (В шапке старик) и *Пастэ-Яңқилтэ-ики* (Быстро бегаёт мужик). Ещё одна из исчезнувших ныне ветвей Покачевых имела название *мочхэ явэн ях*. О Покачевых говорят, что они «шустрый (подвижный) и даже резкий, но удачливый народ».

По данным А. А. Дунина-Горкавича, по р. Летта-егану было расположено пять летних населённых пунктов, которые принадлежали исключительно Покачевым. Представители этой фамилии проживали также в верховьях Тромъегана и по его притокам Име-яху и Няланка-егану, а также на Большом Югане [1996. Т. II: 85, 86, 88, 94–96, 163; прил. I: 18–19, 25]. Р. П. Митусовой перечислено пять юрт Покачевых на Агане: Мочаном-пугол или Левкины, Сарт-урей-пугол, Нанк-яун-пугол, Маут-яун-пугол, Тумуры-пугол. Два названия поселений совпадают с зафиксированными нами наименованиями подразделений. В юртах Тумуры-пугол, помимо Покачевых, проживал Иван Сопоч, а в междуречье Агана и Тромъегана на р. Лагrome — Илья Кечимов [Митусова 1926а: 136]. По нашим данным, старое поселение Сопочиных находилось в устье старицы Килсең ури (Чебачья). Кечимовы и Сопочины, как и Покаче́вы, были переселенцами с Тромъегана. Легендарный путь семи духов-*юллит*, пролежавший с р. Оби по Тромъегану в аганские вотчины Покачевых, маркирует возможный маршрут продвижения тромъеганских мигрантов и расселения их в аганском бассейне [см.: Песни 2003: 13]. Материалы переписей конца XVIII — середины XIX в. зафиксировали фамилию Покачев в Тром-Юганской и Мало-Юганской волостях, Сопочиных и Кечимовых — только в Тром-Юганской [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44, 273, 404, 994].

По полевым материалам, среди Тырлиных выделяются две ветви: *явэр явэн ях* — «реки Ягуръяха народ» и *карамкин ях* (от *кар* — «короста» или «кора»). Одноименные названия юрт Яур-яун-пугол-Семенко и Карымкины (Карамкины) отмечены в материалах Р. П. Митусовой, Тырлиным же принадлежали юрты Варсо-пугол [1926а: 136]. Карамкины проживали по р. Пеу. Не исключено, что представители фамилии Тырлин (Тарлин) — переселенцы с Казыма или Оби [Соколова 1982: 41–43; 1983а: 252]. Казымские Тарлины также подразделялись на две группы, одну из которых называли *кир нель ёх* — «короста на носу народ» (сказки о злой старухе *Кир-нэль-ими* или *Кар-ими* бытуют у северных групп хантов). В то же время, по нашим материалам, аганские Тырлины могли прийти и с Югана. В конце XVIII — середине XIX в. фамилия Тырлин значится среди остяцкого населения Подгородной Юганской волости, а фамилия Карымкин — Тром-Юганской [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44, 273, 404, 994].

Тырлины считаются хранителями родившихся от тромъеганского богатыря и аганской богини духов *Вонт-дуңк-ими* и *Вонт-дуңк-ики*, обитавших на Йимэң ури и охранявших низовья Агана.

О Тылчиных известно, что они проживали в устье и низовьях р. Ватьёгана, верховья которой принадлежали ненцам. Сами ханты говорят, что «у Тылчиных род короткий», и, вероятнее всего, они пришлые. В материалах Р. П. Митусовой фамилия не фиксируется. Близкая по звучанию фамилия Тылдин известна в Тром-Юганской, Пимской и Больше-Юганской волостях [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44, 273, 404, 994]. На карте 1879 г., составленной И. К. Хондажевским, юрты Тылчины отмечены чуть выше юрт Угутских по р. Югану [Нижевартовский район 1998: 31]. По словам хантов, «Тылчины с Айпиными и Лейковыми близкая родня». Возможно, фамилия происходит от выражения *нок тылча*, что передает «звук чавкающей под ногами жидкости».

Далее вверх по Агану проживали Айпины и Лейковы. Существует несколько предположительных вариантов перевода фамилии Айпин — «маленькая ложка» или «маленький народ». По легенде, они поднялись на Аган с Оби еще во времена «огненного потопа».

Старики говорят, что давным-давно был *цек(чек)-най* — огненный потоп. Сначала огонь шел, земля горела. Вслед за огнем вода поднялась, семь лет держалась. Земля всплывала на то время, за которое можно сварить мясной бульон. О надвигающейся беде люди узнали за семь дней. От огня-воды спаслись лишь те, кто успел сделать большой плот из листовничных бревен. Бревна плота стягивали семисаженной веревкой из корней тальника и привязывали к березам. У кого веревки не хватало, того течением вниз по реке уносило. Сверху плот покрывали пологом из стерляжьей кожи, чтобы не погибнуть от укусов змей и разной иной пакости. На плот мог забраться любой зверь: медведь, лось, росомаха. Гнать их нельзя, столкнешь — в живых не останешься. Плоты вверх по Оби несло. На возвышенности Маңкэң рап или, как ее сейчас называют Филькин яр, есть отметина, по ней видно, до какого места вода поднималась. На этой горе все уцелевшие люди и звери собрались. После того как вода начала опускаться, народ по разным местам разошелся. Где плот останавливался, там и селились. Окрашенный в цвет охры песок — это следы выжженной огнем по время великого потопа земли [Е. Н. Семейченко, Р. Г. Казамкин, Р. В. Казамкин].

На высоком месте у р. Юккунъёгана пристал плот с семьёю братьями и сестрой Айпиными. Это была «земля, данная богом, поэтому ее ни продавать, ни делить было нельзя». Здесь же они основали святилище Хозяйки реки Аган — *Охэн-ими*. Род Айпиных разросся и из старых юрт Явэн-кутэп-пухэд, что располагались ниже устья Ватьёгана, они разошлись по Агану. О существовании прежде большого клана может



Семен Александрович и Любовь Николаевна Айпины

свидетельствовать название одного из их летних поселений — Вач явэн оң лапэт ко лоң котэт (Устья Ватьёгана семи мужиков летние дома). Однако, по преданию, после того как их богиня была украдена ваховскими хантами, род начал вымирать. Из многочисленных прежде ветвей-поколений Айпиных остались лишь потомки *юққәң явэн ях* — «Деревянной речки народ», *Петэр-ики ях* — «старика Петра народ» и *вач явэн оң ях* — «устья Ватьёгана народ». По данным Р. П. Митусовой, в начале XX в. Айпины проживали в юртах Ват-яун-пугол, Юхкон-яун-пугол, Пеу-пугол и Синко-пугол [1926а: 136–137]. Айпинский род выделялся тем, что «среди них встречались люди как с темными, так и с рыжими волосами, с карими и голубыми глазами». Мужчины были высокого роста и обладали большой физической силой (один «задушил медведя руками», другой «на медвежьем празднике сжал березу так, что из ствола сок потек»). Были они «уравновешенны, степенны и даже меланхоличны». Речь имели протяжную, «цокающую». В середине 1930–1950-х гг. Айпины подверглись репрессиям со стороны советской власти. По словам хантов, «после казымского восстания забрали почти всех мужчин, из Айпиных вернулся только старик Ефрем, которому было уже около 80 лет».

Рассказывают, что ближайшие родственники Айпиных — Лейковы — выходцы с Югана. По данным ревизских сказок, фамилия Лейков (Лелков) числилась в Больше-Юганской волости [ТФ ГАТО. Ф. 154. Оп. 8. Д. 44, 273, 404, 994]. Метрические книги фиксируют фамилию в Больше-Юганской и Аганской волостях [Соколова 1983а: 225, 263]. В начале XX в. юрты Лейковы отмечены на Большом Югане и Агане [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 155, приложение I: 23, 25; Митусова 1926а: 136]. Юганских Лейковых называли *нѣхэс явэн ях* — «соболиной речки народом». По преданиям, то ли мужчина Айпин женился на вдове «с младенцем, что был еще в люльке», то ли женщина из рода Айпиных вышла замуж за юганского Ханта, а после смерти мужа с малолетним сыном вернулась к отцу. Но от этого мальчика по имени *Люёк-ики* и ведет свое происхождение немногочисленный аганский род Лейковых. Они выделялись тем, что имели «токающий» говор.

По-видимому, потоп стал своеобразной точкой отсчета появления на р. Аган мигрантов-угров. Кроме Айпиных–Лейковых к «потопом принесенному народу» (*цек най ноптэм ях*) относят себя и Сардаковы. Предание гласит, что «их плот пристал к устью р. Егурьяха, там они и обосновались. Как звали первых поселенцев, принесенных большой водой, старики не помнят. Несколько столетий спустя у этих людей родился сын Атыка. От его пятерых сыновей (Прохора, Андрея, Петра, Пропа и Ивана) ведут свое происхождение Сардаковы. Сейчас на Агане живет их седьмое поколение, считающееся одним корнем». Их называют *явэр (ав-вур) ях* — «Крученой

реки народ» или *нёрэм ях* — «болотные люди». По данным Р. П. Митусовой, юрты Сардаковы стояли на реке и на болоте (Рэп-пугол) [1926а: 137]. Святилище их духа-покровителя *Явэр-явэн-ях-ими* или *Мэх-пүхэс-ими-ави* (Земли-Вселенной женщины дочь) находилось в устье реки. Еще одно святилище Сардаковых — это гора *Қот мэх* (Земляной дом), духами-хозяевами которой слывут *Вонт-луңк-имихэн-икихэн* (Урманные старуха и старик). Род Сардаковых славился тем, что «среди них было много сильных шаманов».

Верховья Агана занимали Казамкины, переселившиеся на Аган с р. Казыма [Лукина и др. 1975: 131; Соколова 1982: 41–43]. Среди Казамкиных выделяются: артны (*дарэқңи*) *ях* — «ершовой речки народ», *кавахэн явэн ях* — «плывуна речки народ» (ампутинские), а также *сан ури ях* — «старичицы с ручьем (от *сан* — ручей, соединяющий старицу с рекой) народ», *пүхэд олэң явэн ях* — «стойбища в начале речки народ», *қанцаң рап ях* — «цветного яра народ», *лолна явэн ях* — «лягушки-реки народ». Отличительной чертой «породы Казамкиных» считались темные волосы и глаза, а также «шоканье». Казамкины, проживающие на Ершовой и Ампуте, «имели отдельный корень». «Ершовские Казамкины слыли серьезными и редко улыбающимися людьми; их стриженные в кружок густые и жесткие волосы стояли, как шапка». «Ампутинские, напротив, всегда улыбались, хотя на самом деле были непростыми». Остальные представители фамилии Казамкиных «пошли от пяти братьев и приходится друг другу близкими родственниками». Известно также, что кто-то из «богачей Казамкиных ушел с оленями на р. Пур и взял другую фамилию». В материалах Р. П. Митусовой зафиксировано пять юрт Касымкиных (Казамкиных): Мен-коноп-рэп-пугол, Он-рях-рэп-пугол, Каван-яун-пугол, юрты Ивана Казамкина, Конджи-рэп-пугол [1926а: 2, 3]. С названием последних юрт совпадает наименование ветви *қанцаң рап ях*, получившей наименование от разноцветного (радужного) песка на стойбище, оставшегося после «огненного потопа». Главным духом-*луңком* Казамкиных считался хозяин верховий Агана и «оленный человек *Туңқар-ури-ики*». Сейчас на возвышенности Қанцаң рап, где прежде находилось его капище, стоит город Радужный. Кроме того, как уже отмечалось, Казамкины держали привезенную со священной реки «литую лягушку», изображения двух *Охэн-ими-ави* (Аганской женщины дочери), а также *Мэхэт-қот-ими* (Земляного дома женщину). О приходе Казамкиных на Аган рассказывает предание:

Когда-то давным-давно Казамкины жили далеко от этих мест, на реке Казыме. Однажды после жертвоприношения на родовом святилище случился пожар, все выгорело. За этот грех их род был проклят, вынужден уйти с родных мест и скитаться в поисках нового пристанища. По-видимому, по большой воде они вышли на Обь, потом вновь поднялись

по Казыму, а оттуда попали на Аган. Шли все выше и выше по реке. Когда добрались до святилища Хозяйки Агана, что-то у нее украли. Может украли, а может и нет, но люди так рассказывают. От такого вынужденного путешествия они вконец обнищали: одежда в жалкие лохмотья превратилась, тело прикрыть нечем. Кто малицу старенькую им подаст, кто еще что-нибудь.

Так добрались Казамкины до верховьев реки. Обосновались на старице. Были они настолько бедны, что их и по имени не называли. Старика Казамкина прозвали *Поимунтал* (Пучок соломы). Он имел несколько сыновей. Один из них был большого роста и носил огромную обувь, за что ему дали прозвище *Нерпыты-ики* (Большая подошва). Сыновья старика Казамкина на аганских девках женились. В каком-то из поколений родилось три сына. Жили бедно: рыбы добудут, только сейчас поесть, на завтра уже сварить нечего. Однажды один из сыновей, что был молод и пригож собой, отправился на охоту. Видит *Сорни-ими* (Золотая женщина) в дорогих соболиных одеждах ему навстречу идет. Стала красавица зазывать его в гости, обещала, что если парень согласится пойти с ней, нищеты больше знать не будет. Молодой человек от стариков слышал, что с урманной женщиной разговаривать нельзя. Молчит, ничего не отвечает. Красавица уговаривает его. Решился молодой охотник идти за девицей. Он на лыжах-подволоках бежит, а она по снегу идет и не проваливается.

Добрались до стойбища. Чум стоит, рядом олений кораль (изгородь для оленей). Парень постеснялся своей дырявой малицы, на которой не было ни клочка шерсти, снял ее и бросил на кораль, подволоки скинул и в чум вошел. Дом богатый: все мехами завешено. Среди шкур сидят седой старик и седая старуха в меховых одеждах. Стали гостя чаем угощать. Старик говорит: «Нам сверху все видно. Казамкины очень бедные, хотя грех свой давно искупили. Мы подарим тебе соболиную малицу. Домой вернешься, надевай ее, когда гости приедут, особенного для богатого гостя наряжайся. С каждым приездом гостей богатства твои будут расти. По дороге к своему стойбищу добудешь красную лисицу, затем крестовую и чернобурую». Парень слушает и молчит. Погостил, взял с благодарностью подарок и вышел из чума. Стал подволоки надевать, к чуму спиной повернулся. Видит, на корале соболиная малица лежит, а его старая на сучке дерева болтается. Обернулся назад, не видать ни чума, ни стойбища, поднимает глаза вверх — нарты вверх к облакам уходят. Через мгновение только белый след от полозьев на небе остался.

Побежал охотник, убил по дороге красную лисицу, крестовую, а у юрт еще и чернобурую добыл. Стал к приезду гостей малицу соболиную надевать, как небесные старики велели. Все случилось, как они предсказывали: богатство его увеличивалось, олени как деревья росли. Стали Казамкины самыми богатыми на Агане. Часть из них в поисках свободных оленьих пастбищ ушла в Ямальскую тундру на Хаян-сале [А. Д. Казамкина].

В легенде, записанной на Агане Е. М. Титаренко, Казамкины были вынуждены уйти с Казыма, потому что из-за непотушенного костра сгорело родовое кладбище. Путь переселенцев в верховья Агана пролегал через Обь [Мифы 1990: 174].

Таким образом, легенды о происхождении фамилий хантов свидетельствуют, что заселение р. Агана уграми проходило с Оби, Югана, Тромъегана и Казыма, что в значительной мере подтверждается архивными материалами.

Еще в 1930-х гг. прошлого столетия этнограф Г. Д. Вербов выявил у аганских и тромъеганских остяков существование трех экзогамных групп: Медведя, Лося и Бобра. В каждую из них, по мнению исследователя, входило по четыре фамилии. К роду Медведя причислялись Казамкины, Тайлаковы, Тырлины, Епаркины, к роду Лося — Покачевы, Сардаковы, Сопочины, Ермаковы, к роду Бобра — Айпины, Лейковы, Лисмановы, Карамкины [1936: 68, 69; 1939: 59, 60]. В 1970-х гг. томские ученые Н. В. Лукина и В. М. Кулемзин обратили внимание на отсутствие у восточных хантов, в отличие от северных соплеменников, представлений о фратриях Пор и Мось. Они высказали предположение, что к понятию фратрии у восточных хантов близка группа *сир*. Ими также были обнаружены отличия *сир* аганских, юганских и пимских хантов и локальной группы *ях* васюганско-ваховских хантов. Первой свойственны общее название (Медведи, Лоси и Бобры), сохранение представлений о происхождении от одного зверя и некоторых запретов по отношению к нему, экзогамность. Для второй характерны общее название (часто территориального характера), устойчивый фамильный состав, локализация на определенной территории (участок реки или приток), сохранение представлений о происхождении от одного предка, поклонение одному духу и наличие общего жертвенного места, экзогамность [Лукина, Кулемзин 1976: 232–240].

Представление о родах-*сир* Медведя, Лося и Бобра до сегодняшнего дня сохраняется у всех групп сургутских хантов (реки Пим, Тромъеган, Аган, Демьянка, Большой и Малый Юган) [Перевалова 1988; 1991: 118, 125]. На Агане их называют *йиптаҳ* (*пупи, мэми*) *сирэп ях* — люди рода Медведя (Казамкины, Епаркины), *нёх* или *курэң воех сирэп ях* — люди рода Лося (Покачевы, Сардаковы), *махи сирэп ях* — люди рода Бобра (Айпины, Лейковы, Тылчины). Относительно Тырлиных сохранилась противоречивая информация. Собственно Тырлины причисляются к роду Медведя, а Тырлины–Карамкины — Бобра. К *махи сирэп ях* на Агане относят часть лесных ненцев Иуси и несколько семей Айваседа.

По данным Н. В. Лукиной и В. М. Кулемзина, смысл деления на *сир* («доля» или «часть») состоял «в необходимости регулирования системы заключения браков». Люди одного *сир* считались родственниками и называли друг друга «братьями» и «сестрами». Принадлежность лиц, вступающих в брак, к определенному *сир* имела решающее значение при выборе брачного партнера. Браки между членами фамилий, входящих в одну родовую группу *сир*, были запрещены. Эта традиция соблюдалась до недавнего времени (80% браков заключалось с учетом норм родовой экзогамии) [1976: 232–240]. По словам стариков: «Раньше *сирэп* очень берегли. Нельзя было жениться девке и парню из одного *сирэп*. Если, например, мужчина *нёх сирэп* из чужих краев приехал, то они все равно считались родственниками».



З. Н. Айпина (Сардакова)



Е. Н. Семейченко (Сардакова) с дочкой



Настя Покачева и Рая Айпина

Род-*сир* не только характеризовался определенным фамильным составом, особым названием, осознанием его членами единства происхождения. Члены *сир* считали себя родственниками зверя, имя которого носили они и их предки. Если охотник из рода *пупи сирэп* видел следы медведя, он говорил, что прошел его «брат» или «сестра». Так же рассуждали члены родов *нэх сирэп* и *махи сирэп*. Существует мнение, что представители родов «похожи на своих лесных родственников по характеру и повадкам». Например, «Казамкины, как и медведи, высокомерные, а порою и злые», а «бобр, напротив, добродушный зверь, и члены его рода тоже».

По отношению к этим животным соблюдались определенные запреты. Принадлежавшие к *пупи сирэп* Казамкины не устраивали медвежьих игрищ после добычи зверя: «праздник не проводили, не плясали, сказок не рассказывали, хотя на медведя охотились». Традиционные праздничные действия организовывались ниже по реке в юртах Епаркиных, Тырлиных, Тылчиных, Айпиных, Лейковых, Сардаковых. В 1924 г. последнюю, четвертую, ночь празднества по случаю добычи медвежонка наблюдала в юртах Юр-яун-пугол (Тырлины) Р. П. Митусова. По описанию исследовательницы, на нарах под иконой на соломе была размещена медвежья шкура, голова и лапы отрезаны, но положены рядом, создавая впечатление цельной шкуры. По бокам от медведя был сооружен каркас из дранок, переплетенных между собой и воткнутых концами в щели нар. С правой стороны поставлен маленький кедр с колокольчиком. Перед мордой зверя размещены деревянный «наконечник стрелы», которым якобы был убит медведь, модель «очага», «молоточек» и «гребень». Рядом стояли три куженьки с угощением — сушеной рыбой и хлебом. Перед нарами лежало семь палок-посохов. Добытый медвежонок был облачен в женский наряд: расшитое бисером платье, платок, бисерные цепочки, сережки, медные кольца, вместо глаз — «пуговицы с орлами». Во время праздника с левой стороны от входа разместились женщины, с правой — мужчины. Ход игрищ был традиционен: песня-пробуждение (старик звонил в колокольчик, пел, поднимал платок, чтобы видны были глаза медведя, мешал «деревянным молоточком» в «очаге», причесывал медведя, здоровался, целуя лапу и голову), приветствия медведя участниками и гостями, обливание водой и борьба-имитация схватки медведя и человека. Далее следовали выступления актеров в берестяных масках с длинными носами и угощение медвежьим мясом [1926б: 12–14].

По словам хантов, «на Агане перестали плясать медведя в семидесятых-восьмидесятых годах». Последние игрища проводили в 1975 г. в юртах Синк-пухэл Роман Дмитриевич, Виктор Романович и Ефим Андреевич Айпины. В 1994 г. благодаря стараниям Михаила Сидоровича Тырлина было организовано показательное пред-

ставление для местных жителей и телевидения. Судя по записям, праздник начала и конца прошлого века ничем не отличался, многие табу по отношению к медведю соблюдаются по сей день. Обнаружив след от медвежьих когтей на дереве, охотник делал зарубки выше этого знака. Медведь вновь метил дерево. Охотник ставил новую зарубку. Так происходило до тех пор, пока не происходила встреча человека и зверя. Если охотник находил берлогу и убеждался, что в ней спит медведь, он срезал кедровую ветку, приносил домой и закреплял в изголовье спального места. Это означало, что «человек принес медвежью душу-илес в дом». Мужчины собирались и шли «поднимать зверя».

Перед тем как «снять шубу» с добытого медведя, «молились». Разделявали тушу сразу, чтобы «не застыла или мясо не запарилось». Обдирали «как оленя, оставляя только фаланги пальцев и голову». По традиции для названия частей туши использовали специальные термины. Убитого медведя нельзя было оставлять одного. Если охотник не успевал освежевать тушу и увезти ее до наступления ночи, на спину зверя клали патроны. Везли добычу домой на нартах: шкуру сворачивали, изображая «живого» медведя (морда на передних лапах). По пути на стойбище стреляли 4 (убита медведица) или 5 (убит медведь) раз⁴, предупреждая о прибытии «гостя». Встречающие промысловиков жители здоровались с медведем, расспрашивали об охоте, разыгрывали «борьбу зверя и охотника», обливали друг друга водой.

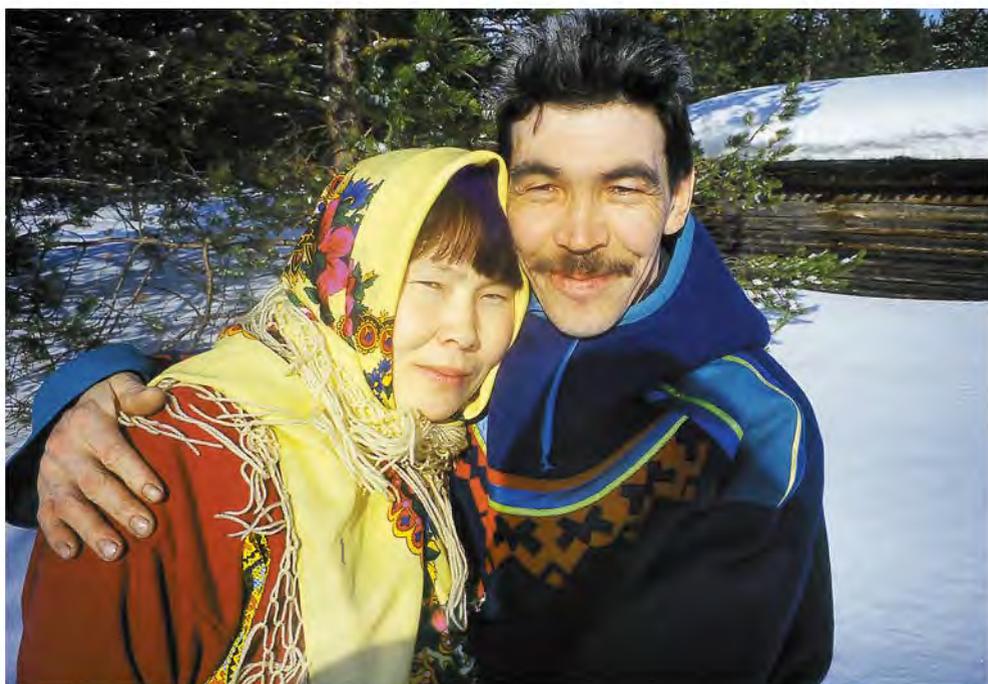
Сразу в дом медведю «заходить» не позволялось, «для него делали специальный помост», готовились к празднику, ждали приезда гостей и соседей. Заносили шкуру через окно в крыше со словами приветствия: «Човьё-човьё!». В переднем углу жилища для гостя-медведя сооружали «дом» из 4 (для медведицы) и 5 (для медведя) горизонтальных и вертикальных реек с каждой стороны. В него «сажали» зверя: голову укладывали на лапы, «глаза-звезды закрывали медными пуговицами». Медведя обряжали в малицу, шапку, пояс, медведицу — платок, шубу-сақ, бусы, серьги, кольца. Перед носом втыкали деревянный наконечник стрелы. С левой стороны в передней части помоста закрепляли небольшой кедр с колокольчиками. С правой стороны ставили «берестяные куженьки с загнутыми на одну сторону углами», в них раскладывали угощения для «гостя». Рядом с мордой клали «огниво и кремь», «брусочки и молоточек-кочергу для костра», «расческу». Для представления вырезали деревянные посохи и берестяные маски.

В ходе праздника, проходившего 4–5 ночей, хозяин дома и медведя (добывший зверя охотник) отмечал насечкой на деревянной четырехгранной бирке количество

⁴У медведя и человека, по представлениям обских угров, было 4 (у женщины) и 5 (у мужчины) душ. В соответствии с этим строились многие обряды медвежьего праздника, ровно как родильного и погребального ритуалов.

спетых песен и сыгранных сцен, каждая сороковая песня обозначалась длинной насечкой. Всякий раз перед началом действия исполнялась песня-пробуждение. Лучший из стариков, держа привязанную к кедру веревку, исполнял песню и время от времени позванивал 4–5 раз колокольчиком. В конце песни хозяин дома подходил к медведю, «разводил огонь в его очаге», расчесывал гребнем голову и лапы. Участники игр подходили по очереди к «гостю» и здоровались с ним. Затем хозяин со словами «*Човвьё-човвьё!*» делал три круга и обливал всех водой. Между ним и молодым охотником, которому доставались последние капли воды, устраивался поединок. Выступающий от лица медведя-гостя хозяин дома должен быть непременно побежден. «Хозяина рядом с медведем положи» — подбадривали парня зрители. «Если завалишь соперника, дом (деревянное ограждение) медведя разрушишь, вскоре зверя добудешь». Середина избы предназначалась для играющих. Мужчины-актеры во время представления надевали берестяные маски и брали посохи. Женщины, соблюдая обычай избегания, танцевали с закрытыми платками лицами. На Агане исполнялись «обязательные священные мифы-песни», повествующие «историю жизни-смерти медведя» и сопровождающие «приход на праздник местных и небесных духов», сценки на хантыйском и ненецком языках, национальные танцы и русская плясовая. В старые времена, «когда песенных людей собиралось много», на медвежьем празднике звучало от 200 до 600 мифов-песен. Во время игр поощрялись шуточные действия между свояками и свояченицами, снохами и деверьями, снохами и младшими братьями мужа. Каждая ритуальная ночь, завершавшаяся исполнением колыбельной песни и «засыпанием гостя», отмечалась «откальваем от медвежьего дома одной рейки». Пищу с медвежьего стола раздавали в качестве угощения детям.

В заключительной части праздника прибывали «душу медведя уносящие звери» (филин, журавль, ворон). Актер-филин «в соломенных одеждах с палкой-посохом за плечами» стучал по углам дома и ухал. Войдя в дом, он угощался из чашек медведя, тыкал посохом участников праздника, «особенно заедался к младшим невесткам». В отместку присутствующие дергали его за одежды. В конце концов филин нападал на медведя: стягивал платок, пытался оторвать глаза-пуговицы, разрушал дом-решетку, разбрасывал маски. Один из участников праздника ударял его по палке-посоху и между ними завязывалась борьба, в ходе которой филин должен был быть повержен и изгнан. Затем тот же актер, но без костюма, заходил в дом и спрашивал: «Кто тут к вам приходил?» Ему рассказывали о событиях в шуточной форме. Журавлиная песня исполнялась под звук колокольчика. В ней рассказывалось о том, как лисица крадет из его гнезда одно из трех яиц. Ключущий на болоте клюкву журавль возвращается к гнезду и обнаруживает пропажу. Одно яйцо он бросает к небу со словами: «*Торам* —



Юля и Ефрем Сардаковы



Алена и Костя Сардаковы

йир», другое яйцо втаптывает в землю со словами: «*Мах — йир*». После исполнения песни рассерженный журавль ломает дом медведя, клюет его, разбрасывает посохи и угощение, за что его изгоняют. Следующим прибывает ворон с криком: «*Кык, кык*». Нападает на медведя и, опрокинув голову, улетает. От медвежьей головы и до порога, взявшись за мизинцы, выстраивались все участники игрищ (мужчины с одной стороны, женщины с другой). Первые из них «брали медведя за пальцы» (привязанные к рейкам «медвежьего дома» сухожилья). Исполнялась песня-миф, сопровождавшая «проводы души-медведя на небо».

Медвежье мясо варили в двух котлах, его запрещалось солить и употреблять в пищу сырым, иначе «зверь придет мстить». Обычно мужчины ели верхнюю (переднюю) половину туши, женщины — нижнюю (заднюю). Во время трапезы не пользовались ножами или вилками. Нельзя было ронять мясо на землю, если уронишь, нужно сказать: «Кедровка прыгнула». Жирные руки вытирали о стружку или волосы.

После церемоний по случаю добычи зверя «медвежью голову могли поставить дома как духа-охранника». «Только старики или шаманы могли сказать, когда и кому надо такую куклу (*ваним* — «лицо») сделать; она обычно на чемодане с домашними святыми вещами или на священной полке сидела. Ей чай ставили, на ней гадали, ей молились перед охотой. После изготовления *ваним* больше нельзя было на медве-



Алеша Васильков

дя охотиться, только если сильно медведь безобразничает». Медвежий череп уносили в лес и оставляли на срубленном дереве или помещали на крышу с задней стороны дома. Прочие кости, «чтобы собаки не растащили», складывали в специальный сруб в 4–5 венцов на ножках. Сверху его закрывали накатом из бревен или жердей. Такой «домик» для хранения костей медведя назывался *цомэл*, также именовались зарубки на деревьях (в виде косых палочек), наносимые на месте обнаружения медвежьего следа (тропы). Как правило, охотник ставил один сруб и собирал в него кости всех добытых медведей. «Сейчас варьёганские ханты кости медведя топят в ручьях, а на стойбищах до

сих пор домики ставят». У представителей разных фамилий аганских хантов *цомэл* имел конструктивные особенности. У Епаркиных, Сардаковых и Айпиных «домик был с плоской крышей и ставился на 1–2 или 4 ножках». У Казамкиных «он имел двускатную крышу и был похож на дом». На Агане считалось, что все добытые охотником медведи будут его слугами-помощниками после смерти. «Во время переезда через огненную реку-океан усопший садится на зверей, как на плот или лодку, и весь скарб с собой берет, а слуги перевозят его в мир мертвых. Кто медведей не добыл, тому не на чем через океан перебраться». На дереве у могилы охотника-медвежатника делали затес с зарубками по числу убитых им медведей. На Агане были охотники, на могилах которых красовалось более 40 зарубок.

В прежние времена у аганских хантов существовал и особый лосиный праздник *нѣх поры*. *Нѣх* — сакральное название лося, в обыденной жизни его именовали *кураң воех* (ногастым зверем) или *увэр воех* (высоким зверем). Во время охоты представителям рода Лося запрещалось смотреть, как падает подстреленный зверь, так как «*Тораму* нехорошо становится». Обычно сделав выстрел, охотник отворачивался. В первую очередь удачливый промысловик отрезал кусочек шкуры между носом и губой (*нѣх тумп*), делил его на три или семь частей и раскладывал на левом боку туши. Затем он призывал к угощению трех богов: *Сорни-қон-ики* (Золотого царя-старика), *Торам-ики* (Неба старика) и *Воех-орты-ики* (Зверя дающего старика). При этом охотник кланялся, поворачиваясь посолонь, и просил, чтобы они послали новую добычу. Один кусочек *нѣх тумп* удачливый охотник съедал на месте, а остальными угощал домочадцев, когда возвращался с добычей на стойбище. Подъезжая к юртам, промысловик оповещал об удаче выстрелами из ружья (4 раза при добыче лосихи, 5 — лося). Лосиное мясо готовили в большом котле. Отдельно варили голову (мясо снимали, разрубали череп, доставали мозги, снимали с глаз жир, а затем клали внутрь черепа), разрезанный наискось язык, разделенное вдоль волокон сердце, затем снова молились. Мужчины, сделав надрез на зрачке, пили содержимое лосиного глаза. Женщинам запрещалось употреблять в пищу глаза, губы, язык, сырые лосиные рога и голову, шить из лосиных камусов обувь. Ни мужчины, ни женщины не ели шкурки с языка лося, снимать ее следовало руками или ножом. После праздника кости лося «топили в болоте» или уносили в лес и оставляли в небольшом срубе. Череп и шейный позвонок (место отчленения головы от туши) вешали на дерево или ставили на пень. Не допускалось, чтобы кости и мясо лося ели собаки. Лосиную кость использовали для изготовления рукояток ножей, украшений для мужских поясов и оленьей упряжи, однако класть в могилу такие изделия запрещалось.

Едва ли не самым распространенным у обских угров можно назвать миф о погоне младшего сына верховного бога *Торэма* за «шестиногим-шестируким зверем» (лосем). Сюжет мифа сводится к рассказу о том, как герой, настигнув созданного *Торэмом* быстрого небесного лося, обрубает ему две задние ноги, чтобы с наступлением «человеческого века» люди могли легко добывать зверя. Миф относится к разряду космогонических: лосиную шкуру легендарный охотник прикрепляет к небесному куполу — созвездие Лося (Большая Медведица), на небе остается и след от его лыж — Млечный Путь. Сюжет мифа о добыче Небесного лося разыгрывался аганскими хантами на медвежьем празднике и сопровождался состязанием в стрельбе из лука.

Поскольку вследствие «пушного бума» бобр еще в XVII в. был почти полностью истреблен, о нем, как о предке рода Бобра, информация чрезвычайно скудна. Известно, что бобр наряду с соболем на протяжении нескольких веков оставался главным объектом пушной охоты. Его добывали не только ради ценного меха, высоко ценилась бобровая «струя» — пахучий секрет кожных желез, выделяемый животными во время гона. Она использовалась местным населением в ритуальных целях, а также шла на продажу. Мясо бобра употреблялось в пищу [Титов 1890: 6]. По-видимому, в бассейне р. Агана в дорусский период обитала значительная популяция бобра. Как показывают археологические материалы, в эпоху Средневековья бобра промыслили в больших количествах: только на городище Старые Покачи 5 среди остеологических останков животных обнаружены кости трех особей бобра. По данным Г. Ф. Миллера, в первой половине XVIII в. аганские остяки ради «богатой бобровой охоты» ходили на р. Пур. От истоков Агана и до истока впадающей в Пур маленькой речки, «которую остяки называют также *Agan-jogjn*», было «4 дня пути с нартами». Кроме аганских остяков на Пур промысливать бобра ходили остяки с Оби и Ваха. Пуровские вотчинники — самоеды Березовского уезда — встречали остяков недружелюбно. В случае поимки последние рисковали «лишиться не только охотничьей добычи, но и самой жизни» [Сибирь 1996: 208, 209]. В глухих таежных угодьях Сургутского Приобья промысел бобра продолжался до конца XIX в. По свидетельству местных жителей, несколько лет назад бобр был добыт в вотчинах Еприных.

Причины столь стремительного исчезновения бобра очевидны. Характер промысла зверя во многом определялся его этологическими особенностями. Местообитание бобра легко обнаружить по сооружаемым в местах с непостоянным уровнем воды плотинам, тропам к местам кормежки и обгрызленным пенкам деревьев, «полухаткам» и «хаткам», в которых водные обитатели селились целыми семьями. В отличие от многих грызунов, бобры не способны к быстрому восстановлению числен-

ности. По словам А. В. Головнёва, «бобровые гоны», являвшиеся своего рода естественными питомниками, из года в год обеспечивали их «владельцев» определенным количеством мясопушной продукции. Лимитированная охота на бобра создавала искусственный эколого-хозяйственный баланс. Однако вследствие товаризации пушнодобычи бобр превратился в объект специализированного промысла. С активизацией русских и коми промысловиков распространились хищнические приемы охоты, приведшие к оскудению бобровых угодий. В таких условиях содержание и сохранение естественных бобровников становилось практически невозможным, контроль за численностью зверя и борьба за сохранение популяции утрачивали смысл [1993: 63–65]. Заметное сокращение популяции бобра, вероятно, сопровождалось отходом от основных экологических норм и ограничением родовых табу.

Возвращаясь к разговору о родовой организации аганских хантов, следует отметить, что бронзовые изображения покровителей трех родов — медведя, лося и бобра — встречаются в таежной зоне Западной Сибири, и в частности на территории Среднеобской низменности, с эпохи раннего железа, что свидетельствует об устойчивости культа этих животных [Зыков и др. 1991: 73, 79, 83–85, 92, 97; Зыков, Фёдорова 2001: 21; Арефьев, Карачаров 2003: 31–34; Фёдорова 2003: 35–39; Чемякин 2003: 21–25; Борзунов, Чемякин 2006: 106–108].



Игра «Аргиш». Рома Васильков



На «Буране». Максим и Виолетта Казамкины

Гусь, Щука и Журавль

В отличие от хантов, лесные ненцы полагают, что их предки издавна жили на *Тяң маха* — «спине Земли» (Сибирские увалы), где «встречаются верховья рек Надым, Пур, Казым и расположены озера Кам-то, Пяку-то, Нум-то». Южная граница их территорий проходила по *Тяң пан* — «подолу (горизонту) Земли», т. е. верховьям рек Лямина, Пима, Тромъегана и Агана. Согласно представлениям ненцев, правобережье аганского бассейна принадлежало им испокон веков, угорское население поднялось по Агану с Оби значительно позднее. Угры-мигранты строили «земляные и срубные дома по берегам рек», в то время как самоеды обитали в чумах, занимая удобные для выпаса оленьих стад верховья притоков Агана (реки Ампута, Варъёган, Вагъёган).

Сегодняшние аганские ненцы называют себя *неша* — «люди», *һаһаң чел* — «аганский народ» или *вың' неша* — «болотный народ». Они отделяют себя от *лэмәң неша* — ляминских, *пим неша* — пимских, *нумтоң неша* — нумтовских, *пудың неша* — пуровских ненцев, а также своих северных соплеменников, населяющих *тяң выңун* — «водяную (мокрую) землю (тундру)». Тундровые ненцы именуют аганских ненцев *пяң хасаво* или *пэ́дараң хасаво* — «лесной человек», а ханты — *ярхан ях*. Аганские ханты по отношению к местным ненцам часто использовали выражение *нёрәм ики* — «болотный человек» или шуточное *нёрәм севәт-қоләңқәт* — «болот сороки-вороны», чем подчеркивался бродячий образ жизни кочующих за оленьими стадами самоедов. Близкие родственники у ненцев обозначались как *һуп туң чел* — «одного огня люди» (семья). Существовали также понятия *ве'лкал* (кровные родственники, ведущие происхождение от одного предка) и *һуп тяң темс* («одной земли разновидность», род), противопоставляемые *һынси неша* (чужие ненцы) и *капи* (инородец, враг).

В настоящее время в бассейне Агана проживают ненцы родов Иуси и Айваседа. Коренными считаются только Иуси, именующие себя Йиуши или Тюши. По данным З. П. Соколовой и Е. А. Пивневой, Иуси означает «Человек без рыболовной ловушки-запора» [1993: 38]. В верховьях р. Ампуты находилась *тюши тя* — «земля Иуси». В старые времена они держали большое поголовье оленей (300–600 голов на 1–2 семьи), зимой промыслили дикого оленя «скрадом» и загоном на оленьих упряжках, летом — с помощью самострелов. Сегодня их родовые угодья в основном располагаются в верховьях рек Вагъёгана и Ампуты. Из нескольких живших на Агане «древних ветвей-родов Иуси» сохранилась только одна, ведущая происхождение от братьев Чачу и Вакку. От стариков Тяй и Каңчи Иуси остались лишь представители



Борис Халлович Айваседа



Ира Иуси



А. А. Айваседа

по женской линии (например аганские Купландеевы). Считалось, что народ Тюши «никогда никому не отказывал в помощи» и всегда придерживался принципа «если тебе что-то не нравится, то и другому будет не по душе».

Носители фамилии Айваседа, в местном звучании Ѓайвашета, принадлежат к разным родовым подразделениям и даже родам. Старики полагают, что «первые прибывшие в район Варьёгана самоеды-поселенцы по прозвищу Айваседа (Безголовые / Без главы рода) пришли со стороны Надыма»:

Когда-то давным-давно девушка из рода Тюши по имени Эвый была выдана замуж за ненца Ѓайвашета. После смерти мужа она с четырьмя сыновьями вернулась на Аган. Родственники мужа были бедны и не могли содержать вдову и сирот, поэтому разрешили мальчишкам уйти к материнской родне со словами: «Поезжайте к дядьям, там богаче живут, может быть, на ноги поднимитесь». Сначала женщина с детьми поселилась рядом со своими братьями на р. Ампуте на трех холмах между р. Хапдинута и болотом. Это место и сейчас носит название Эвый тяха кай (Земли Эвый). Там молодые охотники промышляли дикого оленя. От сыновей этой женщины и пошли аганские ненцы рода Ѓайвашета. Когда их род разросся, Тюши вместо калыма за женщину Ѓайвашета отдали им во владение богатую рыбой речку Варьёган [Б. Х. Айваседа, Н. О. Айваседа].

По версии П. Я. Айваседа, женщина Иуси выходила замуж за ненца с р. Лямина (Сургутский р-н). После гибели мужа она с четырьмя сыновьями, как это было предписано традицией, вернулась в дом отца. А когда мальчики подросли, дядья отдали им во владение р. Варьёган со словами: «Вас четыре мужика, у нас для вас невест нет, вместо девок отдаем вам речку от вершины до устья». К выходцам с Лямина и Нум-то причисляют себя ненцы Айваседа, осевшие в низовьях Агана. Еще в первой половине XX в. они ездили поклоняться святыням, что «находились на одной из возвышенностей где-то по реке и на Ляминском сору».

Выходцы с р. Пура Айваседа-Тётт и Вэлла появились на Агане только в 1930-х гг. Название Тётт совпадает с наименованием притока р. Пура (Тётту-пур), где изначально локализовался род. По Г. Д. Вербову, *d'joht* означает «запор для ловли рыбы» [1939: 58]. На Агане термин *tətt* ассоциировался «с земляной плотиной», а представители этого рода славились как умельцы «особым способом загораживать речки». Название рода Вэлла, предположительно, могло означать «щетки с ног оленя» или «длинолицы». Айваседа-Тётт и Вэлла были связаны близким родством, по словам самих ненцев, их отношения были настолько близки, что «когда они сидели рядом, то даже вода между ними не могла просочиться». Появление их на р. Варьёгане связывается с коллективизацией на Обском Севере. Бежавшие от раскулачивания Соболев Тётт и Кала Вэлла, по свидетельству председателя артели Хала Айваседа, были записаны под фамилией Айваседа [Сподина 2001: 7, 8]. «Настоящие аганские Айваседа разрешили им поселиться на Варьёгане, так как сами имели немного оленей, места всем хватало». По воспоминаниям очевидцев, «с Пура на Аган ушли сразу несколько семей Тётт. Ехали агришем, конца которому видно не было. Поселились все на Варьёгане. Речка нерестовая, связывающая больше сотни озер. Рыба сквозь воду светилась, черпаешь ее, чешуя так и блестит».

Несколько раньше, чем Тётт и Вэлла с Пура на Аган пришла семья Пяк, которую также занесли в переписные документы под фамилией Айваседа. Название Пяк часто переводят как «лесные» или «деревянные». Потомки родов Айваседа, Вэлла и Пяк сейчас в основном проживают по рекам Варьёгану и Тью-Тяхе. С другими родами лесных ненцев аганцы связаны брачно-родственными контактами. Так, невесты из родов Айваседа-Тяндюта (Трясуны) и Айваседа-Нойсома (Суконные лица) были привезены из Халясовэй, Цоханы (Старинный) — с оз. Нум-то, Ничу — с р. Лямина.

Рассуждая об отличительных особенностях местных и пришлых ненцев, старики отмечали, что местные Айваседа — «это мирный народ, отдавший некогда свои земли и фамилию переселенцам», а Айваседа-Тётт и Айваседа-Пяк «очень воинственные». Одни говорили, что «у Айваседа-Тётт такие шаманы, что у них даже со-

баки шаманы». Другие, оспаривая их, заявляли: «А у местных Айваседа уши пробованные». Это означало, что «род Тётт сильный», а «Айваседа такие крепкие, что все могут, они выше и сильнее шаманов». Весьма нелестно отзывались аганские ненцы о прочем пуровском (халясавинском) народе, которым «нельзя было доверять, потому что они были очень хитрыми и вороватыми».

Каждый род лесных самоедов имел своего духа-покровителя *кахэ*. Старики рассказывают, что божества отдельных родов — это «куски» *Нятэң кахэ* (Надымской богини) или *Хылди кахэ* (Золотой бабы). «Когда-то все духи-кахэ разошлись из одного гнезда — главная ненецкая богиня оставила после себя бога-Гуся, бога-Щуку и бога-Журавля». «Ее кусочки есть не только на Агане, но и на Нум-то и Пуре».

Юси и Айваседа-Тётт относились к роду Гуся (хант. *донт сирэп ях*). Они поклонялись *Тя'нту-кахэ*, или *Апы-халаку* — младшему из сыновей верховного бога *Нума*, покровителю оленьих стад, имевшему облик серого гуся. У обоих родов существовал запрет убивать эту птицу. «Оленные люди на гусей никогда не охотятся. Их бог — хранитель оленят, в гусяном обличье он выше всех птиц под облаками летает». Юрий Вэлла записал одну историю об охоте на гусей, услышанную им от дяди [2004: 109, 110]:

Отправились как-то охотники на промысел. Вероятно, прослышали, что гуси где-то рядом. На яру заночевали, чтобы с утра отыскать стаю. Вечером у костра, как водится, травили охотничьи небылицы и хвастали.

Ночью бог *Тя'нту-кахэ* в гусяном обличии прокрался к лодкам-обласам и погрыз все ручки на веслах: «Ну, кто теперь из вас сможет состязаться с гусями?». Утром охотники были вынуждены свернуть свой промысел. С тех пор ненцы называют этот яр Ты'муду'нат — «Ручка весла».

В старинной песне-предании, записанной со слов Н. К. Айваседа, рассказывает о создании богом *Тя'нту-кахэ* реки Обь:

Семь зырян на рассвете проснулись,
Их младшая сестра речь повела:
«Семь зырян правду говорят.
Скажут, в какую землю на рассвете ушли».
Три оленя. Передового за рог она взяла.
По следам семи зырян она пошла.
По изгибам их дороги, в какую землю она поехала.
Подъезжает, ее семь зырян пробиваются через войска,
Окружающие их со всех сторон.
Саблями только рубят.

Остановилась и говорит:
 «Семь старших братьев,
 Пока вы еще живы, поехали домой».
 Но никто из семи братьев не хочет.
 И тут с неба, с воздуха,
 Кружась, упал *Тя'нту Кахэтяай*.
 Пройдя между братьями и войсками насквозь,
 Сотворил он Большую Обь.

Большинство аганских ненцев Айваседа относились к *пыдя* (хант. *сорт сирэп ях*) — роду Шуки. Они почитали *Пыляң кахэ* (Шуку-бога).

Три реки Пысуң, Пяшита (Варьёган) и Кану'пунсле'мя (Улька-речка) — это туловище-сердце и руки Шуки. В старые времена на острове посреди оз. Пысуң шечей в священном лабазе хранили изображение *Пыляң кахэ*. Когда род Найвашета перебрался жить на р. Варьёгане, святилище перенесли на остров посреди оз. Велавшаң шечей. Позже лабаз перенесли еще ниже по реке на остров Камчой тяхаң велавшаң шечей. Здесь оленей резали, богам кланялись-поворачивались. У последнего из священных лабазов росла сосна, верхушка которой была полностью унизана оленьими черепами и тканями. В советское время боялись на святилище ходить, поэтому *Пыляң кахэ* поместили в ящик и стали передавать от старика к старику [Б. Х. Айваседа].

Идол Шука был привезен на Аган с Казыма еще в царское время. Когда-то собравшиеся в Юильском городке для положения ясака самоедские старшины купили своих божков в русской церкви. Поп выставил всех духов и указывает на них палкой. Главы родов выстроились спинами к изображениям и кричат, чей дух будет. Найвашета тогда досталось изображение Шуки [П. Я. Айваседа].

Представители рода Айваседа не употребляли в пищу щучьей головы (запрет не распространялся на мальчиков и неженатых мужчин). Женщины, кроме того, не ели печени и брюшка. Этому табу следовали и вышедшие замуж за Айваседа хантыйские женщины. За нарушение традиции следовало наказание. В одной из ненецких сказок за это прегрешение герой был вынужден пообещать в жены лесному чудовищу *Ильпи* свою сестру, и только хитростью удалось избежать нежелательного брака [Сподина 2001: 63]. По словам П. Я. Айваседа, его тетка, «не последовавшая этому закону, покрывалась коростой и на всех беду накликала». Черепа щук непременно ломали и «вешали на деревья, чтобы собаки не достали», иначе «удача останется в рыбьей голове».

Часть Айваседа считали своим покровителем Журавля (*Ка'лу*), который, по легенде, «прокопал» р. Варьёган:



Павел Янчевич Айваседа

Русло р. Варьёгана Журавль прокопал. На реке есть плес и крутой поворот (сначала Журавль копал, не оглядываясь, поэтому плес длинный и прямой, а затем обернулся и вновь начал копать, там река делает изгиб). Здесь находится одно из святилищ Ыайвашета. Когда мимо на лодках проезжали, на березы, что к воде спускаются, развешивали ленточки. Журавля ненцы не убивают, он почитается священной птицей. Какой-то ненец-старик прежде держал духа-Журавля [Б. Х. Айваседа].

Кроме общих родовых духов у каждой семьи были свои *кахэ*. У разных родовых подразделений существовали запреты по отношению к отдельным видам птиц:

Старики Питча Тюши и Палачу Ыайвашета были шаманами и могли превращаться в гагару и халея. Как-то они долго не виделись, встретились и разговаривают между собой: «Я весной над твоим стойбищем гагарой пролетал, а ты меня даже не заметил». Другой отвечает: «Я тоже над твоим чумом халеем кружил». Увидев халея, мой отец всегда говорил: «Это отец моего отца летает» [Б. Х. Айваседа].

Создавая мифоритуальную концепцию окружающего ландшафта, устная традиция моделирует представление народа о самом себе и формирует этническое самосознание. В бассейне р. Агана соседствуют топонимы, характеризующие религиозно-мифологические представления двух народов. Значительная часть хантыйских топонимических преданий связана с именем Хозяйки р. Агана. В них отражены моменты «прихода» богини на Аган и освоения этой земли. Предания об *Охэн-ими* воспроизводили маршруты миграций (дорога семи духов-*юллит* маркирует путь переселенцев с Тромъегана) и закрепляли части бассейна реки и ее притоки за отдельными локальными группами и фамилиями (Айпины–Лейковы — хозяйева середины реки со святилищем аганской богини, Тырлины — жители нижнего течения со святилищем *Вонт-луңк-ими* и *Вонт-луңк-ики*). Отдельные сюжеты, такие как временный брак с тромъеганским богатырем, присутствие изображений лягушки и образов дочерей *Охэн-ими* на родовых святилищах, указывали направления брачно-родственных контактов аганских хантов. Из сохранившихся ненецких преданий того же порядка следует назвать легенды о Гусе-богатыре *Тя'нту-кахэ*, сотворившем р. Обь, и о Журавле, прорывшем русло р. Варьёгана. Топонимы и топонимические предания закрепляли этническую принадлежность территории, связывая традиционный образ жизни с древнейшими космогоническими пластами мифологии.

Родовые и фамильные предания, повествуя о расселении хантов и ненцев в бассейне р. Агана, характеризуют направления и особенности миграционных процессов, рисуют общую картину складывания локальных групп. Опираясь на фольклорные

данные, из известных на сегодняшний день коренных обитателей реки к туземному населению можно отнести *нёрэм ях* и *вың' неша* — «болотных людей» (Сардаковы и Иуси). Процесс заселения Агана уграми-мигрантами происходил постепенно и носил волнообразный характер. Часть угорского населения связывает свой приход со временем «огненного потопы» (Айпины, Лейковы, Сардаковы). Вероятно, Айпины-Лейковыми был принесен и культ богини *Охэн-ими*. Низкая плотность населения, территориальная близость и давние родственные связи способствовали продвижению в низовья реки выходцев с р. Тромъегана (Карымкины, Покачевы, Сопочины, Кечимовы), Югана и Оби (Епаркины, Тырлины, Тылчины). Верховья реки заняли переселенцы с р. Казыма (Казамкины). Самодийское население, за исключением Иуси, то есть роды Айваседа, Вэлла и Пяк, считаются переселенцами с рек Надыма, Лямина, Пура и оз. Нум-то. Вероятно, движение самодийского населения с запада и севера на Аган, начиная с XVI–XVII вв., было постоянным. Окончательное складывание аганской самодийской общности произошло только в 30-е гг. прошлого столетия. Как у ненцев, так и у хантов сохраняется противопоставление пришлых «тундровых» (чужих) ненцев Тётт, Вэлла и части Айваседа местным «болотным» (своим) ненцам Иуси и части Айваседа. Фольклорные материалы во многом подтверждаются архивными данными.

Аганский бассейн становится территорией активного взаимодействия таежных самодийцев и угров-мигрантов, начиная с конца XVI в. В результате долговременных этнокультурных контактов происходил процесс взаимодействия и взаимопроникновения культур. Исторически сложившиеся связи между этими народами формировались в течение столетий и продолжают развиваться сегодня, при этом явно прослеживается их неоднородность. Формы взаимодействия культур и особенности социальной адаптации разнообразны. Несмотря на сохранение этнической целостности в соционормативной и духовной сфере двух народов наблюдается некоторое этнокультурное сближение. Например, фамилии или родовые подразделения лесных ненцев, относимые аганскими хантами к «своим», оказались включенными в хантыйскую систему брачно-родственной регламентации, то есть причислены к хантыйским родам Медведя, Лося и Бобра, тогда как «чужие» (поздние переселенцы) остаются вне ее. Так, ненцы Иуси причислялись к роду Бобра. Появились брачные запреты между отдельными хантыйскими фамилиями и ненецкими родами: Иуси и Айпиными, Айваседа и Сардаковыми. Близость исторических судеб, территориальное соседство и устойчивые брачные связи способствовали формированию общего мифоритуального пространства. Аганские ненцы не только знают хантыйские сказания об *Охэн-ими*, но и рассказывают свои. Они чтят угорских богов, посещают их святилища, исполняют необходимые ритуалы.

Глава V

ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЕ И ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЕ



ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ КОМПЛЕКСЫ

Традиционный хозяйственный комплекс хантов р. Агана включал неводно-запорное рыболовство, активный пушной промысел, осенне-весеннюю охоту на дикого оленя и лося, таежное мелкостадное оленеводство с вольным содержанием поголовья, применением дымокуров и оленьих изб, собирательство. Основные средства передвижения зимой — лыжи (подволоки и голицы) и олени упряжки, летом — обласа, дощатые лодки-неводники и для переездов на дальние расстояния — большие крытые лодки-«ковчег». В настоящее время широко используются моторные лодки и снегоходы. В зависимости от видов хозяйственной деятельности ханты в течение года проживали на 2–4 поселениях-юртах: постоянные летние и зимние жилища менялись на временные осенние и весенние. Р. П. Митусова отнесла местных остяков к «оседлым», выделяя среди них «по занятиям» две группы: нижнеаганских и верхнеаганских. Для первых было характерно содержание небольшого числа оленей (от 2 до 10), интенсивный рыболовный и охотничий промыслы, сбор кедрового ореха и ягод на продажу, тесное «сношение с русскими и обскими остяками», что сказывалось на их жилищах, одежде и обычаях. Для вторых свойственно содержание стад от нескольких десятков до тысячи голов оленей, при значительном удельном весе рыболовства и охоты, изготовление одежды, главным образом из оленьих шкур, мясной пищевой рацион, слабое влияние русской культуры, сохранение древних обычаев и образа жизни [1926а: 135, 138, 139]. По классификации А. В. Головнёва, комплекс хозяйственных занятий нижнеаганских хантов соответствовал приречно-таежному типу, верхнеаганских — глубинно-таежному типу [1993: 126, 127].

В конце августа и сентябре хантыйское население переселялось на места сбора брусники и клюквы, проживая во временных жилищах (берестяных чумах или шалашах). В конце XIX — начале XX в. жители р. Агана собирали по 4–5 пудов брусники на человека и продавали ее в Сургуте от 50 копеек до 1 рубля за пуд [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 73]. В «комарное время», когда, спасаясь от гнуса, дикий олень и лось концентрировались преимущественно по поймам вдоль побережья, а также во время их осенних миграций на звериных тропах сооружали небольшие «изгороди», оснащенные ставными луками-самострелами, ловчими ямами или петлями. Практиковался промысел оленя и лося во время гона с использованием собак. В сентябре-октябре промышляли боровую дичь: тетеревов, глухарей, рябчиков, куропаток. На песчаных гривах и прибрежных откосах, где глухарь глотает галечник, способствующий перетиранию пищи, сооружали по несколько соединенных «изгородами» слопцов,



Подледный неводной лов рыбы

в борах ряды ловушек образовывали «слопцовые дороги». На одно хозяйство приходилось 10–30 и более слопцов. Боровая птица на Агане в изобилии встречалась ниже юрт Вон-Ях-Рап-пугол (в 90 верстах от вершины). За сезон добывали от 40 до 150 тетеревов [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 73]. В настоящее время используются в основном активные способы охоты, например отстрел птицы с лодки. В сентябре устанавливали самострелы и давящие ловушки на медведя. Ловушка-«кулема» представляла собой клеть-сруб с системой давящих бревен, в качестве приманки использовалась соленая рыба. По свидетельству Р. П. Митусовой, на Агане «некоторые остяки ежегодно хоть одного да убьют медведя», а «иные 7–12 штук за всю жизнь» [1926в: 80].

Сургутской край славился богатыми кедровыми лесами. Между Аганом и Вахом были известны кедровники по р. Чеману и Ивашкиному-егану, а также на островах Егар-еганском и Левкиных. На промысел кедрового ореха в низовья Агана съезжалось население верхнего течения, начиная с юрт Сардаковых. В урожайные годы собирали более 1000 пудов ореха [Дунин-Горкавич 1995. Т. I: 259; 1996. Т. II: 73]. Заготовка ореха и сбор ягод для продажи на Сургутской ярмарке служили значительным подспорьем в хозяйстве остяков.



Прорубь для протяжки невода. Егор Андреевич Казамкин

В октябре, когда выпадал снег, аганские ханты перебирались на зимние поселения и начинали охотиться на пушного зверя. Основными объектами промысла были белка, лисица, выдра, горностай, колонок и россомаха. Начало пушнодобычи определялось «созреванием меха». Белку промышляли, отстреливая из луков, кремневых или пистонных ружей, по обоим берегам Агана: с правой стороны — в борах, с левой — на материке, а также в устье Ватъёгана. До глубокого снега на лыжах с собакой обходили близлежащие уголья. Собаки не только выслеживали зверя, но и впрягались в нарты для перевозки охотничьих припасов, продуктов и добычи. В конце XIX — начале XX в. на Агане на 41 хозяина приходилось 57 собак. С декабря, по словам охотников, у белки начинался «сонный период», в это время «она от гнезда не отходит, и обнаружить ее бывает сложно», да и «собака уже не может идти по снегу». Обыкновенно за сезон добывали от 40 до 100 штук «на ружье» [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 72]. В удачливый год «на три кремневых ружья» имели до 1000 белок и более. В верховьях Агана и его притоков попадались песец и соболь, но «не из хороших» [Митусова 1926а: 138, 139].

Лисиц промышляли слопцами (от 2 до 5 на хозяйство), сторожевыми луками (от 5 до 10) и капканами, установленными на краях речек или мысах. За сезон добывали от 3 до 12 лисиц на домохозяина [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 72, 73; Митусова 1926в: 80]. Ханты юрт Епаркиных доставали из нор щенят для вскармливания. По словам местных охотников, в основном на Агане «попадались рыжие с белым воротником (сиводушки), рыжие с белым животом от головы до хвоста, рыжие с черным животом и боками (крестоватики), редко — черные лисицы (чернобурки)». Песец в этих местах появлялся раз в три года, когда мигрировал на р. Юган. Промысловики говорят: «Песец не такой хитрый, как лисица. Ловушку на него ставят простую — горка из снега с лункой и приманкой, где вход — там капкан. Лисица даже близко к такой ловушке не подойдет». По глубокому снегу была эффективна добыча белки, горностая и колонка с помощью черканов. Россомаху отстреливали из ружья, гоняя по следу, ставили капканы. Пушная охота продолжалась до марта. Несколько особняком в отличие от прочих пушных зверей, промысел которых продуктивен только в зимнее время, стояла выдра. Ее промышляли круглогодично с помощью самострелов, капканов или морд-ловушек, караулили у проруби. Пушнина полностью шла на продажу, лишь незначительная часть — на пошив одежды. Зайца и куропатку в течение зимы ловили в основном ребятишки, устанавливая петли и слопцы. В ноябре-декабре и марте-апреле ходили «поднимать» медведя из берлоги.

Большим подспорьем в хозяйстве хантов р. Агана был отстрел птицы во время весеннего тока. Глухари собирались большими группами в заболоченных сосняках

(рямах), где вытаивала прошлогодняя клюква. Места токовищ постоянны. Обнаружить их не составляло труда, так как в тихую погоду голос токующей птицы слышен за 2 километра, а во время исполнения одного из колен песни глухарь теряет слух. В апреле охотились на дикого оленя загоном по насту или глубокому снегу.

Промысел рыбы проходил почти круглогодично. Осенью, во время спада воды, на малых речках устанавливались заграждения-запоры, которые облавливались различными плетеными ловушками-мордами. Наиболее интенсивное движение рыбы с Агана в малые речки начиналось перед самым рекоставом, когда замерзали озера. В эту пору лов рыбы был особенно продуктивен. Зимой рыбу неводили в курьях. По малым рекам ставили зимние запоры: «место найдешь, хоть десяток ставь». На озерах и живунах держали ловушки-мордушки и фитили. Промысел во время замора случался не каждый год: «когда начинались морозы (в декабре-феврале), у живцов рыба собиралась, но если не успевала дойти, могла вся передохнуть». Ханты практиковали сооружение на «живых» речках и ручьях плотин из земли и снега. Обычно «топтать» реку собирались по несколько человек. «В узком месте, начиная от берега, долбили лед, досками перекрывали водоем и подсыпали землей. Подсыпку брали с берегов, поэтому там ям много. Закрывали таким способом речки в нескольких местах сразу». В начале прошлого столетия только в зимнее время с Агана поступало в продажу до 500 пудов рыбы. Каждое инородческое хозяйство ежегодно поставляло 10–20 пудов мороженой и 20–30 пудов сухой рыбы [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 72].

Хотя оленеводство у аганских хантов имело исключительно транспортное значение, по наблюдениям А. А. Дунина-Гокавича, в конце XIX — начале XX в. здесь не было безоленных хозяйств. В 26 населенных пунктах у 41 хозяина имелось 428 оленей, что составляло по 10–11 голов на хозяйство. Для сравнения: на Тромъегане на одного хозяина приходилось по 17 оленей (безоленных хозяйств нет), на Вахе — по 7 (51 безоленное хозяйство, 32%), на Пиме — 5 (безоленных хозяйств нет), на Югане — 3 (35 безоленных хозяйств, 28%). Ездовой олень в те времена ценился в 8–9 рублей, за хорошего оленя давали и 14–15 рублей [1995. Т. I: 90, 167, 168]. Ссылаясь на рассказы местных жителей, Б. Н. Городков отмечал, что в верховьях реки жили «богачи Касымкины» (Казамкины), владевшие пятитысячным поголовьем. Прежде стада выпасались «вблизи от Агана», но после революционных событий напуганные репрессиями оленеводы «ушли к северу и кочуют где-то между Пуром и Тазом, выходя на Турухан» [1924: 8, 9]. По нашим данным, в досоветское время на Агане самым богатым из хантов считался Василий Казамкин, державший около 300 оленей.

Аганские ханты-оленеводы ставили зимние юрты в местах удобных для выпаса поголовья, чаще в борах, где имелся в достаточном количестве корм. В октябре по пер-



Сушка неводов



Колья для запирания русла реки

вому снегу хозяева собирали стадо. Чтобы олени не убежали, на передние ноги им надевали деревянные колодки-башмаки, затруднявшие движение. Когда снег становился глубоким, колодки снимали и олени находились на свободном выпасе. На зимниках ханты ставили небольшие ограды-корали, где приученных оленей подкармливали мороженой рыбой или сушеным хлебом, давали полакомиться солью. Олень использовался как транспортное средство, шкуры и жилы шли на изготовление покрышек чума, одежды и обуви, мясо и кровь значительно расширяли пищевой рацион. Сами ханты признают, что ненцы более искусные оленеводы, однако в фольклоре встречаются сюжеты, подчеркивающие их знания и опыт в содержании домашних оленей:

Как-то *авэс қо* и хант поспорили, кто быстрее на упряжке ездит. Хант говорит: «Поезжай вперед». Глупый *авэс қо* гонит упряжку, хореом погоняет, к вечеру олени выдохлись. Так всегда бывает: с утра оленей не надо гнать, такой олень долго не терпит, до вечера сильно устанет и упадет. А хант спокойно едет позади. День к вечеру идет. Остановились. *Авэс қо* говорит: «Теперь ты первым езжай». А хант ему отвечает: «Ладно, пока». И поехал, олени бегут, будто целый день отдыхали. *Авэс қо* сразу отстал, его упряжка так и не пошла. С утра надо медленно ехать, а к вечеру нажимать, если ты торопишься и добраться до места хочешь, а *авэс қо*, видимо, этого не знал» [А. Г. Казамкина].

С наступлением весны прекращался подледный лов рыбы и завершалась пушная охота. В апреле, пока не сошел снег, ханты перебирались на весенние стоянки. Оленеводы уходили на болота, где проводили с оленями все лето. В марте-апреле у важенок начиналась линька, в это время на оленей вновь надевали колодки. Их меняли и чистили ежедневно. Самое сложное время для оленевода — отел — наступало в мае. В этот период оленей обычно держали на привязи, меняя каждый день место кормления.

Важнейшими факторами, определяющими промысел водоплавающей птицы, были весенний и осенний перелет, кладка яиц и линька. В мае проходила двадцатидневная охота на перелетную водоплавающую птицу (лебедя, гуся, утку). В прошлом промышляли с помощью лука с использованием V-образных стрел. Заканчивалась охота, как только птица садилась на гнездо. Удобных мест для установки перевесов на Агане не было. Не охотились прежде и с «манками», аганские ханты считают, что такому способу лова водоплавающей птицы их научили русские. Имеется информация о сборе утиных яиц. С 10–15 июня промышляли линную птицу. Неспособных подняться на крыло лебедей и гусей загоняли с помощью собак. Чаше гуся и лебедя «разыскивали по следам». За один выход добывали по 2–4 птицы, «мясо держали подо мхом, чтобы не портилось». На гагару на озерных островах рядом с гнездом ставили петли, «с ружья ее добыть трудно, очень быстро ныряет». Лебяжьи, гагачьи и утиные шкурки использовались для пошива одежды. На Агане считали, что «жен-

ская шуба-сақ получается очень тяжелая, когда оленью шкуру на подкладку ставят». Употребление птичьих шкурок объяснялось не только эстетическими предпочтениями, но и дефицитом материала для изготовления зимней одежды. На птичьи шкурки выменивали травяные циновки у обских хантов.

Весенние и летние месяцы проводили на реке, занимаясь преимущественно рыбным промыслом на курьях и песках. Как только уходил лед, у берегов устанавливали мордушки и рукава, а во время половодья на заливных лугах ставили сети. В период нереста сетковали на болотных озерах. Для промысла на богатом озере Мэл дор (ниже юрт Епаркиных) собирался народ с верховьев и низовьев реки. Перед спадом воды, чтобы рыба не скатывалась обратно в Аган, закрывали мелкие речки. Нередко использовали осенне-зимние заграждения, развернув мордушки жерлами вверх. Основной промысел — неводьба — начинался во второй половине июля, после спада воды. Еще в первых числах июля, как только выходили пески, отправлялись на летние поселения на реку и оставались там до середины августа, а часто и до конца сентября. В конце XIX в. аганское население промышляло небольшими неводами, от 40 до 50 сажен. У 41 хозяина насчитывалось 40 неводов и 45 сетей. Самый богатый неводной песок «Неулисей» находился в устье реки. Когда из соров выходил язь, сюда для неводьбы съезжались жители не только Агана, но и Тромъегана [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 72]. Как правило, каждое поселение-юрты имело один или несколько песков. Например, у *наңк явэн яҳ* (Покачевых) было два неводных места: Саврэм сэй (Рубленый песок) и Наңк явэн сэй (Лиственничной реки песок). Неводили «артелью» по 3–4 человека. Основная рыба — язь, щука, чебак, сорога, окунь, налим. Обская рыба редко заходила, небольшие нельмы попадались по 2–3 штуки за лето. Карасей промышляли по озерам сетями. Щуку ловили «дорожками» (деревянными крючками на длинной лесе из кедрового корня) и стреляли из луков у песков. Рыбу заготавливали (в основном сушили и коптили) впрок. Только щуки на продажу сушили до 40–80 пудов [Митусова 1926а: 138, 139]. Часть рыбы сажали в сады и держали до заморозков. В варовую пору, в августе-сентябре, устанавливали запоры на небольших речушках. Больших заграждений по Агану не ставили.

Весной, летом и осенью домашние олени находились на вольном выпасе. Но поскольку массовый лов рыбы и трудоемкий уход за оленями в «комарный период» совпадали по времени, несколько родственных семей объединяли свое поголовье и отдавали на лето пастухам. На болотах аганские ханты-оленеводы сооружали дымокуры, олени сарай и изгороди, охватывавшие пространство нескольких десятков километров, включавшее бор, где было меньше гнуса, и мохово-травяное болото с хорошими кормами. Ежедневно олени приходили на поселение, чтобы отдохнуть под защитой



Установка рыболовной ловушки



Вычерпывание льда



Зимний забор-вар



Улов. Роман Григорьевич Казамкин

дымокуров от досаждавших оводов, комаров и мошки. Необходимость поддержания дымокура требовала постоянного присутствия пастуха. Отпускали оленей в августе, когда появлялись грибы — основной белковый корм, позволяющий за один-два месяца накопить запас жира. На передние ноги оленям вновь надевали колодки-башмаки, на шею — деревянные дощечки или развилки, затрудняющие движения животного.

Как правило, отдельные хозяйства или группа хозяйств владели определенными рыболовными, охотничьими угодьями, оленьими пастбищами и ягодниками. Если же «промысел плох, то они промышляют у соседей (с разрешения последних) как рыбу, так и зверя, без кортома». Тромъеганские инородцы с разрешения вотчинников охотились по обеим сторонам Агана [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 71]. От места слияния Тромъегана и Агана до Оби шли протоки Лаграм и Бабина (Касьяновская), в половодье служившие кратчайшим путем до Сургута. В советское время на Лаграме (через Обь) был основан приемный пункт, где аганские и тромъеганские ханты сдавали рыбу, а на Касьяновской стоял магазин. На Лаграме хороших мест для рыбного промысла не было, угодья по Касьяновской протоке принадлежали тромъеганцам.

Своеобразие хозяйственного комплекса самодийского населения р. Агана (таежно-ненецкий тип) заключалось в значительной доле охоты на дикого оленя и лося в сочетании с транспортно-сырьевым оленеводством и пушнодобычей, а также почти круглогодичным рыболовством и промыслом мелкого зверя и птицы. Таежно-самодийское оленеводство отличалось относительно небольшим размером стад (от 10 до 300 голов), незначительной протяженностью (от 50 до 200–300 км) круговых миграций, полувольной системой выпаса с использованием деревянных коралей и дымокуров летом, деревянных ножных колодок весной [Головнёв 1993: 125]. Основным зимним транспортом служили запряженные оленями нарты и лыжи, летним — лодки-долбленки.

Одно из ведущих мест в жизнеобеспечении аганских ненцев вплоть до конца XIX в. занимал промысел дикого оленя. На таких притоках Агана, как Айкаёган, небольшая популяция сохранялась до конца 1970-х гг. Ю. Вэллэ ярко описывает одно из промысловых мест и старинный способ промысла оленей — загон на засаду лучников [2004: 105, 114]:

Тет нычуншан дохой с ненецкого переводится как «Дужки котелка тундровый угол». Это было прекрасное место для охоты на дикого оленя. Сюда собирались люди со всей округи: кто имел оленей, каслал на упряжке, кто не имел оленей, шел пешком, на нарточке волоча за собой весь свой скарб. Чум ставили на окраине леса. С конца тундры загонщики гнали диких оленей, а лучшие стрелки на узком перешейке встречали их выстрелами из луков. Всякий кто приезжал сюда, не знал голода — всегда «брался за дужку котла» (ему было что сварить).

По материалам В. И. Сподиной, аганские ненцы во время групповой загонной охоты на диких оленей сооружали изгородь из наклонных жердей со свисающими на веревках глухаринными перьями. «Махавки» колыхались на ветру и пугали животных, не позволяя выбегать за пределы «коридора». Загонщики криком гнали обнаруженное стадо к засаде [2001: 12, 13].

Широко практиковалась охота на дикого оленя скрадом: «на лыжи устанавливается снежный заслон с отверстием для стрелы или ствола ружья». Весной аганские ненцы промыслили дикого оленя, гоня на упряжках по насту; в охоте участвовало до 10 человек, за день добывали по 15 оленей. В летний период на оленьих тропах устанавливали самострелы. Сохраняется информация о распространении в прошлом на р. Агане охоты на дикого оленя с использованием оленя-манщика и посредством сооружения ям-ловушек [Лукина и др. 1975: 131; Головнёв 1993: 47, 48]. С переориентацией самодийского населения на оленеводство промысел дикого оленя по большей части велся попутно, без отрыва от основной деятельности. Маршруты сезонных миграций домашних и диких стад отчасти совпадали. Нередко «дикари» сами прибывали к домашним оленям и подлежали отстрелу. Для многих малооленных ненецких хозяйств промысел дикого оленя служил не только одним из основных средств пищеобеспечения, но и главным источником сырья для пошива одежды и изготовления хозяйственного инвентаря. Еще одним традиционным видом промысла ненцев была августовская облава на линную птицу.

Для добычи соболя, лисицы, россомахи, горностая ставили самострелы, капканы, черканы и слопцы, белку промыслили в основном с помощью лука и стрел. Лисиц и песцов гоняли на оленьих упряжках. Как рассказывают ненцы, «особенно удавался промысел осенью, по мелкому снегу, когда олени бежали быстро, а лисица шла тяжело; еще проще добыть песца, он — зверь глупый, ложится, упряжкой крутят, можно хореем добить».

Лов рыбы осуществлялся посредством запорных сооружений на небольших речках. Одним из характерных видов рыболовного промысла аганских ненцев было устройство искусственных «загаров» на озерах и мелких речушках. Реку перекрывали земляной («топтали») или снежной («остужали») плотиной, рыбу вылавливали неводами или вычерпывали саками. На угодьях А. К. Иуси расположено озеро Дат-то (Дошатовое озеро), его название связано с устройством «загара». Впадающую в озеро речку перегораживали двумя рядами досок, засыпав пространство между ними землей. Рыба от недостатка кислорода поднималась против течения, и ее вылавливали ловушками [Сподина 2001: 30]. С помощью таких искусственных заграждений за 15–20 минут можно было «вычерпать» 150–250 кг рыбы. После этого речку остав-

ляли на 7–10 лет, а промыслили в других местах, облавливая по очереди несколько водоемов. По пояснениям ненцев, «ханты, проживавшие на одном месте, не могли себе позволить промысливать таким способом рыбу». Сеткование и неводьбу ненцы считали хантыйскими промыслами.

Оленеводство аганских ненцев строилось на содержании поголовья в условиях, максимально приближенных к природным. Ненцы-олeneводы называли себя *мюшина* — «каслающий народ», или *ты неша* — «оленный народ». Зимой и весной они кочевали 1–3 семьями со своими стадами по болотам в верховьях Агана и на его правых притоках. В «комарный период» сооружали дымокуры. Малооленные семьи на время летнего выпаса объединяли свои стада или присоединялись к богатым оленеводам. После спада комара оленей отпускали до осени на вольный выпас. На Агане значительное поголовье оленей держали Кольчу Иуси и Ульк Айваседа с Ватьёгана, а также Шотпе Иуси. Рассказывают, что «однажды стадо Шотпе смешалось со стадом одного старика из рода Айваседа. На оз. Ханымей, длина которого около 5, а ширина около 1,5 км, собрали они своих оленей, по берегам чумы пастухов поставили. Озеро оленями полностью покрылось, места свободного не осталось. Олени старика Шотпе до сих пор живы, в стадах Иуси пасутся». В настоящее время аганские оленеводы имеют до 300 голов оленей. В редких случаях аганские ненцы, потерявшие значительную часть поголовья, переходили к содержанию оленей «по-хантыйски», т. е. практикуя сооружение оленьих сараев в летний период. Полная потеря оленьего стада подразумевала переориентацию хозяйства на промыслы.

Самодийская культура полна оленеводческой символики. Аганские ненцы-олeneводы подразделяют домашних оленей по масти на четыре группы: красный («цвета сосновой доски»), чагоцветный (коричневый и темно-коричневый), льдистый (белый, «цвет тумана») и пестрый. Красные олени рождаются часто, а белые — редко. Чагоцветные считаются лучшей породой, а пестрые воспринимаются как вырожденцы. В фольклоре встречаются подробные описательные характеристики домашних оленей: «стройный олень с ветвистыми рогами в местах разветвления типа лопаты», «остророгий» (признак неуживчивости и драчливости) и др. Про богатого или зажиточного человека ненцы скажут: *тесамы касам* — «оленный мужик». Хорошей считалась упряжка, если в ней запряжено три светло-белых быка или четыре–шесть яловых важенок. В упряжку бедняка заложен «олень, на котором ездят каждый день», или черные быки. Сравнение мужчины с хором может прозвучать как оскорбление, а уподобление хору женщины подчеркивает твердый и мужественный характер [Песни 2003: 26, 35, 42, 55–57, 71].

Таежно-ненецкое хозяйство, будучи натуральным и изолированным, было менее зависимым от торговли и обмена. Практически каждое хозяйство было самодостаточным и не нуждалось в постоянных экономических связях с соседями. Обменивались аганские самоеды-оленоводы и рыбаки исключительно продукцией оленеводства (шкурами, постелями, камусами) и рыболовства (мороженой и сухой рыбой, рыбьим жиром). Внешние связи аганских хантов были шире. Они заключались в совместном использовании рыболовных и охотничьих угодий не только с аганскими самоедскими, но и с угорским населением Тромъегана и Ваха. С р. Егурьяха было лишь два дня езды до р. Колекъёгана — вотчин ваховских остяков [Дунин-Горкавич 1996. Т. II: 77, 78]. По словам хантов, «напрямую с притоков р. Агана до Колекъёгана не более 11 км, болот встречается немного, в основном тайга, поэтому добирались за один день».

По сведениям Р. П. Митусовой, в 1920-е гг. русское влияние было более заметно среди нижнеаганских хантов. В Сургут и Локосово (на Оби), находившихся в трех днях пути, остяки ездили для уплаты ясака и обменной торговли 6 раз в год, поэтому многие мужчины не только понимали, но и говорили по-русски. У них чаще встречался великорусский покрой рубах (косоворотки), многие носили «русские штаны», у некоторых имелись френчи и сапоги, а фуражки были почти у всех. Остячки ходили в расшитых бисером рубахах, садились пить чай вместе с мужчинами. Они ежедневно умывались, часто мыли голову водой и мылом, купались. Верхнеаганские остячки реже выезжали в Сургут и в большей степени сохраняли традиционный образ жизни. Одежды шили главным образом из оленьих и птичьих шкур, рубах не носили даже летом [1926в: 80, 81]. Еще меньшему русскому воздействию подверглись самоеды. В описании маршрута экспедиции Б. Н. Городкова с Агана на Пур представлены два сюжета, свидетельствующие о том, что русские крайне редко добирались до верховий этих рек. Один из назначенных в качестве проводника экспедиции аганских самоедов «сбежал, так как боялся русских», которых никогда не видел раньше. Пуровский проводник-самоед из рода Пяк при встрече с ними «нарядился в солдатский мундир» [1924: 10, 14].



А. А. Сардакова (Айпина)

Природопользование и топонимия

Характер рекопользования хантов и ненцев отразился в топонимах Агана. Первые осваивали реку как рыболовы-охотники, вторые владели ею как охотники-оленьеводы. Даже о действиях при сговоре во время сватовства невесты ханты говорили: «невод закинул», а ненцы — «капкан поставил». Топонимические наименования воспроизводили физико-географические и экологические особенности местности, фиксировали степень освоенности человеком. В практическом отношении они являли собой систему ориентиров, столь важную для людей, чья жизнь связана с природой.

По представлениям хантов, бассейн р. Агана делится на две половины: *нёрэм палэк* — «болотная сторона» (правый берег) и *вонт палэк* — «урманная сторона» (левый берег). Правобережье называли еще *алэм палэк* — «эта, т. е. пойменная, или аганская, сторона», левобережье — *ыл палэк*, или *алэмпи* — «та, т. е. таежная, или противоположная, сторона». Постоянные поселения хантов и их олени пастбища располагались на реке и болотной стороне, охотничьи угодья — на урманной. Для географических названий Агана характерно существование комплексов, объединяющих смежные предметы в оппозиции лесной–болотный, та–эта сторона. Например, Вонт палэк вонт ури (Урманной стороны урманная старица) и Нёрэм палэк вонт ури (Болотной стороны урманная старица). У каждого хантыйского рода или фамилии были свои промысловые речки: Казамкиным принадлежали Вонт явэн (Урманная речка) и Нёхэс ях явэн (Соболиного народа речка), Сардаковым — Нёрэм ях явэн (Болотного народа речка), Айпиным — Ай вонт явэн (Маленькая урманная речка) и Энэд вонт явэн (Большая урманная речка), Тылчиным — Тылчинский вонт явэн (Тылчиных урманная речка). Принцип деления речного бассейна на болотную и урманную стороны нашел отражение в мифологии: духи-хозяева рек «занимали» правобережье, «урманные» родственники и ставленники богини *Охэн-ими* «хозяйничали» на левобережье.

У хантов, значительную часть года проживавших на реках, бытовал широкий спектр понятий для обозначения водных акваторий и приречного ландшафта. Так как информация о гидрообъектах была чрезвычайно важна в хозяйственной деятельности, географическая номенклатура отличалась обилием слов-синонимов. Большая река по-хантыйски называется *явэн* или *вонт явэн* — «урманная река». У рек началось *оң* — устье, *кутэл* — середина и *дойек* — вершина («хвостик», «окончание»). Развитая терминология использовалась для характеристики разновидностей



Вожак оленьего стада



Рогатины на шею оленя



Олени «башмаки» (колодки-путы)

ручьев, проток и озер: *ай явэн* — маленькая речка, *нёх* — ручей-живун, *сап* — ручей, соединяющий старицу с рекой, *сойем* — протока или ручей, появляющийся в половодье; *посл* — большая протока, рукав реки, *мухэт* — маленькая протока, *авлем* — протока, течение; *дор* — озеро, имеющее исток, *тохи* — озерко, *қор дор* или *нёрэм дор* — болотное озеро. Различные термины использовались в определении заводей и стариц: *ликуп* — «река без начала», *ури* — старица, *махи* — речной поворот. Богата терминология, использовавшаяся для характеристики речных долин и их рельефов: *рап* — обрывистый берег, *яр*, *сэй* — песок, песчаная коса, *қор* — плес, прямой участок речного берега, затопляемый водой, *пай* — взгорок, небольшая возвышенность, мысок, островок, *ныхэр* — остров, *ныхрэмтал* — заросший лесом остров.

Точного знания местности требовали занятия охотой и оленеводством, неслучайно у хантов наблюдается большое разнообразие наименований таежного и болотного ландшафта. Для определения первого существовали понятия: *вонт* — урман, *улэк* — пойменный бор, «лес, где растёт ягода», *ёхэм* — чистый (ягельный) бор. Для маркировки второго использовались термины: *тончэн* — топкое болото, *қор* — чистое болото, *нёрэм* — кочковатое болото, поросшее мхом и мелким лесом, рям. Более точную характеристику той или иной местности давали дополнительные признаки, например *вонт таейт* — «среди болота растущие кедры», *қорс миккэн* — «большие кочки на болоте» или *чимис* — «кочки с сушняком», которые нефтяники называют «хантыйками».

Пожалуй, самое значительное число топонимов бассейна р. Агана можно отнести к природоописательным. Как правило, они акцентируют какую-то особенность местности (флоры, фауны, рельефа, почвы) или указывают на отдельные природные объекты. Например, названия таежных рек, проток и озер нередко определяются видовым составом расположенного на их берегах лесного массива: Вонт явэн (Урманная речка), Наңк явэн (Лиственничная речка), Дыхлэн явэн (Кедровая речка), Куллэн явэн (Еловая речка), Сехмэтэн явэн (Березовая речка), Сахэдтэн явэн или Нирмэн явэн (Тальниковая речка), Юккэн явэн (Деревянная речка), Кох юккэн ури (Длинных деревьев речка), Юхчук ури (Трухлявого дерева протока), Тапэр-ликуп (Трухлязаводь), Пев-явэн (Шишка-речка), Энэд пев (Большая шишка). На состояние леса и деревьев имеются указания в названиях островов и возвышенностей: Энэд вонт рап (Большой лесной яр), Ай вонт рап (Маленький лесной яр), Юх-пай (Дерево-островок), Версэм рап (Высокие ветвистые деревья гора).

Довольно часто в названиях акваторий даются прямые указания на размеры (ширину, длину, глубину): Вач явэн (Узкая речка), Комэт ури (Широкая старица), Мэд сап (Глубокая протока), Энэд махи (Большой речной поворот), Энэд мухэт

(Большая протока) и Энэд мухут пыхрэмтал (Остров большой протоки), Ай рап (Маленький яр), Ай явэн (Маленький ручей), Ай дор (Маленькое озеро). К этому же разряду можно отнести наименования рек, возвышенностей и боров, где определяющее значение имеют цветовые характеристики: Пэхтэ явэн (Черная речка), Нэви рап (Белый яр), Қанцаң рап (Цветной яр). Во многих случаях названия рек указывают на характер течения, состояние дна и воды: Явэр (Яврэн) явэн (Крученая речка), Сорэм явэн (Сухой ручей), Қор явэн (Болотная речка), Нёрэм явэн (Болотный ручей), Кавэн мухэт (Каменистая протока), Савы явэн (Глиняная речка), Ымдың ури (Слизь на воде старица). Нередко в названиях подчеркиваются особенности тех или иных природных объектов: Пэцэн рап (Торфяной яр), Кавкэң ёхэм (Бор с камнями), Цамцэн явэн (Моховая речка), Вонт унты мэнэм явэн (Сквозь урман идущая речка), Рап-пул (Кусок-гора), Сап ури (Старица с ручьем). Многие топонимы содержат дополняющую описательную характеристику: Сымты дор явэн (С озером в середине река), Ёхэм пулэн дор (С кусочками бора озеро), Мэх пайэн дор (Земляного острова озерко).

На р. Агане встречаются географические объекты, названия которых образованы по принципу схожести по форме или очертаниям с орудиями промысла, бытовыми или культовыми предметами: Пур-явэн (Пешня-ручей), Кырэх-ликуп (Мешок-заводь), Рыт комлитэм сэй (Перевернутая лодка песок), Кунцип-рап (Расческа-гора), Сумлэң-куснаң рап (Гармошка-грива яр), Куеп-ликуп (Бубен-залив). В эту же группу можно отнести названия: Сул-явэн (Кишка-речка), Потыне рап (Шейного позвонка яр), Пытэхдем выс тохи (Темная дыра озеро), Пут тухэтнэ нёх (Котел на костре ручей), Цақэм-дор (Табак-сор). Образные названия передавали признаки и свойства географических объектов.

Среди хантыйских топонимов встречаются топонимы, указывающие на местоположение относительно другого объекта: Кодэм охэн (Три Агана), Кутэп охэн (Средний Аган), Рап ликуп (Яра залив), Махи рап (Поворота яр), Махи пэты рап (На конце поворота яр), Мегив дор (Озеро на излучине реки), Онт ури (Внутренняя протока), Вонт одлэн ури (Начала урмана протока), Ёхэм конэң нёх (Возле бора ручей), Қоры пэты явэн (Конец болота речка), Вонт рапхэн кут сэй (Между урманными ярами песок), Сэй вор ликуп (За песком залив), Пур-орхэн явэн (Стойбища речка), Пухдэн рап (Деревенский яр), Пухдэн ури (Протока у деревни), Йимэң пухдэн ликуп (Священной деревни залив), Воци пыхрэмтал (Городка остров), Қот пошт ури (Задней стороны дома протока), Қотэң ликуп (Возле дома заводь), Қотэң сэй (Возле дома песок), Чамэң қотэң рап (Мохового дома возвышенность), Лопасэң ёхэм (У лабаза бор), Қодит рап (Кладбище-яр). Описание конкретного месторасположения входит в названия многих поселений: Ай нёрэм пухэд (Маленького болота поселение), Явэн кутэп пухэд

(Середины речки деревня), Явэн ыл палэк пухэд (С нижней стороны речки юрты), Кутэп ури пухэд (Между протоками поселение). Нередко такие названия оказываются многосоставными, например Ярхан айко веди явтэм сэй охцэт (Ненецкого маленького мужика оленей стреляли песка волок).

Большой блок топонимов бассейна Агана связан с основными занятиями хантов. Многие гидронимы характеризуют уголья по промысловым признакам, например указывают на преимущественный видовой состав рыбы: Килсэң явэн (Чебачья речка), Мохтик явэн (Сорожья речка), Сых пай явэн (Налимьего яра речка), Ахэрнан явэн (Язевая речка), Мухэң тохи (Карасиное озеро), Сорт явэн (Щучья речка) и Сортэң мухэт (Щучья протока), Ларэқни явэн (Ершовая речка), Ларэқни дор (Ершовое озеро) и Энэл дарэқни дор (Большое ершовое озеро). В ряде наименований отражены способы и особенности рыболовного промысла: Варэң явэн (Запорная речка) и Варэң ури (Запорная старица), Сойеп сэй (Неводной песок) и Сойеп ури (Неводная протока), Яв амэртэ явэн (Окуня черпать ручей), Яв қудтэтэ явэн (На зорьке рыба ловится река), Сойеп қораң ойяң қудэп ури (Неводного плеса удачливой рыбалки старица), Энэл коймтэ явэн (Большого нереста ручей), Кутэп коймтэ явэн (Среднего нереста ручей), Ай коймтэ явэн (Малого нереста ручей), Повэтэ-явэн (Топтать-речка), Пой явэн (Наст-речка), Почэңпил пыхэр махи (Разделанной сухой рыбы старинный поворот). В названиях водоемов встречаются отражения особых событий, связанных с рыболовством: Ас қуд китдем ури (Обскую рыбу поймали протока), Кохун ури (У рыбы язык приросший), Қанцаң қудэп явэн (Узорчатой рыбы речка). Иногда в названиях выражается отношение к угольям и их богатству: Йэм явнэли (Хороший ручей) и Путың (Котёл). Последнее название свидетельствует о богатстве промыслового места, где «всегда можно добыть рыбы на котел».

Довольно распространены на Агане географические объекты, в наименованиях которых встречаются названия птиц, зверей, пресмыкающихся и насекомых: Васхэт ури (Утиный урий) и Васэх пихтэн дор (Утиной просеки озеро), Сиңк ури (Турпана старица), Курэк ури (Орла протока), Лук дивэм сэй (Сидящего глухаря песок), Лук кот ури (Глухариного дома урий), Вор сап ури (Птичьей протоки урий), Воеққэң явэн (Кедровка-река), Қалэк явэн (Халей-речка), Ведит явэн (Оленья речка), Воехэң рап (Звериный яр), Пэхтэ воех явэн (Черного зверя река), Ай нэхэс явэн (Маленького соболя река), Цевэр омысты рап (Сидящего зайца яр), Вэртэ лаңки мылдэң (Красной белки поворот), Пупи лох қор (Медвежий плес), Лолна-рап (Лягушечий яр) и Лолна-явэн (Лягушка-речка), Қомэлки-явэн (Букашка-речка). Географические названия маркируют маршруты миграций животных и места выпаса домашних оленей: Нэх руңқэм сэй (Лосиная переправа песок), Очэң лох вонт палэк ури (Жораль на берегу с лесной

стороны старица), Ай очэң махи сэй (Маленькой изгороди поворота песок), Вед ен оң сэй (Оленьего устья песок). Ряд аганских топонимов связан с собирательством и традиционными ремеслами: Воньчи улэк (Ягоду собирать лес), Канэк воньчи лох (Бруснику собирать место), Варың ури воньчи пыхрэмтал (Запорной протоки ягоды собирать остров), Тентэхкэң сап (Берестяная протока), Пом нёччэ ури (Траву рвать старица), Сох корэм кор (Кору обдирать плес), Сот понэ варэм сэй (Сто жильные нитки делать песок).

Значительный круг составляют названия географических объектов, происходящие от имен, фамилий и прозвищ людей. Чаще всего они указывают на принадлежность какому-либо лицу: Карамкин пухэл (Карамкиных поселение), Лейков пухэл (Лейковых поселение), Митри-ики қот волэ (Митьки заброшенный дом), Пылдэх-ики парт кот волэ (Глухого старика дощатый дом стойбище), Пухитэ-ко ёхэм (Пыхтящего как филин мужика бор), Айка явэн (Айкина речка), Лейков рап (Лейковых яр), Вечки-ики рап (Старика Вечки яр), Карамкиныт лоң котэң сэй (Карамкиных летнего дома песок), Сардаков ях энэл пыхэр махи (Сардаковская большая старая старица), Кошпи-ики рап (Мохового деда гора), Цевэр-ики рап (Зайца-старика гора), Кишкил-ко сэй (Кишкила песок). Встречаются названия, образованные от наименований этнических и территориальных групп и даже русских фамилий: Ярхан ях мылэң (Ненецкая переправа), Явэн ко мухэт (Юганского мужика протока), Пэрэм ко явэн (Пуровского мужика речка), Нёхэс ях явэн (Соболиного народа река), Венчески ури (Венгерского протока), Панкин ури (Панкина протока).

В бассейне р. Агана выделялись целостные микросистемы, в которые включались основное и производные наименования, использовавшиеся для обозначения соседних объектов. Например, от названия Сиңк ури (Турпана протока) происходят: Сиңк пыхэр махи оң (Турпана старая старица), Сиңк ури оң алэм палэк сэй (Турпана протоки устья этой стороны песок), Сиңк оң йис ях пухэл (Устья Турпана старинного народа поселение), Сиңк ёхэм (Турпана бор). Такие микросистемы, как и топонимы, образованные от имен, закрепляли освоенное пространство за конкретными людьми, группами хозяйств, фамилиями. Например, у ныне заброшенных юрт Ысчетка кот волэ имеются: Ысчетка котэң махи, Ысчетка котэң сэй, Ысчетка котэң махи вонт палэк сэй, Ысчетка котэң махи охэт — поворот, песок, «противоположной стороны поворота лесной стороны песок» и волок. Соседствующие с поселением уголья, как правило, полностью обеспечивали жизнедеятельность проживающего на данной территории населения.

Наряду с угорскими, в бассейне Агана широко представлены самодийские топонимы. В ненецкой топонимической терминологии выделяются понятия *тя* — зем-





Беломошник

ля, *выңу* — тундра, болото, *пен* — чистое пространство, площадь. Для лесных ненцев характерно пространственное мышление, оттого в разговоре они скажут: *выңу пен* — тундры пространство, *то пен* — озера пространство, *нум пен* — неба пространство. Неслучайно компонент *пен* включается в названия многих географических объектов, например, *ңюча выңу пен* — «небольшой кусочек тундры». Несмотря на кажущуюся природную скудость «болотной земли», в ненецких топонимах тонко подчеркиваются ее едва уловимые особенности. Посреди почти ровного тундрового ландшафта обнаруживаются *пай сохо (лохо)* — скалистая гора, камень, *сохо (лохо)* — безлесный бугор, *петадаң халя* — таежный мыс, *вытю* — чистое болото с подземной рекой. В хорошо просматриваемой безлесной тундре легко «читалась» линия горизонта, именовавшиеся ненцами *тяң маха* — «спина земли». Для обозначения гидронимов и речных ландшафтов используется разнообразная и устойчивая терминология: *тяха* — река, *выңун тяха* — тундровая река, *тяку* — речушка, *малы* и *малеей* — старица и большая старица, *то* — озеро, *ңючато* — озерцо, *тотяй* — большое озеро, *хаңыме'эй* — озеро с подземными ручьями, *шечезэй* — мелкое озеро с травянистыми и песчаными мысами, *вехелеэй* — озеро вытянутой и изрезанной формы; *няав* — устье, *мала* — песчаная коса, песок; *ңо* — остров, *ңотяй* — большой остров, *нат*, *начей* — яр, обрывистый берег [см.: Песни 2003: 51].

Ненецкие топонимы, как и хантыйские, часто содержат природные характеристики географических объектов, прежде всего по их ресурсу: Котяй тяха (Березовая речка), Нелумана ңайта (Тальниковые озера), Тясату то (Песчаное озеро), Хулину тяха (Без деревьев речка), Пяшита (Безлесная), Тюм тяха (Карасиная речка), Тя'пты то (Гусиное озеро), Луку то (Глухариное озеро), Чён тотяй (Лисиц большое озеро), Апы то (Медвежье озеро), Кысуй то (Сухое озеро). Нередко они связаны с основными видами хозяйственной деятельности. Например, уже упоминавшееся Дат-то (Дощатое озеро) и Дат тотяй (Большое дощатое озеро), а также Ваңк-то (Яма-озеро) и Тя'ламаң тотяй (Ершовой речки озеро), Каля'таң то (Рыбака озеро). Особенностью ненецкой топонимии является стремление прямо или образно передать тончайшие признаки местности. Например географические объекты с очевидными маркерами-ориентирами или признаками названы Нядайта вытю (Поперек дороги расположенная речушка), Хыпитостаң то (С сушиной речки озеро), Тютьяхаң то (Озеро речки, по берегам которой много корневищ поваленных деревьев), Пылчи тяха (Щучья кишка речка), Ведавашаң шечезэй (Костровая палка озеро). Очень много среди ненецких топонимов образных названий: Виңкниң хаңыме'эй (Росомаха — хозяин подземных ручьев), Тет тыдапы тиньяй (Бор высохшего дна котелка), Тетңычуншаң дохой (Ведра вместилища закуток) [см.: Сподина 2001: 56–59].

Бассейн Агана был буквально изрезан «оленными дорогами» (маршрутами оленеводов): *ноту* — постоянная дорога и канну *талма* — летняя дорога. Для удобства передвижения по рекам и их притокам, имевшим очень извилистые русла, имелась целая система волоков (ненец. *пунсы'*, хант. *оҳэт*), которые местные жители нарекли «перетасками»: например ненецкое Кану'пунсле'мя — «Нарты через речку перетягивать место» или хантыйское Ав йича ютэ оҳэт — «Против течения идущий волок».

По правому притоку Агана р. Каваның явэн (Ампута) пролегал Мыл моту (Народная самоедская дорога), ведущая с севера к Сургуту. Ханты называли ее Қон ләк (Царская дорога). С Агана путь оленных аргишей шел через вотчины Покачевых на р. Тромъеган. Затем по юртам тромъеганских хантов до Старого Тром-Агана (ныне пос. Юбилейный) на р. Почекуйке, где останавливались на ночевку. Далее отправлялись на Черный мыс и Сургут. В течение зимы по всему маршруту самоедской дороги стояли чумы. После закупки товаров (табак, мука, чай, железные изделия) тем же путем возвращались обратно. Однако бывало, что некоторые из самоедов не успевали вернуться до разлива реки, и оставались на лето на Тромъегане и Агане. Позже, когда появились поселки, стали ездить в Сургут через с. Варьёган. Многие наименования географических объектов имеют отношение к этой дороге. По разъяснениям стариков, название местечка Шипу мад вың переводится как «Конца нарты болото», «оно было настолько длинным, что, если утром по нему проезжала последняя нарта аргиша богатого оленевода, то только к вечеру следовала нарта аргиша его пастуха». Название р. Хаплинута означает «Возвращающая», так как «обычно провожающие на север родственников ненцы с этого места разворачивали свои нарты обратно».

Распределяются хантыйские и ненецкие топонимы в бассейне реки неравномерно. По всему течению Агана и на большинстве притоков преобладает хантыйская терминология. В верховьях притоков среднего и верхнего течения Агана и на аганско-пуровском водоразделе сохраняется самодийская топонимия. Хотя у лесных ненцев существуют свои наименования географических объектов, в повседневной речи они чаще используют хантыйские названия, чему способствует их двуязычие (большинство аганских ненцев понимает и говорит на хантыйском языке). В тех случаях, если название не является калькой хантыйского языка, ненцы приводят оба наименования или по-своему интерпретируют их. Ненецкие топонимы, сохранившиеся в хантыйском ареале обитания, часто используются в прямом переводе. Название р. Ампуты часто переводится с хантыйского языка как «Собачий котел». Однако Вампута (Ямная речка) — название ненецкое, а настоящее хантыйское наименование реки звучит как Каваның-явэн (Плывун-река). Иногда определить первичность сосуществующих угорских и самодийских топонимов аганского бассейна довольно

сложно: например, дублируют друг друга хантыйское Курәк ури и ненецкое Лимпя малеей (Орла старлица), Даймәң-рап и Туп'ка-нат (Топорик-яр), Лух копд и Тюшами (С завалами речка), Саңки явән и Тятд тяха (Песчаная речка), Порнэ пай и Падны нотяй (Остров женщины Пор), Кантәх ко явән и Капи тяха (Хантыйского мужика речка). На освоенных хантами территориях сохраняются самодийские названия. Один из притоков р. Егурьяхи называется Нытәрма (Изображение умершего), а приток р. Ай-Вонт явән — Пылчи тяха (Мошка-речка).

Большое число географических объектов бассейна Агана связано с историческими событиями, межэтническими конфликтами и миграциями. Это уже упомянутые в главе III топонимы, свидетельствующие о постоянных набегах на местное население легендарного народа *авәс ях*, селькупов, тунгусов и обских остяков: хантыйские — Дахәр-явән (Кольчуга-речка), Дялд воләм пыхәр махи (Войну остановили изгиб реки) и Дялд воләм махи пыхрэмтал (Войну остановили изгиба реки остров), Даймәң-рап (Топорик-яр), ненецкие — Вешатю'на (Расплавленное железо) и Капети ката лама тиң (Бор побежденных бой капи). Новые ненецкие наименования приобретали некоторые географические объекты в связи с расселением в начале XX в. в аганском бассейне переселенцев с р. Пура. Чаще всего поздние ненецкие топонимы образованы от личных имен и прозвищ: Улька-тяха (Улькина речка), Тётты тотяй (Озеро рода Тётт), Щётал нат (Старика Федора яр), Окку мада (Старика Окку песок), Тянчаң то (Янчино озеро), Мылың нотяй (Старика Мылы заросший остров).

В бассейне Агана сохраняются топонимы, связанные с религиозно-мифологическими представлениями хантов и ненцев. Традиционное отношение к святыням как к «заповедным зонам», где запрещена любая хозяйственная деятельность, требовало четкого вычленения объектов и приводило к появлению целых блоков топонимов, маркирующих различного ранга капища и культовые места. Самая значительная их часть связана с приходом на Аган богини *Охән-ими* и ее деяниями. В главе IV нами представлен ряд хантыйских топонимических преданий и названий, к ним относятся: Сыс дор (Длинный сор), Йимәң дор (Святое озеро) и Йимәң ури (Святая старлица), Луңкәт чынч (Духов овраг), Лолна рап (Лягушечий яр), Луңк нөх (Духов ручей), Маңк савәң дор (Великана кос озеро). Комплекс природно-ландшафтных элементов включало самое большое в среднем течении р. Агана капище — Эвәт рап (Эвутская гора): Эвәт ёхәм (Эвутский урман), Эвәт ликуп (Эвутский залив), Эвәт аләм паләк сәй (На противоположной стороне от священной горы песок), Вонт-ики йимәң сойем (Урманного старика ручей). Известно довольно много священных мест более низкого ранга: Мавәт явән қот мәх луңк (Сорожьей речки земляной дом духов), Вач явән қот мәх (Узкий реки земляной дом). Встречаются топонимы, связанные с сакральными

действиями: Ас куллэчэм ури (Обской мужик шаманит старица) и Йилэх кондэх рап пул (Кусок яра, где «маячит», то есть мерещится).

Ряд аганских топонимов образован от названий фантастических животных и имен фольклорных героев: Вассэң ури (Водяного чудища протока), Маңкэң рап (Великана гора) или Маңкуп рап (Великана брюхо гора), Порнэ пай и Падны цотяй (Остров женщины Пор). У ненцев выделяются названия природных объектов, связанные с отношением к умершим и сверхъестественному: Мадней ван тотяй (Череп-озеро), Кадмал то (Покойника озеро), Нямты тяха (Чертова речка).

В топонимии Агана выделяются географические объекты, названия которых связаны с конкретными событиями. По преданию, на р. Вине варгы явэн (Вино речку делать) старик Нёрэм-ики делал вино из муки, используя обложенный снегом ствол от ружья и нагреваемую над костром бочку. Болото у р. Мохтика было названо Ими-нёрэм (Женщина-болото), так как некогда там заблудились две женщины. Традиционно в этих местах «маячило» (мерещилось) и терялись люди.

В верховьях Ампуты есть болото, оно оленей целыми стадами поглощало, его так и называли Мынчи вытю (Болото живот). Оно никогда полностью не замерзало, просто покрывалось коркой слежавшегося снега. Люди, попадавшие в это место зимой или осенью, целиком в воду уходили. Раньше верили, что там шайтаны живут [В. Т. Айваседа].



Мороженая рыба – лакомство для оленей.
А. А. Айваседа



Подкормка оленей

В топонимических названиях отражаются события недавнего времени. Одно из озер по р. Егурьяху названо Мошина-дор (Машина-озеро), так как здесь местные ханты впервые увидели автомобиль. Озеро Ванк тотяй имело второе название — Комсомольское, потому что «на нем стояла бригада рыбаков-комсомольцев». На р. Ватъёгане есть Калмыцкий мыс, где находился поселок спецпереселенцев. Ай явэн оң (Устье запорной речки) в советское время стало именоваться Засольное (Сольник). Село Варьёган на ненецком называлось Пяшита Лапка (Магазин на р. Пяшите). Сегодня, ввиду доступности любого географического объекта, их названия изменяются и закрепляются довольно быстро. Не так давно хозяевами угодий Сардаковыми озеро Сахэдтэко коим дор (Мышка бежала озеро) было переименовано в Наташа дор (Наташино озеро), так как «в этом месте под русской женщиной Наташей развалились нарты», позднее оно было названо Таракан дор (Таракана озеро) за то, что «во время одного из переездов из рюкзака выпал таракан». Трансформация географических названий происходит с изменением экологической ситуации. Сильно захламленную Пухэл олэн явэн (Конца стойбища речку) жители Варьёгана именуют Говно-речка. Появилась несколько рек и ручьев с характерным названием Тухэт ёхэм явэн (Горелого бора речка) или Тухэт явэн (Горелая речка). В то же время сохранившиеся топонимы не всегда соответствуют сегодняшнему состоянию географических объектов. Например, коренное население еще помнит, что на Дыхлэн мылэн (Кедровом повороте) прежде был хороший кедрач.



Оленья упряжка

Лыжи-снегоштыпы – подарок американцев
Е. А. Казамкин

Метрология

У таежных охотников-рыболовов и оленеводов р. Агана существовала развитая система измерений различного порядка. Однако тем и другим в определенной мере было присуще смешение категорий пространства и времени. Это проявлялось в том, что временные отрезки часто выражались в геометрических измерениях и терминах, связанных с пространством, и наоборот. Так, постоянно передвигающиеся по воде ханты мерили путь скоростью движения на лодке по течению и против течения, «речными поворотами» (*эй махи* — «один поворот»), «ярами» (*пан*), а с появлением моторных лодок — бензобаками (*бак*). Передвижение по урманым вотчинам исчислялось болотами (*эй нёрэм* — «одно болото») и борами (*ёхам*). Для замера «чистого» пространства использовалась понятие *эй сам нивыр* — «одним глазом мерка» (приблизительно 3 км). Небольшие расстояния измерялись ступнями или шагами. Ненцы-олeneводы измеряли длину пути взором глаз на открытом месте, «улавливаемым криком», «изгибами горизонта» (*тяң маха*), «перетасками» (*пунсы*'), пробегом оленьей нарты без остановки, то есть 8–10 км (*найтадёма*), «ночевками» (*шеңкалма*). Для постоянно любопытствующих об окончании пути русских существовали «насмешливые мерки»: *һуп шунимаң кун* (ненец.) — «один раз закурить», *эй арэх кат канса* (хант.) — «одна песня и две сигареты».

Большое значение для передвижений имели природные ориентиры. Отмечая удивительную способность кочующих по верховьям таежных рек и болотным тундрам лесных ненцев ориентироваться в пространстве и всегда определять нужное направление (*ненатумт*), В. И. Сподина приводит ряд понятий-ориентиров и признаков-ориентиров. К ним относятся видение «рисунка» (контуры водоемов, болот) и знание рельефа местности (форма грив и возвышенностей, очертания лесных массивов), понимание сути природных явлений, цепкость памяти и своеобразное «ощущение» пространства, умение определять себя в пространстве и находить направление. Естественными ориентирами для ненца служат: положение солнца и звезд, направление ветра, звериные тропы. Широко используются «рукотворные» знаки (*ня'лка*): накатанные олени дорожки, затесы на деревьях, «тычки» на болотах и водоемах, деревья с отбитыми ветвями [2001: 43–48]. В связи с нефтегазовым освоением бассейна Агана происходит разрушение природного ландшафта и появляются новые «ориентиры»: факелы, действующие и оставленные геологоразведочные и бурильные установки, брошенная техника.

На местности ханты ориентировались по солнцу, стороны света обозначались: *нум ил* — «верхний север», *ыл ил* — «нижний север» или *котешем* — «середина дня» (юг), *қатл пакндты палэк* — «солнце вспыхивает сторона» (восток), *қатл ымылды палэк* — «солнце садится сторона» (запад). У аганских ненцев-оленоводо-в определение сторон света связано не столько с положением солнца, сколько с направлением ветра. Главным в пространственной ориентации был северо-восток, называемый *ңэлта шохот* — «северной горловины ветер». Юго-восток, напротив, считался направлением *мелша пой* — «откуда не дует ветер». Юг определяется как *тюпанта няңат* — «теплый ветер», а юго-запад — *пёнта няңат* — «самый теплый ветер». В то же время существовала и иная ось координат — положение солнца. Восток ненцы именовали *тядаң талдушаң няңи* — «солнце восходит сторона», а запад — *тядаң почиң лама няңи* — «солнце скрывается сторона», она же *пинча няңи* — «темноты сторона», юг — *тядаң няңи* — «дневная сторона», север — *чешча няңи* — «холода сторона». Юго-восток назван *тюпанта няңи* — «теплая сторона», а северо-запад — *нюча ңэд* — «маленький север» [Сподина 2001: 36–40].

У коренного населения р. Агана, где всякий мужчина был одновременно плотником и мастером по изготовлению транспортных средств и орудий, а женщина — специалистом по обработке шкур и швеей, была хорошо отработана терминология размера. Единицами измерения длины, ширины или высоты предмета служили суставы пальцев, пальцы, ладонь, длина руки, размах рук, ступня, шаг. Для обмера нарт и обласов ханты использовали такие единицы измерения, как *дул (шеш)* — аршин (размах рук); *сорт (сурт)* — пядь (от указательного до большого пальца). Основными мерками были *курэм* — шаг, *ют* — локоть и *дой* — палец. Разнообразны вариации измерения пальцами: ширина сжатых пальцев (*нелли дой* — четыре пальца), длина пальцев (*воченый кан* — мизинец), пять пальцев с поднятым кверху большим (*кот чём*). Применялись они достаточно широко. Например, в три пальца и полпальца определялась высота штырей-резонаторов шаманского бубна, в четыре пальца — ширина его обода-обечайки. Общепринятыми были «женские» мерки: *коцеҳ нёл* — «ручка ножа», *коцеҳ ваҳ* — «железо (лезвие) ножа». Существовали некие «обязательные» замеры. Ханты-охотники всегда замерыли добытого медведя, потому что при рассказе об этом событии слушатели непременно спрашивали, большой ли зверь. Для этого охотник ложился рядом со зверем и подставлял оружейный приклад. Все знали, какого роста счастливчик, и хорошо представляли себе размеры медведя.

Поражают разнообразием меры длины (*кун*) у ненцев: *челва* — расстояние между большим и указательным пальцами, *нуттаң кун* — «рука-длина», *хыдик* — локоть, *чимя* — сажень, *нешаң кун* — «человек-длина» (в рост), *поскаң кун* — «ружье



На охоту



Выстрел



Установка капкана. Р. Г. Казамкин

длина», *посқаң вешаң кун* — «ружья железа длина» (длина ствола), *тувкаң панк кун* — «топора черешка длина» (символическая мера для коротеньких расстояний), *нялян, панк кун* — «оленьего шеста-хореза длина». Для измерения ширины (*чан*) использовались понятия: *нумптя* — «наперсток» (ширина указательного пальца), *тел нутан вяха* — «среднее руки ответвление» (средний палец), *нимяку* — безымянный, *вал ты* — мизинец, *пикиа* — большой палец. Пальцами же измерялась толщина (*лэт*) изделия: *нялтём нун* — «поперек один (палец)», например ячея мордушки для ловли ерша; *нялтём шича* — «поперек два», ячея мордушки для ловли щуки; *нялтём няхал* — «поперек три», ячея мордушки на выдру; *нялтём чет* — «поперек четыре», ширина пяла-правилки для шкурки норки.



Давящая ловушка на песца. Парк-музей с. Варьёгана

Время исчисления

Система исчисления времени обских угров и самодийцев основывается на многообразных знаниях о природе и человеке, ритме чередования сезонных и погодных изменений. Наблюдения за природными явлениями, передававшиеся из поколения в поколение, постепенно превращались в устойчивые приметы, позволяющие предсказать состояние погоды, виды на изобилие рыбы и зверя, урожай ягод. Угорская и самодийская культуры полны природной символики, при этом у хантов преобладают охотничье-рыболовные понятия и образы, у ненцев — оленеводческие [см.: Головнёв 1992, 1995]. Специфика хозяйственной деятельности хантов и лесных ненцев р. Агана нашла отражение в сориентированных на биоритмы природы системах времясчисления.

По представлениям аганских хантов, календарный год состоит из двух полугодий («года-лета» и «года-зимы»), или четырех сезонов: лета (*доң*), осени (*суҳэс*), зимы (*тулэх*) и весны (*тав*). Для определения круглого года используется словосочетание *тав-доң* (зима-лето). Время перехода из одного года-полугодия в другой связано с прилетом и отлетом птиц, появлением и облетанием листьев, таянием и выпадением снега («земля белая» и «земля черная»). Названия хантыйских месяцев довольно устойчивы, основаны на природных циклах и хозяйственных занятиях. Конец августа — начало сентября называют *липэт пом сортэ тыдэс* — «листья, травы высыхают», или «листопад». Вторую половину сентября именуют *нюр юхэт* — «голые деревья». Конец сентября — начало октября соотносят с появлением в реках муксуна и налима, поэтому известно два названия: *моқсэң тыдэс* — «муксуна месяц» или *сых тыдэс* — «налима месяц». Следующие два периода: *ай ирко тыдэс* — «немного застывает» (октябрь-ноябрь) и *энэд ирко тыдэс* — «сильно застывает» (ноябрь-декабрь) связывают с переходом к зиме и «засыпанием земли». Конец декабря-январь называют *тулэх яце тыдэс* — «середина года месяц» или «новогодний месяц». Далее следуют парные месяцы: *роҳлэң курэж тыдэс* — «обманного орла месяц» и *курэж тыдэс* — «настоящего орла месяц», соответствующие февралю и марту. Весна наступает с прилетом птиц: апрель именуется *вырңи тыдэс* — «вороний месяц», май — *донт-васах тыдэс* — «гуси-утки прилетают». Летние месяцы аганских хантов ориентированы исключительно на состояние водоемов и рыболовный промысел. Июнь называется *йэңк той тыдэс* — «высокой воды месяц», июль — *қул котэ тыдэс* — «нерест» (рыба играет), август — *вар тыдэс* — «варовой месяц». Встречается еще одно название августа — *намдэх тыдэс* — «безымянный месяц».

Календарный год лесных ненцев также включал два года-сезона: летний и зимний. «Ненцы проживут зиму, снег растает — год прошел, лето минет — опять год прошел». Ввиду неоднородности группы у ненцев р. Агана сосуществует несколько календарей. Летний год ненцев-оленоводов начинается с периода *вы'ну* — время, когда «лед и снег растаяли», но листья на деревьях еще не появились. За ним следует пора *таңичу* — время от «появления полного листа» до его пожелтения или «до первых заморозков». Иногда его называют *нетяңк малша* — «комарный период». Зимний год открывает период *каньчу* — «похолодание», длящийся «до появления первых льдинок», «когда при езде на обласе весло покрывается корочкой льда». Далее следует период *мыличу* — «наледь», время от появления льда на озерах до наступления морозов. Самый длительный период — *хыла* — «снег» — пора сильных холодов вплоть «до прилета вороны». Внутри него иногда выделяется *хывы* — «холодная зима». Заключительный период — *налка* — «время наста» начинается с прилета орла-белохвоста и продолжается до начала мая [см.: Песни 2003: 79]. Ввиду привязки к конкретным погодным изменениям календарь лесных ненцев очень подвижен. Вероятнее всего, он привнесен на Аган выходцами с Пура и сохраняется у ненцев, чья хозяйственная деятельность связана с оленеводством. В этом отношении показательно описание года ненцем-оленоводом: «Весной в первые дни мая олени появляются. В августе олени-быки рога чистят. В сентябре у всех оленей рога появляются. В октябре быки сражаются, а важенки отдельно пасутся. В ноябре большие олени рога сбрасывают, в декабре — молодые самцы. В январе-феврале оленията без рогов остаются. Важенки в конце зимы рога теряют, когда телята подрастут».

По данным З. П. Соколовой и Е. А. Пивневой, ненцы делили год на восемь сезонов: *кончу* — листопад (ранняя осень), *мыл'ычу* — осень со снегом, *хыла* — ранняя зима, *хив* — холодная зима, *кал'а* — наст (первый период весны), *выйну* — половодье, *тан'ума* — комариное лето, отцветает багульник, *тепча* — жара (середина лета). Проанализировав времячисление аганских ненцев, исследовательницы отметили, что названия месяцев «оригинальны» и не имеют аналогий с таковыми у других групп самодийцев, в целом их календарь ближе к ненецко-энецкому, чем к хантыйско-селькупскому [1993: 40–42].

Нами записан календарь ненцев р. Агана, основанный на хозяйственном цикле, включающем в равной доле охоту, рыболовство и оленеводство. Он во многом сходен с хантыйским, однако в нем имеется значительное число месяцев, в названиях которых отражается большая ориентация на охоту и оленеводство. В году выделяют четыре времени-сезона: *выну* — весна, *таңичу* — лето, *мыличу* — осень, *хывы* — зима. В различных вариантах календаря фигурирует 12–13 месяцев: *ның тиди* — «листья



Д. И. Айпин с набором ножей для работы по дереву



Изготовление лодки-обласа

на решетки ловушек попадают» (предосенний разлив рек) — август; *вена тили* — «желтого листа месяц, листопад» — сентябрь; *колда тили* — «быков месяц» (время гона) — октябрь; *нючатём малку мешаң* — «взрослые олени рога теряют» — ноябрь; *ңалкатём малку мешаң* — «молодые самцы рога теряют» — декабрь, *чешча тили* — «морозный месяц», или *хивы тили* — «зимний месяц» — январь; *шитина лимпян тили* — «обманчивого орла месяц» — февраль; *лимпян тили* — «орла месяц» — март; *волны тили* — «вороны месяц» — апрель; *пювиш* — «икряной месяц (нерест)» — май; *ведевши* — «птенцы вылупляются», или *нетяңк мал’ша* — «комары появляются» — июнь; *тяптияң* — «линька» (лебедь старые крылья теряет) — июль. В отличие от хантов, лесные ненцы июнь и июль связывают с появлением птенцов и линькой птиц, ноябрь и декабрь — с потерей рогов оленями. В то же время в календаре лесных ненцев Агана в отличие от их северных соплеменников отсутствуют месяцы, связанные с охотой на дикого оленя [Карапетова 2000; 2001: 206]. На наш взгляд, в традициях времясчисления аганских ненцев нашли отражения как различия в ведении хозяйства оленеводов и охотников-рыбаков, так и особенности формирования этнической группы.

Понятие цикличности времени (смена времен года, рост и убывание луны, чередование дня и ночи) сформировалось на основе многовековых наблюдений за природой. Традиционно приход весны и начало нового года у обских угров ассоциировался с прилетом птиц, прежде всего ворон. Однако, как отмечают местные жители, Вороний праздник, как и День обласа, стали проводиться на Агане только с 1993 г. Ненцы связывают начало года с прилетом гусей. «Гуси по небу летят и кричат «Кох-хо-хо!». Их еле видно, а крик похож на перезвон бубна. К этому звуку надо прислушаться, по нему определяют, какая будет зима. Когда птицы летят на север, надо обязательно сказать: «Дожил до этих дней, чтобы вас увидеть». Когда они возвращаются на юг, говорят: «До встречи». Два раза в год с гусями встречаются» — поясняет Б. Х. Айваседа.

Время определяли по солнцу. У хантов день делился на *қатл пакэң* — раннее утро (перед рассветом), зоря; *алэң қатл палэк* — первая половина дня; *қатл яце* — полдень; *итэм палэк* — вторая половина дня; *қатл ымэл* — солнце село, *иттен* — вечер, *ат яце* — полночь. Для обозначения суток относительно сегодняшнего дня существовали следующие понятия: *қудтаҳэл* — завтра («когда солнце встанет на следующий день»), *на қатл* — послезавтра, *мол қатл* — вчера («прошедший день»), *мол қатл тум палэк* или *сархэ қатл* — позавчера.

А. В. Головнёв определил две существенные особенности ощущения времени северными народами: невозмутимое отношение человека к быстрому течению



Сшивание птичьих шкурок



Шкурки лебедя для шубы-сақа.
П. К. Айпина (Сардакова)

времени и нарочитая отстраненность от реального времени в мифологии (герои в мифах могут спать, ехать или сражаться в течение нескольких лет без перерыва). Неспешность северян является их обычным состоянием и лишь временами сменяется быстрыми, порывистыми действиями для выполнения каких-то важных работ. Ритм замедленности задает, скорее, не сам человек, а природа [1995: 298–301]. Различные промежутки времени у хантов обозначались многочисленными терминами и словосочетаниями: *щай варэнтэ марэ* — «чайник кипит», *пут варэнтэ марэ* — «котел кипит», *сасар* — чуть-чуть, *чунам* — «чуть попозже», *лисколят* — «скоро» (10–30 минут), *алэң палэкат* — «к утру» и пр. К «новым» временным отрезкам можно отнести: *най вартэ юх дитэ марэ* — «пока спичка горит», *канса талтэ марэ* — «пока курю». Некоторые временные категории, напротив, можно встретить лишь в фольклоре: «*Сорни-қон-ики* так быстро ездит, что пока кусочек бересты горит или гром гремит, он всю Землю обходит кругом». Неслучайно младшего сына *Торэма* на Агаче величают *Тэт-қотта-волтэ-ики* — «Здесь где-то рядом старик», подчеркивая его вездесущность и стремительность действий. Давно ушедшие времена в фольклоре обозначались фразой: *арэх ях моньчях тум палэк волэм варэт* — «песенные люди, сказочные люди той стороны (давно) проживали». Произносят эту присказку, когда хотят указать, что событие было давным-давно. Лесные ненцы определяли время по



Куклы в одеждах из беличьих и гагачьих шкурок. Василиса Лейкова.



Пришивание бисерной полосы к халату. К. Н. Карынова (Сардакова)

солнцу, луне, звездам и созвездию Ковша (*Хо'ом*). *Тюл,ну* — утро, *тядаң ваес* — полдня, *тядаң кун* — целый день, *пэмшамчуң танса* — вечер, *тухум* — поздний вечер, *пиң танса* — ночь. Встречающееся в старинных сказаниях и песнях выражение *щэ'эв тялям* — «семь дней» означает «вечность», словосочетание *кукиңамэхана* — движение времени вперед, а *кунаханов* — течение времени в обратную сторону, комбинация двух понятий в одном контексте дает «состояние равенства», «всегда» [Песни 2003: 44, 45].

Высокая степень зависимости традиционных культур Северо-Западной Сибири от природного окружения проявилась в формировании хозяйственно-культурных комплексов. Близкие системы жизнеобеспечения складывались у различных этносов в сходных природных условиях, равно как отличные варианты освоения среды обитания были присущи одному этносу, осваивавшему различные экологические ниши. У хантов и ненцев, расселенных в бассейне Агана, существовало три хозяйственных комплекса — приречно-таежный (ханты низовьев реки), глубинно-таежный (ханты верховьев реки) и таежный промыслово-оленоводческий (лесные ненцы) [см.: Головин 1993: 120–132, 147–157].

Устойчивость традиционных моделей жизнеобеспечения и степень адаптивности в значительной мере обеспечивались комплексностью использования ресурсов среды обитания и полукочевым образом жизни. В хантыйском варианте акцент смещался на комплексность и «тяготение к районам плотного пересечения кормящих ландшафтов», в ненецком — на пространственную мобильность и расширение используемой территории. Однако в обоих случаях наблюдалось сочетание нескольких отраслей хозяйства, опирающихся на самые продуктивные ресурсы северной тайги, — рыбу и крупных копытных животных [см.: Адаев 2004: 56–78, 184]. Соотношение хозяйственных занятий у хантов и лесных ненцев Агана основывалось на освоении разных экологических ниш в пределах одной территории обитания. Для хантыйских хозяйств глубинно-таежного типа было характерно использование озерно-речных долин с прилегающими таежными массивами (прежде всего сосново-кедровыми) и болотных угодий, для приречно-таежного — поймы крупных рек с примыкающими участками леса и заливными лугами. Таежно-самодийские промыслово-оленьеводческие хозяйства включали в сферу своих интересов лишайниковые светлохвойные леса, перемежающиеся озерами, реками и болотами. Освоение различных экологических ниш в пределах занимаемого ареала природной среды при дисперсном характере расселения и малой плотности населения стало залогом адаптационной вариативности и долговременного сосуществования хозяйственных комплексов аганских хантов и ненцев.

Различались и варианты оптимального режима землепользования. Хантыйское население (хозяйства приречно-таежного и глубинно-таежного типов) в течение годового хозяйственного цикла совершало перемещения от одного сезонного поселения к другому. Количество и расположение стойбищ определялось сочетанием промысловых угодий, специализацией хозяйства, видом и числом транспортных животных. Амплитуда перекочевков составляла от 5–10 до нескольких десятков, а иногда сотен километров; наибольшей протяженностью отличались зимние перемещения, связанные с потребностями охотничьего промысла. Для таежных рыбаков-охотников было характерно создание относительно многочисленных и постоянных коллективов для совместного использования угодий. Поводом к временному объединению выступали сезонные хозяйственные нужды, когда требовалось общими усилиями провести неводный лов рыбы, соорудить большой запор, организовать загонную охоту на копытных или линную птицу, окараулить оленье стадо в «комарное» время. Лесные ненцы — обладатели крупных по таежным меркам оленьих стад, совершали перемещения, сориентированные на режим, благоприятный для жизнедеятельности оленей. Осваиваемое пространство было обширнее и предполагало более значи-

тельные сезонные перемещения, хотя в сравнении с тундровыми соплеменниками их стойбища за счет ограниченных пастбищных потребностей располагались относительно близко друг от друга и в определенные периоды концентрировались вокруг богатых промысловых угодий (озерных систем, мест загонной охоты). У аганских хантов и ненцев имело место преобразование ландшафта посредством создания каналов, обустройства волоков, расчистки речных завалов, что связано с необходимостью расширения амплитуды хозяйственных миграций.

Своеобразие хозяйственной деятельности и природопользования угорского и самодийского населения р. Агана проявилось в системах времячисления и метрологии, которые выступают своеобразными формами экосоциальной адаптации. Ту же роль играет созданная на основе взаимоотношений человек–природа и человек–человек региональная топонимия. Она не только отражает характерные географические и экологические особенности местности, но и фиксирует степень ее освоенности человеком, указывает на характер взаимосвязи с окружающим миром. Складыванию и сохранению наименований географических объектов способствовало освоение значительных пространств, вызванное хозяйственной необходимостью, а также превосходная способность коренных жителей к ориентированию. В географических названиях хантов и ненцев р. Агана подчеркивается специфика основных занятий и образа жизни, в них воспроизводится своеобразие сформированных традиционных этноэкосистем, через них передаются традиции освоения пространства и адаптации к изменениям окружающей среды. Разрушение традиционного уклада жизни приводит к трансформации и постепенному изменению древней топонимической системы. Однако несмотря на последствия промышленного освоения края традиционная топонимия Агана продолжает отражать этнокультурное своеобразие ее обитателей, что проявляется как в мотивах номинации, так и в самой семантике топонимов. Наряду с этим прочтение древних и современных географических названий дает богатейший материал для изучения этнической истории (этнических конфликтов, миграций) и мифологических воззрений коренного населения, благодаря чему сохраняется историческая преемственность поколений. В целом топонимические знания представляют собой одно из важнейших проявлений национального самосознания и одновременно выступают признаком этнической территории. Современная топонимия р. Агана представляет собой живую, функционирующую в речи хантов, лесных ненцев и русских старожилов единую систему. В картографическом материале и повседневной жизни наблюдается русская адаптация местных названий.

Глава VI

ПРИРОДОВЕДЕНИЕ
И МИФОЛОГИЯ



Мифология природы

В мировоззрении хантов вселенная представлена небом (*торэм*), землей (*мах*) и подземным миром (*ыл палэк*). Небо, состоявшее из семи железных слоев (*лапэт вах*), населяли боги, прежде всего сам *Торэм-ики* — глава божественного пантеона, создатель природы и человека. Кроме него, в верхнем небесном мире обитали *Саңки-пухэс-аңки* (Верховная мать-женщина) — богиня, дарующая жизнь и определяющая ее срок, и их сын *Сорни-қон-ики* (Золотой царь-старик) или, как его чаще именуют, *Тэт-қотта-волтэ-ики* (Здесь где-то рядом старик) — вездесущий бог, наблюдающий за миропорядком на земле. Преисподняя принадлежала *Ыл-мах-ики* (Нижнего мира старику), или *Пэхтэ-ики* (Черному старику), насылавшему болезни и забиравшему души людей после смерти. Аганские ненцы говорят о семи небесных подолах-горизонтах (*ше'эв нум пан*). Наиболее значимыми персонажами верховного пантеона называются братья *Нум ва'ку* (Неба старик) и *Кавишаң ва'ку* (Нижнего мира старик), а также *Тяң-ката* (Земля-бабушка), *Тя'нту-кахэ* (Гусь-богатырь), он же *Апы-халаку* (Медведь-птица).

Торэм и *Нум* означают не только «небо», «вселенную», но и «погоду». У хантов и ненцев р. Агана существует немало понятий и выражений для характеристики погодных явлений (снега, дождя, тумана и др.). Для различия состояний снега ханты использовали понятия: *цохэт* — снег, *пой* — наст, *пой кар* — тонкий наст, *сурхэт* — «на озерах намедает», *қойехэт* — снежные бугры, *пурки* — метель, *тарэм пурки* — сильная метель. Ненецкое *шити'ку* означает «уплотненный снег на краю озер, болот». Образуется он от выдувания снега в течение зимы с ровных поверхностей к кромке леса, где слеживается и становится очень плотным. По такому снегу легко идти как человеку, так и зверю. Несколько менее развитая терминология существовала для обозначения дождя и тумана: *юм* — дождь, *тарэм юм* — сильный дождь, *поцем* — туман, *қанчең поцем* — «болезненный» туман («во время таких туманов многие люди сильно болеют»). Для выражения того или иного погодного состояния использовались выразительные определения или сравнительные обороты: например *суртым торэт диттэ* — «олени-второгодки мерзнут (трясутся)», т. е. холодно и промозгло [Песни 2003: 51].

У хантов и ненцев нет понятия «плохой» или «хорошей» погоды. Ненцы говорят: «На улице ясный морозный день. Боги нас услышали... Сегодня можно идти за соболем». «На улице хмуро, идет мокрый снег... Сегодня можно идти за выдрой». «На улице сыпет мелкий снежок... Сегодня можно идти за белкой». «На улице метель...



Разлив Агана

Сегодня можно идти на лося» [Головнёв 1995: 380]. Если в начале пути пошел дождь, то для ханта это «знак *Торама*», который говорит: «У тебя еще много хороших дней впереди. Один день может быть сырым». У ненцев в подобных случаях считалось, что это *Нум* «смачивает» удачу [Сподина 2001: 91]. Для определения погоды пользовались многочисленными приметами.

По представлениям хантов и лесных ненцев, на небе «живут» Месяц-Старик (хант. *Тылдэс*, ненец. *Тиди вай'сыку*) и Солнце-Женщина (хант. *Қатд-ими*, ненец. *Тядя-пуша*). У Месяца-Старика есть *Тылдэс-ики амн* (Месяца собачка) — самая близкая к луне звезда. Если «собака близко от луны привязана», то будет теплая погода, если далеко — холодная. У Солнца-Женщины есть «ложки-поварешки» (лучи). Если она «надевает рукавицы» — две радуги вокруг солнца — к морозу. Ненецкая сакральная песня-обращение к Солнцу-Женщине исполнялась как заговор на хорошую погоду [Песни 2003: 44, 45]:

Загадай, моя загадка, над городом ли, над стойбищем ли орел с соколом кружат (солнце и луна).

Загадай, моя загадка, над городом ли, над стойбищем ли шура оленя личинками овода побитая (звездное небо).

Загадай, моя загадка, в глублине лабаза кривая шука (месяц).

Солнце в облака садится — ветер будет.

Зимой вокруг луны круг появился — к метели (пурге).

На луну нельзя пальцем показывать, палец сгниет.

Звезда к луне близко — неделю мороз стоять будет.

Звезды мигают — к морозу.



Осенняя паутина

«Сукна лицо, сукна рисунок, *кахо-ңэй*,
Сукна лицо, одежды рисунок разрушить,
кахо-ңэй...
Солнце-Женщины, Белоголового Дедушки
голова показалась.
Белоголовый дедушка (мой), *кахо-ңэй*,
(С) березы головы, с березы вершины, *но*,
Сквозит, сквозит, *кахо-ңэй*.
(За) край облака, край тучи...
(За) край облака, край тучи зацеплюсь (я),
кахо-ңэй.
День вынимая, день доставая,
День (для себя), *кахо-ңэй*,
Доставая, *кахо-ңэй*.
Солнце-Женщину, Солнце-Женщину спросит (он).
Хорошего дня, хорошего солнца доставая,
кахо-ңэй,
Всегда, всегда, *кахо-ңэй*.
Солнце-Женщина, Солнце-Женщина, *кахо-ңэй*,
Солнце-Женщина прибудет, *кахо-ңэй*.
Солнце-Женщина.



Ствол старой сосны

Как у хантов, так и у ненцев в обыденной жизни и культовой практике движение посолонь было связано с миром живых, а движение в противоположную сторону — с миром мертвых. Например, поворот посолонь приочажной жерди чума — пожелание добра, в противоположную сторону — неудачи.

Из известных созвездий аганские ханты называют: *Курэн воєх* — Лось (Большая Медведица), *Йыс қо сотэл* — Нож (три звезды), *Ниңи қыйем қот* — Сестра оставила дом (скопление мелких звезд). Ненцы на звездном небе (*нумки* — «неба седина») выделяют *Налка апытяай* или *Хо'ом* — Большую Медведицу.

Млечный Путь у хантов именуется *Ики ковдем лэк* — «Старика лыжный путь», или *Нёх невлэм лэк* — «Дорога лося». Его появление традиционно связывается с легендарной охотой младшего сына *Торэма* на небесного лося:

Спустил с неба на землю бог *Торэм* шестиногого лося, чтобы человек безбедно жил, вдоволь мяса ел, из теплых шкур одежды шил. Но как ни старались люди, не могли за шестиногом зверем угнаться. Без добычи возвращались охотники, семьи их голодали. Пожалел бог человека. Отправил на помощь своего младшего сына *Пастэ-Яңкидтэ-ики* (Быстро бегаёт мужик). Погнался за небесным лосем бог-богатырь. Семь дней и семь ночей преследовал зверя по рекам и озерам. Только к концу седьмого дня приблизился к нему и отсек две задних ноги. Млечный Путь — это след от лыж-подволока *Пастэ-Яңкидтэ-ики*, а созвездие Большой Медведицы — шкура лося.

Четырехногого зверя каждый охотник догнать может. Из-за отрубленных ног тело лося непропорциональное — шея длинная, а задняя часть короткая, поэтому во время преследования охотник сначала голову видит, а только потом остальное тело [А. Д. Казамкина, Р. Г. Казамкин].

Мифическая регуляция экологических отношений божествами осуществлялась с позиции обеспечения человеку возможности хорошей добычи.

О появлении Млечного Пути рассказывает и другая хантыйская легенда:

Жил мужик с двумя женами. У них, в отличие от людей, пупов не было. Сверху пришла бумага, чтобы они поднимались вверх, на небо с духами жить. Мужик сказал женщинам: «Только хорошие вещи берите, плохие (нечистые) не надо». Спустили с неба дорожку, на семи нартах вверх пошли. Когда аргиш стал подниматься, сильно дернулся. Олени ногами перебирают, а вперед не идут. Не могут сдвинуться с места, последняя нарта не дает. Мужик встал и обрезал лямки. Нарты вниз скатились, оставив след (старик Семен Ермаков с Тромъегана говорил, что еще недавно из земли были заметны носы этих нарты). Аргиш дальше свободно пошел. Те, кто внизу остался, видели, как по воздуху нарты движутся. С земли семь дней наблюдали, как ушедшие на небо люди чум ставят, оленей пасут, а потом не стало видно ничего...

На небе у беспупых людей два сына родились. Как-то на священное место весь аганский народ собрался, видят — над лесом нарты и два человека в белых одеждах. Ханты им говорят: «Спуститесь, чаю попейте». Они отвечают: «Спустились мы до того места, куда дорожку дали (до вершин деревьев). Ниже не можем, вы в таком дыму живете, земля нечистая стала». Расспрашивают о родственниках. Они рассказали, что родители их совсем старые стали [А. Г. Казамкина, Г. К. Покачева, Т. И. Шивакина].

Радуга (*пай явэл*) у хантов ассоциируется с луком *Торэма*, северное сияние (*Торэм қот* или *Атыр вах нок қотли*) — с его домом. Ненцы называют радугу — *пыну*, а северное сияние — *калмьл тьяля* — «покойников день». Из природных стихий ханты и ненцы р. Агана особо выделяют ветер (хант. *вот*, ненец. *меша* или *налка меша*) и грозу (хант. *пай*; ненец. *апы мун*). Сильный ветер у хантов назывался *тарэм вот*, безветренная погода — *тавэн* (в такую погоду на озерах нет волн, поверхность ровная). Считается, что ветер создан, чтобы отгонять мошкарку и приносить прохладу. Остановить сильный ветер можно, лишь сильно испугав его:

Всю весну и лето ветер сильный дул и постоянно дверью чума хлопал. Наш отчим на улицу с ружьем выскочил, бегают вокруг чума и кричат, что застрелит ветер, если тот не перестанет его дом ворошить. Выстрелил в ветер и продырявил ему одну щеку. У ветра щека лопнула, он дуть не может. В то время жара стояла. Скоро все вонять начало и мошкары прилетело видимо-невидимо. Старики сказали ему, что ветер богом создан, чтобы мошкару отгонять и прохладу приносить. Пришлось ветру щеку заклеивать [Е. К. Казамкина].

Ханты верят, что «во время сильного ветра необходимо топор рукояткой в землю воткнуть, а лезвие против потоков воздуха установить: «острие топора разрежет ветер и он затихнет». У ветра есть сын *вот пах* — вихрь, крутящаяся буря. Считалось что, «если вихрь догнать и палкой ударить, в земле должно что-то остаться, поэтому дети часто за вихрем гонялись». Когда дерево вдруг охватывают клубы огня, говорят, что «это *вот пах* гуляет». По представлениям ненцев, во главе семи ветров стоял главный старик-ветер.

Гроза *Пай-ики* (*пай вылитэд* — «молния сверкает», *пай корэштэд* — «гремит») представляется хантам в образе существа, бьющего из лука стрелами с каменными наконечниками злых духов (*илых қоңлаҳот*). «*Пай* не один, их много, все они подчиняются младшему сыну *Торэма*. Иногда от молнии, ударившей по дереву, остается след в виде продольной трещины — это *Пай-ики* свою стрелу достает. Если молния не долетает, то на землю падает камень. Нашедший грозовую стрелу-камень человек — счастливый». Камни хранят в ящике с домашними духами, по поверьям, они способны отгонять грозу. Хотя *Сорни-қон-ики* запретил *Пай-ики* человека убивать, это все равно время от времени происходит. Когда надвигалась гроза, мужчины выходили из дома, кричали и стреляли, отпугивая ее. Обращаясь к грозе, говорили: «Тихо проходи». Для предохранения дома от удара молнии, особенно старой избушки, где выступающие бревна подгнили, клали на гнилые места кусочек стекла или кирпича. Во время грозы запрещалось шуметь и надевать красные одежды. Нельзя было оставлять в доме собак и кошек, так как «у них когти в земле». На улице им тоже было опасно находиться, поэтому их закрывали в нежилых постройках. Если человек пережил грозу под деревом, в ствол выше головы втыкался топор или нож.

Несколько иное описание Грома-*пай* представлено томскими этнографами. *Пай* — существо небольшого роста, похожее на куропатку. Иногда *пай* падает на землю, люди видят его, но близко подойти не могут, так как он сильно кричит. Зимой его горло замерзает, и он молчит. Всякий раз как *пай* открывает рот, сверкает молния. Жертвоприношений ему не делали. На деревьях, в которые попала «стрела» или «пуля» Грома-*пай*, нельзя было оставлять приношения богам. Ветви и сучья

таких деревьев запрещалось бросать в огонь. Считалось, что при попадании в огонь головни могли расползтись и поджечь лес [Лукина и др. 1975: 162, 163]. Огонь-най в отличие от домашнего огня-най имел зеленый цвет.

У ненцев гроза называлась апы мун, также как медведь (*апы*), змея (*тям апы* — «длинный медведь») и древесные жучки. *Апы мун вай'сыку* переводится как «Медведь-огонь старик» (гром), *Апы ту'* — «Медведь-огонь» (молния), *Апы халю* — «Медведь-дождь» (гроза). Грозы боялись. По словам ненцев, «только старые люди грозу терпят, умеют слова сказать, чтобы гроза стороной прошла». Как и ханты, во время грозы они прятали все вещи, имеющие красный цвет.

Широко распространены у аганских хантов и лесных ненцев представления о *Чёрас-най* — «Огне-океане» и *цек най* — «огненном потоке». Красный слой песка в земле — это след от священного огня. Еще более могущественной считалась богиня войны *Тарэм-саңки*. На святилищах обеим богиням жертвовали красную ткань. Женщины не должны были произносить их имен.

Аганским хантам известна версия легенды о том, что крупницу ила из-под воды-океана достала утка-лули, «раскидала землю, и она выросла». По другой версии, Земля-мать была одной из дочерей *Торэма*.

Мах-пүхэс-аңки (Земли-матери-мать) еще называют *Омэстэ-аңки* (Сидящая мать). Как-то Верховный бог *Торэм* собрал своих дочерей *Чёрас-най*, *Омэстэ-аңки*, *Касэм-ими*, *Охэн-ими*, чтобы земные обязанности между ними распределить. *Омэстэ-аңки* на семиушковый котел села. Котел вращаться начал. Вокруг котла пошли как будто бы холмы и в бугристую поверхность земли превратились. Поэтому для *Омэстэ-аңки* на святых местах в жертву приносили котлы. Кроме котлов она принимала в дар корову любой масти. Ее дочери, именуемой *Мах-ими* (Земля-женщина), у священной стены дома закапывается котел, а с внутренней стороны под циновки нар кладется черная ткань [А. Г. Казамкина, В. С. Покачева].

После северного сияния обязательно будет сильная пурга и обильный снегопад.

В октябре-ноябре над болотом или рекой туман поднялся — к морозам.

Небо чистое и чуть зеленоватое — к холоду.

Во время мороза появились сухие облака на небе — к теплу.

Зимой в печи гудят дрова — к бурану.

На воде появляются пузырьки — к длинным дождям.

Туман — к перемене погоды.

Ветер посолонь разворачивается — к теплу.

Кукушка раньше грома кукует — ягод не будет.

Гром раньше кукушки прогремит — год будет рыбным.

Кукушка долго кукует — весна будет затяжная.

Топором дрова колешь, землю случайно рассекаешь, нужно в рану шепу положить, землю загладить и извиниться.

Колоть дрова вечером нельзя — земля отдыхает.

В наклон нельзя пить, обязательно зачерпнуть, хотя бы ладошкой.

Нельзя много воды использовать, когда моешься, — на том свете заставят эту воду выпить.

Считается, что «корова на своих рогах землю держит, без нее земля вниз уйдет; лошадь в качестве подарка для *Омэстэ-аңки* не годится, потому что она земле по лицу копытом бьет».

Окружающий мир, в представлениях хантов, населен бесчисленным числом духов, которые, как правило, невидимы, но обладают правом собственности на те или иные территории или природные ресурсы, устанавливают экологические нормы и следят за их выполнением. Важную роль играли «рыбу дающие боги»: *Йэңк-ики* (Воды-старик) и *Ас-ики* (Обской старик). К воде, как и огню, относились с почтением. Водой не разрешали баловаться. Детям, находящимся в лодке, запрещали бить по воде веслом, дабы не разгневать *Йэңк-ики*.

В жертву для *Йэңк-ики* и *Ас-ики* приносили ткани. В материал ввязывали небольшой камень, чтобы «дар» не сразу ушел под воду, а плыл по течению. По данным томских этнографов, духам воды забивали оленя или лошадь. Их просили об удаче в промысле рыбы, чтобы рыбаки и их дети не утонули. Мясо варили на берегу, а шкуру жертвенного животного бросали в воду [Лукина и др. 1975: 164]. Необходимость поддержания равновесия с окружающей средой находила отражение в мифологических сюжетах и промысловой этике.

Ас-ики — добрый старик. Как-то он поспорил с *Воех-ортэ-ики* (Зверей богатырь-старик). *Ас-ики* говорит: «Ты жадный, люди к тебе ходят, а ты ни белочку, ни горностаю не даешь. Больших зверей не даешь, а маленьких, что, жалеешь? Я всем рыбу даю, по одной рыбке никто не ловит, всегда бедных людей выручаю» [В. С. Покачева].

Сыном *Ас-ики* на Агане называют *Варкур-ики* (Ловушки-запора старика), «он в варовое время хозяйничает». Особые обряды исполнялись при сооружении на реках искусственных заграждений — заповров и земляных плотин. У искусственных заграждений «хозяевам речки устраивали жертвоприношение», а участники промысла бросали в воду монеты, патроны или дробь. «Когда полностью речку закрывали, выше по течению ставили на одном берегу лопату, на другом — пешню, считалось, они воду держат и от прорыва плотину берегут».

В глубоких омутах, водоворотах или под крутыми обрывами речного берега обитали чудовища (*вас*). Они имели гигантские размеры. Проезжая на лодках мимо мифологического обитателя водной стихии, можно было увидеть его огромный, как «бревно» или как «спина кита», хребет. По рассказам хантов, *вас* следил за поведением человека на воде. Нарушивших этические установки он наказывал — поднимал над поверхностью воды спину, преграждая путь, а сильно разгневавшись, мог опрокинуть лодку и погубить человека. Одно из таких чудовищ жило в водовороте на Улька-озере.



Таежная речка



Цветение княжники

Ружье нельзя бросать — удача уйдет.

Утром нельзя посудой греметь — дичь распугаешь.

Надолго мужчина уезжает, в первый день нельзя стирать, ведро выносить — добычу сметешь.

Уехал кто-то, игольницу нельзя открывать, если что-то срочно надо пришить, стучишь по мешочку: «Глаз, ухо не выколи веточкой».

Любой зверь или рыба должны трудом добываться. Если человек долго рыбы не ловил, а затем много поймал — плохо, над ним солнышко тухнет.

Охотник убивает белую белку — это на удачу.

Кости пушных зверей (выдры, горностая, лисицы) в воду или в болотину бросали, туда, где собаки и человек не ходят. Кость топчешь — удачи не будет.

Тушку лисицы нельзя выбрасывать, ей надо выколоть глаза, иначе в зверя больше не попадешь.

У тушек соболей и белок необходимо отрезать лапки, чтобы зверь далеко не убежал.

Утки и любого зверя хвостовую часть есть нельзя — на охоте только хвосты будешь видеть.

Бескрайние болотистые тундры с отсутствием ярко выраженных географических объектов и кочевой образ жизни не позволяли ненцам плотно «заселить» земли духами, как это было свойственно таежным охотникам. Исключения составляли водоемы и возвышенности. Ненцы полагали, что духи-хозяева рек, ручьев, озер, родников подчиняются хозяину воды *Нум тяхаң кахэ*. Среди них особое место занимал обитающий в любом водоеме *Тяха тетнэ́та кахэ* (Речки охраняющий бог). По традиции запрещалось нарушать привычное течение реки, например прокапывать перешейки между озерами. На практике же для облегчения волоковых путей ненцы часто делали прокопы, считая, что не приносят вреда водоему. Особым почтением пользовались «вода живуна» и «родники». Запрещалось наступать на родник, черпать воду грязным ведром, бросать в него мусор или плевать, пить не из сосуда [Сподина 2001: 29–30].

Хозяевами леса у хантов считались *Вонт-ики* (Урманский старик) и *Воех-ортэ-ики* (Зверей дающий богатырь-старик). У ненцев богом охотничьей удачи слыл *Вяп патидта* (Удачу приносящий). По представлениям хантов и ненцев, «лесных духов много, они есть в каждом урмане». Их изображения и священные места известны в самых разных вариантах. *Вонт-дуңк-ими* и *Вонт-дуңк-ики* (дети *Охэн-ими*) обитают в верховьях Ватгёгана, их хозяевами были Тырлины. Муж аганской богини *Вонт-ики* «живет» напротив святилища Эвэт рап. Деревянное изображение *Вонт-ими* хранят Покачевы с р. Нанкъягуна. *Вонт-дуңк-имихен-икихен* (Урманские старуха и старик) Сардаковых «хозяйничают» на р. Егурьяхе. Нередко святилищами лесных духов выступали так называемые *қот мах* (земляные дома). О таких местах рассказывают, что «чернобулки и белки там постоянно живут, но трогать их нельзя. Лабаза нет, но молиться все ездят». Пределы владений местных духов определялись естественными границами (возвышенность, берег, опушка, пе-

релесок, овраг). Находясь в гостях, охотник строил взаимоотношения с духами-хозяевами, регулирующими запасы дичи, на основе своеобразного «договора». Перед началом охоты промысловики непременно устраивали для них угощение (*пори*), и, задоблив их, просили удачного промысла. За нарушение экологических установок и правил поведения, например «неправильное» обращение охотника с добытыми животными, следовали неудача в промысле или тяжелая болезнь. Большое значение для закрепления положений договора с духами-хозяевами в сознании молодого поколения играл фольклор, прежде всего «охотничьи приметы» и былички. По словам ненцев, их рассказывали с целью «научить детей уважать природу и старших».

У хантов и ненцев Агана бытуют легенды о женитьбе человека на «урманной женщине»:

У одного мужчины из рода Айпиных была жена *Вонт-дуңк-ими* (Урманная женщина). Женщины стойбища решили над ней подшутить — украли у нее поварешку. Она котел на огонь поставила. Когда мясо сварилось, *Вонт-дуңк-ими* его из кипящего бульона вытащила рукой. Обожглась и прокляла людей: «Пусть мужчины этого рода не будут жить дольше второго поколения», и ушла в лес. Как сказала, так и случилось [А. Д. Камкина].

На Агане жил один старик с молодой женщиной. Старик тот был удачливым, добывал много мяса, рыбы, пушнины. А жена у него была невидимкой (такой народ раньше был, *вонгута* назывался). К старику гости приезжают, он им говорит: «Сейчас вас жена на-



Зоболоченный лог с ручьем



Филькин яр

кормит», а сам отдыхать ложится. Гости смотрят, стол к ним летит, и еда на него сама по себе ставится. Они у старика ночуют, а утром встают, невидимая хозяйка их снова угощает.

Однажды прослышали про это чудо два парня с дальнего стойбища и решили к старику в гости съездить, на жену его посмотреть. Собрались, луки и стрелы взяли. Приехали на стойбище, в избушку зашли. Старик их спросил, зачем приехали. Парни ответили: «На твою жену невидимую посмотреть». «Не верите, так она вас сейчас накормит» — сказал старик. Сели парни, точно все само идет: и стол, и посуда, и еда. Ночью парни не спят, думают, что старик со своей женой такого сделал. Может, краской ее намазал невидимой? Решили, что утром один, как бы случайно, чаем горячим ее обольет.

Встали, пока мылись, женщина уже стол накрыла, но чай не успела подать. Парни мясарыбы поели, она им чай несет. Один из них кружку с горячим чаем ей на руку опрокинул. Она ойкнула, парни испугались и на улицу выбежали. Жена же старику говорит «Прости. Я не знала, что у вас люди такие плохие. Я лучше к своим уйду. А ты все меньше добывать будешь. Может, до старости сыто есть будешь, может, раньше помрешь. Прощай». Старик кричать, звать ее начал, но она не вернулась.

Зима началась. Отправился старик на охоту, с каждым разом все меньше и меньше зверя добывает, меньше и меньше рыбы ловит. И так он умер голодный и одинокий.

А сказка эта о том, что нельзя стариков обижать и в гостях себя плохо вести. А главное о том, что природу беречь нужно. Ведь жена-то его природа была, она ему все для жизни давала. А ее кипятком облили, как сейчас обливают нефтью [В. Т. Айвасада].

Отказ от предложения лесного духа выйти замуж или жениться всегда оборачивался несчастьем:

В с. Варьёгане жила девушка из рода Сардаковых. Как-то к ней сваты приехали. Входят с задней стороны чума. У жениха половина лица черная, половина белая. Девушка испугалась и отказалась за такого замуж идти. Гости прокляли ее: «Пять раз замуж пойдешь, пять детей родишь, но все они умрут. В конце жизни ослепнешь, потом прозреешь и снова ослепнешь». Предсказания их сбылись. Замуж она выходила, девочек рожала, но они умирали. Осталась одна женщина, уже слепая у племянников доживала. У нее была своя песня:

Я Вонт-дунком проклятая женщина,
Ослепла и снова прозрела.
Пять раз замуж ходила,
Пятерых детей родила.
Но никого у меня не осталось,
Умру без огня [А. Д. Казамкина].

Место, время, масштабы и способы промысловой деятельности строго регламентировались. Сезонные ограничения в большей степени были свойственны таежному населению, так как предполагали наличие выбора промысловой фауны. Регулирование объемов добычи сочеталось с вариантами допустимых способов и средств промысла. Существовал также свод охотничьих запретов в отношении отдельных видов зверей. Как у хантов, так и у ненцев не допускался перепромысел. Ханты рассказывают такую быличку: «Нельзя много зверей за один раз добывать, если девать некуда. Один одноногий старик сразу двух медведей убил. Сначала ничего, обрадовался, а к вечеру навалился на него страх, он факелы от места охоты до реки наставил, чтобы мясо перетаскивать».



Цветение черники

Ненцы считают: «Если зверя без труда добываешь, без поисков, по нескольку штук в день — это плохо. Из родственников кто-нибудь умрет. Если случайно попались, то надо одного отпустить. Зверь вернется в свой мир и расскажет: «Этот охотник меня специально отпустил, оставил».

Первого добытого зверя считали «зверем удачи». Его шкурку, череп или «чучело» хранили среди домашних ду-

хов. «Шкурку эту нельзя показывать никому, а то удачи в промысле не будет». После смерти охотника «зверь удачи» оставался наследникам. К домашним духам на полку или на чердак клали шкурки «пестрого» соболя, «белой» белки, чернобурой лисицы. Существовали обычаи разделки и употребления в пищу различных видов зверей и птиц, а также «сохранения» в определенных местах их останков. Выполнение промысловых обрядов и обычаев гарантировало «оживление» зверя и предотвращало уменьшение общего количества объектов промысла.

К обитающим в лесах сверхъестественным существам аганские ханты и ненцы относят *Маңк-ики* и *Ильти*. Оба представляются покрытыми шерстью чудовищами-великанами, способными «вырвать дерево вместе с корнем и идти с ним как посохом». Они самые популярные герои фольклора. В поединке человек одерживает верх над глупым или нерасторопным великаном. Их именем пугают непослушных детей.

Возвышенность Маңкэң рап (Великана гора) русские называют Лысая гора. Когда-то давным-давно на этом месте жили два *маңка*. Позже на яру поселились Казымкины. По имени слепого старика Фильки местность стали называть Филькин яр. Когда последние члены рода Казамкиных умирали, хоронить было некому. Чужие люди закапывали и огня не разводили, а у нас принято, хоть керосинку надо зажечь. Сейчас на Филькином яру постоянно мерещится, не дай бог ночевать там. Место считается проклятым, здесь никто не селится, не собирают ягоду.

Однажды два мужика шли по этому яру, видят, под ногами что-то светится. Присмотрелись, в окне видно, что там семья сидит, чай пьет. Они испугались, побежали, потом вернулись, но ничего не нашли. Вообще Филькин яр — это святое место, там монеты есть, наконечники стрел, но брать оттуда ничего нельзя [С. А. Казамкин, Р. Г. Казамкин, А. Д. Казамкина].

Не менее сходны образы хантыйской *Порнэ* и ненецкой *Палны*. Злая шестипалая ведьма могла предстать перед человеком в образе старухи или юной девушки. По рассказам, она жила в устье р. Варьёгана на Порнэ пай (Остров женщины *Пор*). «На варьеганском плесе стояла высокая ель, вершина голая (по другой версии, ее дом — трухлявая береза на одном из островов). Пытаясь заманить мужчин, она садилась на нависшее над рекой дерево и громко распевала, когда мимо проезжали лодки. Ночью доната разденется, задницей повернется и хохочет. Поймает кого-то из мужчин, замуж просится, да кто такую возьмет. Мертвых мужиков доставала из-под воды». Ненцы считали, что существа *Палны* обитали в кучах мусора на стойбищах. *Порнэ* неперменный персонаж детского и женского фольклора, этический антипод положительного женского образа. Многие сказки завершаются сюжетом сжигания чудовища или его дома, в результате чего развеванный пепел превращается в комаров и мошку, так досаждающую человеку и зверю.



Прилет журавлей

Животный мир

Характерная черта традиционного сознания — уподобление животного мира человеку. Согласно основной версии происхождения животных и растений, главным создателем их, как и людей, считался верховный небесный бог *Торэм*. Появление вредных для человека созданий, как правило, приписывается хозяину нижнего мира. Звери обладают душой, подобной человеческой, понимают язык людей. В названиях диких зверей, птиц и насекомых у хантов присутствует указательное *ики* — старик, *ими* — старуха или *воех* — зверь. Ненцы не делят зверей на хищников и нехищников: представители фауны мужского рода определяются «в сторону неба», женского рода — «в сторону земли» [Сподина 2001: 26].

Самые значимые из таежных обитателей — лось и медведь, добыча их была настоящим праздником. По свидетельству местных жителей, в старину в бассейне Агана лосей было мало, появились они совсем недавно. Как отмечалось ранее, на Агане жили люди из рода Лося (Сардаковы) и фрагментарно сохранялся «лосиный праздник». Близкое отношение к лосю отмечалось у аганских ненцев. Так же как и ханты, охотники-ненцы «лосиную губу первым делом ели, в ней вся удача».

Медведя, обладающего наиболее выраженным сходством с человеком во внешнем облике и поведении, ханты величают *йипых-ики*. *Пупи* — так обращаются к



Йипых-ики (Медведь-старик)



Ловушка на медведя

медведю «те из мужчин, кто терпит (не боится)». *Мэми* — так именуют хозяина тайги женщины и дети, но «стараятся лишний раз не поминать его». Представители рода Медведя называют его своим «братом». Следует подчеркнуть, что признание родства с животным не всегда накладывало запрет на его добычу, но в любом случае подразумевало ритуализацию действий человека по отношению к этому животному.

Однажды пошли двое мужчин на охоту. Шли долго, остановились ночевать. Один говорит: «Я лягу в медвежью берлогу». Другой думает: «Я лягу под открытым небом, веток нарублю». Утром тот, что спал под небом, встал, пошел напарника искать. Будит, а добудиться не может. Пришел домой говорит: «Спит мой напарник в берлоге медвежьим сном». Так до весны, как медведь, и проспал. Каждому свое место: нечего человеку в медвежьей берлоге делать [З. Н. Айпина].

Наибольшее число запретов у аганских хантов существовало относительно промысла медведя. Выслеживается берлога по «медвежьим меткам»: она всегда располагается «входом на солнце», а около отверстия сломана сосенка. Добывали медведя, как только он заляжет в берлогу (ноябрь–декабрь), или ждали, когда проснется (март–апрель). В январе–феврале его не били, в это время зверь «не дышит» («спящий», «покойник»). По наблюдениям охотников-медвежатников, медведь засыпает сразу после сильных морозов, а пробуждается с началом оттепели, во время спячки лапу сосет, поэтому у него большой палец облуплен.

«Поднимали» медведя из берлоги несколько человек. Вход в берлогу закрывали бревнами, концы которых упирали в близстоящие деревья и в землю, чтобы зверь не мог сразу вылезти. Охотники выстраивались перед входом в шеренгу, а наиболее опытный из них — напротив. Затем «шевелили» медведя — «протыкали потолок берлоги жердью», стараясь обнаружить место лежки. Иногда медведь сразу за жердь хватался. Высунувшегося зверя стреляли из ружей, стараясь попасть в сердце. До появления огнестрельного оружия на медведя ходили с пальмой, представляющей собой большой нож-копье, насаженный на трех-четырёхметровое древко. «Когда медведь выскакивал из берлоги и вставал на задние лапы, копье направляли в сердце, он хватался за пальму и тянул, втыкая себе в грудь». Если медведя убивали в берлоге, приходилось вытаскивать тушу при помощи веревок, при этом один из охотников залезал внутрь, что «считалось подвигом». На месте добычи зверя на дереве ставили метку, обозначив зарубками число добытых медведей и количество участников охоты. Существовала особая «медвежья клятва», обычно говорили: «Медведю в глаза говорю». На Агане были охотники, добывшие по несколько десятков медведей, например у Ф. В. Казамкина на могиле было 42 зарубки.

Медвежий жир и сало хранили в берестяных коробах. Жиром лечили ожоги. Желчь настаивали с водой в течение месяца и принимали внутрь как средство от заболеваний желудочно-кишечного тракта. Лекарство, изготовленное из желчи и жира медведя-самца, принимали мужчины, медведицы — женщины. Стружка медвежьего зуба применялась для заживления ран. Клыки крепили к мужским поясам «для предостережения от опасностей и болезни со стороны спины».

Ненцы, напротив, медведя (*аны* — «медведь» для мужчин-охотников, *паным писута* — «щетиновая шуба», *иллиупи* — «дедушка» для женщин и детей, *ильпи* — «чудовище») боялись и специально не добывали. «Медведя вообще не трогают, только, если он пакостить начинает». Отношение ненцев к медведю хорошо выражено в рассказе В. Т. Айваседа:

Медведь — первый помощник оленевода, он караулит оленей. Когда приходит на пастбище, круг себе отмечает километров в пятнадцать и яму роет. Олени чувствуют, что вокруг медведь ходит, и возвращаются к дому. Медведь — санитар, ему здорового оленя никогда не догнать, поэтому он только больных и слабых убивает, а от этого стадо только сильнее становится. Но если медведь стал к людям лазить, значит, он заболел и его надо убить. Сейчас это часто делать приходится. Медведя подкармливать нельзя, от человеческой пищи у него желудок болит, он становится буйный и на человека может напасть. Если в лесу встретился с медведем, никогда не беги, стой спокойно. Главное — ему в глаза не смотреть. Пока на тело смотришь — это человек в шубе, а как только в глаза взглянешь, испугаешься и внутри загорисься. Медведь сразу это почует и нападет. Он маленьких зверей по их страху находит, у него инстинкт такой.



Сруб для хранения медвежьих костей.
Парк-музей с. Варьёгана

Праздника по случаю добычи медведя ненцы не устраивали, однако «просили кого-нибудь, чтобы водой облили». Мясо варили отдельно. Женщинам запрещалось есть переднюю часть туши. Медвежью шкуру хранили «в нартах с ящиком» или «в шайтанской нарте». Кости в лес уносили, делали «настил на четырех ножках, сверху бревнышками накрывали. Медведь такие настилы не трогает, а мелкий зверь не достанет. Кто лабаза не делает, ящик сколачивает и на дерево крепит. Череп на отдельно стоящее обрубленное дерево, где человек не ходит, ставили». Дед В. Т. Айваседа держал бога-щуку и медведя (шкуру с головы). «Щука бережет семью, медведь охраняет стадо». Старик Ойся Иуси держал волка, Пеналю, Туль и Начу — медведя. «Они оленные люди, поэтому волк и медведь их главные помощники».

Ханты считали волка «собакой *Торэма*» и назвали его «бегающим зверем». Росомаху величали «маленьким медведем» или «половинкой» таежного хозяина, а бурундука — его старшим братом. Бурундук раньше медведя засыпает и позже просыпается, его во время спячки, как и медведя, бить нельзя. Мышь, «зверя относящегося к медведю», образно именовали «быстро бегающим мужиком».

Весной медведь проснулся, ходит по лесу голодный. Нашел нору бурундука, начал ее разрывать. Бурундук выскакивает из норы и кричит: «Медведь, что ты делаешь?!» «Я есть хочу» — отвечает медведь. «Тогда давай я тебя накормлю» — предлагает бурундук. Накормил он медведя ягодами, орехами и сушеными грибами. Благодарный медведь говорит: «Ну, спасибо, уважил. Отныне, бурундук, ты мой брат». И провел бурундуку лапой по спине. С тех пор медведь и бурундук братья, а у бурундука на спине белые полосы — следы от когтей медведя [П. А. Лейков].

Выдра, по мнению хантов, самый хитрый зверь, она «приносит счастье». Кости выдры бросают в воду. В ненецкой традиции, напротив, выдра — «не шибко хороший зверь», «если в мордушку попадает, ее обязательно надо убить». Дом этого зверя — вода, поэтому когда в жилище тушку заносят, по голове и по носу палочкой или ножичком поколачивают, приговаривая: «Все плохие дела пусть обратно уйдут». Если ружьем или самострелом добывали зверя, то добавляли: «Каждый день в гости приходи». Шкуру лисицы ханты обдирали, голову, хвост (там косточка есть) и лапки по локоть отрезали, глаза доставали и в распоротый живот помещали. Тушку в лес на чистое место относили. Так же поступали с росомахой.

Стремление хантов к «безотходному» потреблению добычи и разнообразию рациона проявлялось в потреблении мяса таких специфических животных, как выдра, белка, лисица и песец. Считалось, что у выдры самое вкусное и «лечебное» мясо из всех зверей. Жир ее по своим свойствам приравнивался к медвежьему. Шкуру выдры и росوماхи, при отсутствии бобровой струи, добавляли к коре пихты и чаге при ритуальном окуривании.

У отдельных родов хантов и ненцев существовали запреты на промысел и употребление в пищу того или иного зверя. Переселенцам с р. Казыма запрещалось убивать соболя и держать дома кошек. Особый статус этих животных определялся представлениями об их «святости»: соболь — один из образов казымской богини *Касэм-ими*, кошка — ее «накосный зверь». Вероятно, поэтому на Агане запрещено использование термина *нѣхэс*, здесь соболя называют *ай веди воех* — «маленький олень-зверь». «Шкуру пестрого соболя клали в чемоданчик домашним духам. Ее показывать никому нельзя, а то удачи в промысле не будет».

Святость того или иного живого существа основывалась на мифологических представлениях. Не случайно у хантов широко был распространен запрет на промысел крохали и водяной куропатки. Если кто-либо случайно убивал этих птиц, «из шкурки делали чучело, мяса не ели». Аганские ненцы Иуси и Айваседа из рода Гуся не охотились на серого гуся. Отдельным подразделениям и семьям ненецких родов запрещалось убивать журавля, халея и гагару. У ненцев сохранилось поверье, что благодаря гагаре «рыба расселилась по озерам»:

Гагара рыбу ловит, в зобу переносит ее в озеро, на берегу которого у нее гнездо стоит, и в воду выпускает, чтобы птенцы учились рыбу ловить. А те не всегда удачно ловят. Вот так в озерах, где раньше рыбы не было, она и появляется [В. Т. Айваседа].

Без ограничений промыслили боровую дичь — глухаря, косача, рябчика, куропатку. Однако «во время токования охота на них считалась браконьерством».



Весенняя белка



Лисенок-выкормыш



Бурундук

По наблюдениям промысловиков, когда «снег начинает таять на южной стороне муравейников, туда птица разная прилетать любит. Если там поставить ловушки, можно добыть много дичи за короткий срок». У хантов сохранилось особое отношение к ронже. Она считалась «умной» птицей — «собирает орехи, делая запасы на зиму, и всегда знает, где их оставила». По поверьям, если зашить отпавшую пуповину младенца в мешочек из желудка ронжи, то «ребенок будет таким же умным и с хорошей памятью, как ронжа».

Опасными у хантов и ненцев считались любые пресмыкающиеся. Ханты различали змею и «змею с узорами (косичкой)». Они — помощники нижнего духа, поэтому встреча с ними воспринималась как предвестник чего-то плохого. «Особенно плохо, когда змея домой заходит». «Если раздавил, в сторону отнеси и скажи, что случайно». На святилище Эвэт рап брали корень кедра и березы для изготовления их изображений. «Косатой» плели косу из ткани. В то же время змеиную кожу использовали для быстрого заживления ран (ужей — женщины, гадюк — мужчины). У ненцев змея («длинный медведь») означает нечто страшное. «Змея не должна пересекать дорогу человеку. Если ее увидишь, надо обязательно догнать и убить, сказав: «Зачем ты мою дорогу перешла, разве другой дороги нет?». Затем на палочке в костре поджарить, а палочку на дороге воткнуть».

Безусловно, кровососущие насекомые, или гнус (комар, мошка, овод), для севера — стихия, с которой нельзя не считаться. У ненцев появление комаров знаменовало собой начало лета, что фиксируется в названии календарных месяцев — *нетяңк мал'ша* — «комарный период», или *нетяңк таңичу* — «комариное лето». У хантов месяцев, отражающих активность кровососущих, не существовало, однако фактор активности гнуса в значительной степени влиял на выбор мест стоянок и сезонных поселений, определение маршрутов и районов выпаса оленей, необходимость объединения поголовья в большие стада.

В апреле бурндуки по насту бегают, самцы свистят, подзывая самок.

Летом свист бурндука услышишь — к затяжным дождям.

Живых зверей в дом носить нельзя.

Сердце ворона нельзя маленьким детям есть — будут горластыми.

Птицы высоко в небе кружат — к ясной погоде.

Куропатка сидит на березе или тальнике — к метели и снегопаду.

Снимать чешую с рыбы можно только костяным или деревянным ножом, иначе больше ничего не добудешь.

Нельзя бросать в огонь рыбы кости.

Мясо шуки между глаз нельзя есть — неряхой будешь.

У окуня нельзя икру с пленкой есть — ослепнешь.

Нельзя оставлять скелет и череп рыбы целыми после трапезы.

Ненкам нельзя брюшко и печень шуки есть.

Общими для ненцев и хантов были представления о происхождении кровососущих насекомых от зловредных существ, связанных с болезнями и нижним миром. Существуют два варианта мифологического происхождения гнуса — появление его из отверстия, пробитого в земле посохом божества подземного мира, или из пепла поверженного врага. В частности, ханты полагают, что комар, «маленький зверь» (мошка), «водяной зверь» (гнус) и овод произошли от *Маңк-ики* или *Пор-нэ*. Старики рассказывают, что в старое время люди убили *маңка* и решили его сжечь. Пепел разлетелся по всей округе, и появилось бесчисленное множество комаров и мошек. Кровососущие насекомые в традиции хантов и ненцев воспринимались как зло, с которым бессмысленно и даже опасно бороться. Бытует поверье, что если бить комаров, в ответ они «закусают тебя и твоих оленей». От комаров и мошек спасают дымокуры: «сгнившей березы огонь» и «огонь для оленей». Выгонять «непрощенных гостей» из помещения положено специальной махавкой из птичьих крыльев.

После лета собрались комары на суд. Самый главный комар говорит: «Нынче мы на бой выходили, и трое наших погибло. Один в кипящем озере утонул. Второй в дыму задохнулся. Третьего палками придавило». На самом деле первый в кипящий котел упал, второй в дым дымокура залетел и задохнулся, а третьего человек ладонями прихлопнул [Е. К. Казамкина].

Связь кровососущих насекомых с нижним миром перекликается с мотивами смерти. У ненцев овод — предвестник смерти, которую можно обмануть, поймав и истребив насекомое. Ханты личинок оводов искали и убивали под шкурой живых оленей. Особенно это любили делать ребятишки, так как при сдавливании «личинки лопаются, а брызги от них разлетаются во все стороны». Опасными считались осы. Их гнезда сжигали, «от горящей бересты они вспыхивают, как порох». Из вредных насекомых известны также муха, «хлебная муха» и «полосатый зверь» (личинки на гниющей рыбе). Последних ханты называют *порнэ воех* — «зверьями женщины *Пор*». К вшам и гнидам, причисляемым также к разряду «зверей *Порнэ*», относились терпимо. Головных вшей ловили руками, давили ногтями и зубами. Платяных убивали, проходясь по швам одежды, зубами или рукояткой ножа. В хантыйском и ненецком фольклоре поиск насекомых в голове другого человека представляется как «проявление нежности». У хантов бытовало образное сравнение безупречного женского шитья и обилия одинаковых насекомых: «шов гладкий, стежки ровные, как будто гниды сидят».

Наряду «с насекомыми нижнего мира» существовали и те, которые соотносятся с небесной сферой. Стрекоза, или, как ее величали, «растопыренные крылья дед»,

ловит и ест комаров, поэтому «относится к богам». Запрещалось ловить и убивать бабочек («легкое», «порхающее»), пчел и пауков. Среди червей ханты выделяли: «лохматого, упавшего с неба» и «земляного» (дождевого). Если по отношению к обычным муравьям никаких действий не предпринималось, то от красных муравьев, что поселяются в избушках, старались избавиться, сжигая их гнезда.

К промысловым видам рыб на р. Агане относились нельма, язь, щука, чебак (плотва), сорога, окунь, налим, ерш и озерный карась. Рыба была основной пищей, из шкур налима шили одежду, обувь и мешки, из чешуи и костей ерша готовили клей. Повествование хантов об обработке рыбы и ее приготовлении выглядит, скорее, как обряд, чем обыденный процесс:

Щуку готовят, пока она живая. Ее нельзя убивать, дух вылетит и несчастье принесет. Приготовление начинается с того, что рыбу берут из берестяной куженьки за голову двумя пальцами (большим и средним), вдавливают глаза, чтобы щука не двигалась. Потом ее кладут на стол, ножом срезают нижние плавники, делают надрез по одному боку ближе к животу. Ножом как бы расслаивают кожу, снимая чешую с одного бока от брюшка до спины, затем с другого бока — со спины до брюшка. Выступают кровяные пятна — щука плохую погоду видит. Чтобы вытереть кровь, используют болотный мох или стружку-чип. Вынимают внутренности, толстую кишку убирают, затем нарезают продольными кусочками мясо снизу вверх (от брюшка до позвоночника). Голову у щуки отрезают в самый последний момент и кидают в кипящую воду. Она никогда не употребляется в пищу в сыром виде. Кусочки вареной рыбы складывают в глубокую чашу, посыпают солью и накрывают сверху берестой. Это первое блюдо. Ко второму блюду относится вареная щучья кишка и голова. Сами ханты говорят, что вкус вареной кишки напоминает вкус колбасы [Е. К. Казамкина].



Гадюка

Для длительного хранения рыбу сушили, солили и коптили. Ее ели вареной, запеченной на огне (подавушка), жареной. Старухи любили собирать рыбки кишки. Их чистили, варили, замешивали с мукой, добавляли бруснику и ели. Из жирных рыбьих кишок делали варку. Те кишки, что не использовались для варки, собирали в берестяные куженьки, добавляли рыбки головы и кусочки рыбы, затем томили на костре, не допуская закипания. Жир с поверхности варева снимали и собирали в чистую посуду. Хранили в закрытых крышками берестяных сосудах. Рыбу варили, отделяли от костей, мяли. Эту массу бросали в жир и обжаривали до румяной корочки. Ненки щуку полосками нарезали и надсекали вдоль, в жире варили. Икру добавляли «вместо яиц» в муку. Из рыбьей икры стряпали хлеб.

У аганских хантов и ненцев существовал ряд запретов-предостережений относительно промысла и употребления в пищу различных видов рыбы. Когда ели голову щуки, детям рассказывали сказку о кровожадной рыбе, поедавшей все, что попадалось на пути, и *Паста-яңкил,тә-уки*, усмирившем ее. Вытаскивая из головы по косточке, называли каждую: «две ноги лося», «старуха с котомкой», «весло от обласа», «дощечка» и т. д. Широко была распространена игра «Чиклы».

Однажды щука и куропатка поссорились. Сильная была ссора, такая, что они друг другу войну объявили. Стали стрелять друг в друга. Куропатка в щуку с воздуха стреляет, щуке в голову попадает, но от ее чешуи стрелы отлетают. Щука, наоборот, из воды стреляет, куропатке только в лапы попадает. Сейчас, когда ешь голову щуки или лапы куропатки, находишь стрелы (длинные кости) — свидетельство вражды [Р. Г. Казамкин].

Про одного старика рассказывали, что он умел с рыбой договариваться. Ходил летом через болота пешком, а как до озера большого доходил, рыбу подзывал, верхом на нее садился и на другой берег переправлялся. У него с головой что-то было, все над этим стариком подсмеивались [Б. Х. Айваседа].



Шмель



Большая лесная перламутровка



Птенцы славки

Мир растений

Наличие в таежной зоне разнообразных пород деревьев в полной мере удовлетворяло потребности хантыйского и ненецкого населения в материале для изготовления жилища, инструментов и предметов быта, топливе. В строительстве и при изготовлении транспортных средств и орудий использовались сосна (срубные и дощатые жилища), кедр (лодки, весла, полозья нарт) и ель (лыжи), береза (копылья нарт, утварь), осина (обласа), черемуха и тальник (орудия промысла), пихта и лиственница (утварь). Береста шла для шитья покрышек чумов и шалашей, кровель домов, домашней утвари (ночных колыбелей, кузовов, коробок, набирок). Снимали бересту в июле-августе: «когда у птиц линька, кора от ствола легко отходит, хоть на всю высоту ствола снимай». Чтобы береста не пересыхала, ее хранили в земляных ямах или свернув в рулоны. Пихтовую кору «для окуривания» и изготовления коробок для хранения женского рукоделия можно было заготовить как в начале лета, «когда поднимаются комары», так и в конце августа или сентябре. Кедровые корни брали весной, как только сойдет снег. Откапывали топором, отрубали и вытягивали из земли. Затем снимали кору и протягивали через специальное приспособление, чтобы вышел сок. Длинные корни расщепляли вдоль на две или четыре части, сворачивали



Заросшее багульником болото

и сушили. При необходимости связку корней бросали в воду и размачивали. Траву для циновок и стелек для обуви запасали с осени. Когда вся трава высыхала, ее косили, сворачивали в пучки и подвешивали в сухом месте на хранение. Болотный мох заготавливали в больших количествах для покрытия и утепления жилищ и для дымокуров.

На своих угодьях рачительный хозяин знал каждое дерево. От таежника можно услышать поразительные слова: «Вот растет моя лодка, а рядом — лодка моего дяди». Это означает, что «как только настанет время», из этой осины будет сделан легкий облас. Образ дерева, связанный с рождающей силой земли, у хантов сопровождал человека от рождения до смерти. На Агане принято хранить детский послед в берестяной куженьке, повешенной на сосну или березу. По состоянию этого дерева судили о дальнейшей судьбе человека, поэтому бабки-повитухи «старались привязать коробку с последом покрепче и повыше», а ребятишки бегали смотреть «на свою судьбу». На деревьях оставляли старые вещи и колыбель умершего младенца.

Богатство таежной флоры обеспечивало коренное население р. Агана растительной пищей. В старину ханты и ненцы собирали княженику («соболиную морошку»), морошку, голубику, чернику, смородину, бруснику, клюкву. Все ягоды ели в свежем виде, добавляя рыбий жир. Морошку, бруснику и клюкву заготавливали впрок. Первый выход за морошкой у хантов сопровождался особым обрядом. С собой на болото брали два лоскутка красной ткани и веревочку. На месте, где росло много морошки, выбирали самую крупную и спелую ягоду.



За ягодой.
А. А. Сардакова (Айпина)



Морошка



Сбор брусники



Клюква

Большим лоскутком ткани подпоясывали стебель на манер женской шубы-*саж*, а меньший надевали на «головку» ягоды как платок, чтобы «лицо» было обращено в сторону полудня. Затем просили сберечь их и их детей от краснухи, ветрянки и кори (болячки, появившиеся во время болезни, очень похожи на ягоды). Морошку «варили на своем соку». Загустевшую от долгого томления на огне ягоду разливали в берестяные сосуды и оставляли на солнце. Когда на поверхности образовывалась корочка, сосуды закапывали на болоте в мох.

При богатстве выбора главное значение в собирательстве таежников играли пригодные для длительного хранения ягоды — черемуха, брусника и клюква. В старые времена черемуху толкли в специальных ступках. Прессованную лепешку подсушивали или жарили на рыбьем жире. Мужчины брали такой хлеб на охоту, добавляли рыбий жир и ели. Черемуха считалась хорошим средством против глазных болезней.

Бруснику и клюкву собирали уже с заморозками, когда выпадал иней. Хранили в больших берестяных бочках и коробах. Наряду с богатством ягодных угодий главным фактором в определении доли собирательства в системе жизнеобеспечения той или иной семьи выступала ее хозяйственная ориентация. Меньше всего внимания сбору ягод уделяли ненецкие оленеводческие хозяйства. У рыбаков и хантов-оленьеводов ягодный промысел, напротив, играл

весьма заметную роль, особенно когда приобрел товарное значение. В наши дни у многих коренных жителей Агана под влиянием сокращения других ресурсов сбор ягод и продажа ее стали одним из главных источников дохода. В последнее время в поселках берут княженику, а также рябину и водянику для компотов.

Вместо чая заваривали чагу, кровохлебку, шиповник, иван-чай, лист смородины, княженики, земляники или брусники. Их отвары и настои ханты использовали и в лечебных целях. Из лекарственных растений наиболее известны «медвежьи ушки», их называют «живого дерева листьями»: осенью растение под снег зеленым уходит, а весной из-под снега зеленым появляется. Его сушили и при необходимости заваривали. Использовали для промывания глаз, применяли внутрь при различных болях. Собирали также багульник во время цветения, сушили, заваривали и пили как отхаркивающее средство. Жженую чагу добавляли в воду при омовении в ритуальных и очистительных целях.

Ханты и ненцы грибов не ели — «на них олени жируют». А вот мухоморы специально сушили для шаманов, «без грибов они из-под земли ничего достать не могут».

Теклю Айваседа привел слепого старика-шамана и говорит: «Надо ему мухомор дать». Обычно для ворожеев мухоморы специально готовили — семь грибов целиком сушили. Мой отец в лес ушел, а Теклю дал старику снадобья. Жует. Все мухоморы съел, но не поет.



Трапеза на старом горельнике

Теклю спрашивает: «Ты чего сидишь, не поешь?» Старик отвечает: «Одного нет мухомора, а вшестером они не хотят водить». Теклю говорит: «Это я один мухомор попробовал». Старик-то догадался, что мухомора не хватает. Он рассказал, что видел немного: как будто чума на другой стороне стоит. Все испугались. Когда отец мой вернулся, поведал, что недалеко от чума на него медведь напал [А. С. Казамкина].

Особенно много «мухоморщиков» было среди ненцев. О много болтающем человеке говорят: «Мухоморов объелся». Ненецкая песня-подражание «Мать мухоморов», рассказывающая об увядании гриба от недостатка влаги и чистого воздуха и об оживлении его во время дождя, исполнялась как пожелание благополучия роду, увеличения числа детей и поголовья оленей:

«Мухомора-мать, мухомора-мать...
 (Я) хромоватая напарников жилища, жилища (посещает).
 (Ах) Мухомора-мать.
 Семь детей (своих)...
 Водит Мухомора-мать.
 Шатающаяся
 Промеж жилищ младших братьев и сестер (своих)
 Мухомора-мать.
 Мать-мухомора прошла (перестаралась)
 Слишком перестаралась Мухомора-мать,
 Мухомора-мать.
 Чума подол..., из-под подола
 Пролезает Мухомора-мать.
 (Ах) Мухомора-мать.
 Идущая в развалочку Мухомора-мать
 Шатающаяся...» [А. С. Казамкина].

Хантыйская и ненецкая модели жизнеобеспечения учитывали допустимый предел воздействия на среду обитания, находя оптимальный режим природопользования. Оптимизация достигалась сезонностью пребывания человека на хозяйственно осваиваемых территориях и преднамеренным ограничением режима использования угодий. Стратегия хантыйского (промыслового) природопользования и снижения нагрузки на ресурсы состояла в исключении части угодий из сферы хозяйственных интересов, ненецкого (оленоводческого) — в стремлении расширению пастбищ и промысловых территорий для увеличения поголовья оленей. Некоторую стабильность жизнеобеспечения давало создание резервов в виде domestцированных животных и консервированного продукта [см.: Адаев 2004: 69–87, 103–105, 182–190]. Аганские



Плоды шиповника



Кедровая шишка



Мухоморы

Через дерево перешагнешь, если корни еще в земле (дерево живо), надо плюнуть, а то на твою могилу дерево упадет.

Старший должен первым пить, иначе, когда дерево будешь рубить, на него дерево упадет.

Если мох в лесу на деревьях растет — лес чистый.

Когда зацветает багульник — комары вылетают.

Лето без дождей — брусника мелкая родится.

Рано (в августе) брусника поспеет — снег выпадет скоро.

Брусника второй раз цветет — осень плохая будет.

Когда созревает новая ягода, прошлогоднюю есть нельзя.

ханты имели опыт содержания в неволе диких животных, в частности, была развита практика «выкармливания» детенышей пушных зверей до вызревания меха, существовали разнообразные формы временного содержания добытой рыбы (в деревянных садках, запорном устройстве, небольших естественных или искусственных водоемах). Располагая достаточным временем для добычи и обработки продукции в стационарных условиях, таежные рыболовы-охотники запасали значительное количество продуктов впрок. Ввиду постоянных передвижений ненцы-оленоводы имели меньшую потребность в консервации пищи, так как основа их благосостояния и пищевого рациона — олени, всегда находились под рукой. Природоохранную функцию у хантыйского населения р. Агана выполняли регламентация масштабов и сроков промыслов, наличие особых «заповедных» территорий (святилищ) и жесткой промысловой этики. Проявление различных промысловых запретов происходило на разных социальных уровнях (территориальная группа, род, семья). Во многом механизм действия природоохранной системы опирался на традиционные мировоззренческие установки. Для лесных ненцев в большей степени было характерно сознательное регулирование объема хозяйственного воздействия. Им в значительно меньшей степени, чем хантам, были свойственны уподобление животному миру и представления о мифологическом родстве человека и природы. Широкое использование материалов природного происхождения и безотходность производства коренного населения сводили к минимуму антропогенное воздействие на среду обитания.

Глава VII

ЖИЗНЕННОЕ
ПРОСТРАНСТВО



Земляной дом

Исследователи материальной культуры обских угров единодушно отмечают огромное разнообразие поселений и жилищ хантов и манси, что, вероятно, связано с широкой географией их расселения (от тундры до лесостепи) и комплексным ведением хозяйства. В «Историко-этнографическом атласе Сибири» только у хантов перечислено до полутора десятков типов жилищ [1961], У. Т. Сирелиус насчитывал их более 30 [2001], З. П. Соколова — не менее 40 [1998: 36–42]. Традиции домостроения аганских хантов и ненцев также поражают разнообразием. К сожалению, многие из зафиксированных учеными типов жилых и хозяйственных строений, встречавшихся в бассейне Агана еще в середине XX столетия [см.: Лукина и др. 1975: 142–144; Соколова 1998: 38–40], исчезли или находятся на грани исчезновения. Среди них каркасное сооружение со смещенным скатом крыши, каркасно-столбовое жилище в виде полной или усеченной пирамиды, бревенчатые и дощатые дома со столбовой конструкцией, двускатный шалаш с дымовой щелью на месте конька, различные крытые берестой жилые и хозяйственные строения.

Еще в начале XX в. самым распространенным зимним жилищем остяков Сургутского Приобья, в том числе бассейна р. Агана, был *мах қот* — «земляной дом» [Патканов 1999: 58]. Он представлял собой каркасно-столбовое сооружение в форме усеченной пирамиды с квадратным или прямоугольным основанием (шатровая полужемлянка). В зависимости от размеров постройки ставили четыре, шесть, восемь или двенадцать опорных столбов-стоек, поэтому площадь ее варьировалась от 4×4 до 6×7 м. Строительство земляного дома начиналось с подготовки площадки. В бору, неподалеку от водоема, выбирали высокое сухое место, очищали участок от веток и снимали дерн. По периметру будущего жилища укладывали основание из одного венца бревен с продольными пазами. Затем на глубину 1 м с наклоном внутрь (20–30°) вкапывали четыре основных опорных столба. Вверху их попарно связывали балками-слегами. Пары столбов вместе с балкой имели вид трапеции и формировали фасады. Два фронтальных, два задних, а также угловые столбы вкапывались на глубину 0,5 м. За счет разницы в высоте опорных столбов образовывался небольшой уклон крыши к боковым стенам. Внутри постройки, ближе к выходу, делали квадратный или прямоугольный выкоп глубиной 0,4–0,5 м.

Каркас обшивался вертикально поставленными бревнами, расколотыми надвое в продольном направлении (плахами). Неслучайно в верховьях Агана такое жилище

называли *луньцэм юх қот* — «стоячие бревна дом». «Набирали стены посолонь, начиная от двери». Верхний конец плах опирался на балку-слегу и крепился штифтом, нижний входил в паз бревен венца или вкатывался на 0,2 м. Дополнительной опорой для них служили соединяющие столбы по периметру перекладины-связи, «пришитые» на высоте около 1 м от уровня пола. Высота плах варьировалась: центральные были несколько выше, поэтому главный и задний фасады имели вверху дугообразный срез. Накат кровли также выполнялся из плах.

Сверху все строение покрывалось полотнищами бересты и пластами мха. Отсюда еще одно образное название такого жилища — *цамэц қот* — «моховой дом». Мох набирали на болотах, вынимая его пластами вместе с грунтом. Укладывали пласты мха снизу вверх, чтобы верхний слой заходил на нижний, обеспечивая водосток. Сверху присыпали песком. Подновлять моховое покрытие приходилось ежегодно, поскольку за зиму с наклонных стен мох скатывался. Как правило, ремонт проводили осенью. Землю для подсыпки брали у жилища, о чем свидетельствует наличие глубоких ям вдоль его стен.

Вход в жилище был расположен в стене главного, чаще южного или восточного, фасада. Дверная коробка (1,5×0,6 м) устанавливалась под наклоном между фронтальными столбами. Дверь набиралась из кедровых досок, стянутых врезными продольными и торцевыми шпонками. Крепилась на вертикальном шарнире. Закрывалась дверь под собственной тяжестью, поэтому снующие из дома на улицу ребятишки стремились быстро заскочить в помещение, дабы не оказаться прижатыми. Порог от угла до угла оформлялся колотыми плахами. В кровле оставляли четырехугольный оконный проем. Размер его определялся параметрами бубна, имевшегося в каждой семье. В старые времена бубен, взятый из священных нарт или лабаза, заносили в помещение через окно, иносказательно называемое «дверь бубна», а в обыденной жизни *қот қон вэс* — «дома живота (брюшины) дырой». Рассуждая вместе с Юрием Вэлла о хантыйском «земляном доме», А. В. Головнёв сравнивал его с животом лежащей на спине женщины, в котором через окно-пуп осуществлялась связь с внешним миром [1995: 277]. Оконный проем закрывался прозрачной льдиной. Во избежание быстрого таяния льда он располагался не по центру, а несколько ближе к выходу и как можно дальше от очага. Выкоп с торцов вдоль стен жилища укреплялся плахами или досками, образуя нары. Пол оставался земляным. У одной из боковых стен (чаще справа) ближе к выходу ставили открытый очаг-чувал.

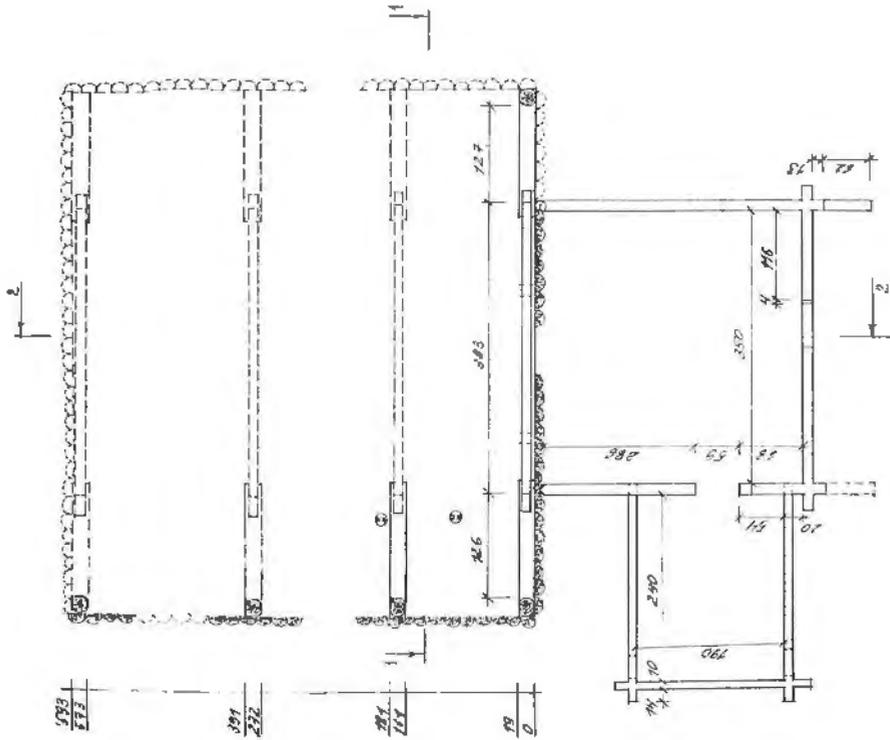
К главному фасаду земляного дома пристраивали коридорообразный тамбур с плоской крышей. Каркас его составляли два вкопанных в землю и два «пришитых» к стене дома столба. Вверху они соединялись балками-перекладинами. Стены набира-



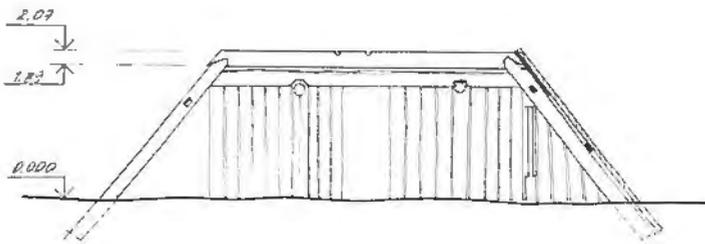
Развалины земляного дома с прирубями.
Старое стойбище Айпиных



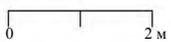
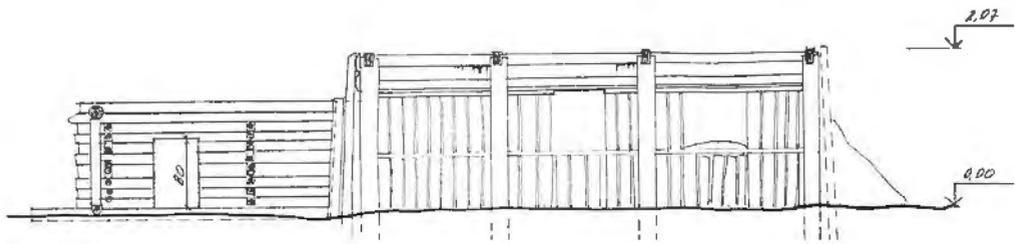
Узел опирания балки-слеги на стойку



Разрез 1-1



Разрез 2-2



План земляного дома. Старое стойбище Айпиных

лись из вертикально поставленных колотых бревен или досок. В отличие от жилого помещения тамбур не покрывали мхом. Изнутри к стенам крепили длинные перекладыны-жерди для хозяйственных вещей и одежды. Вход в тамбур закрывался легкой дверью, чтобы не заходили олени. Земляные дома часто дополнялись одним или несколькими прирубам, исполняющими роль чуланов и помещений для животных (оленьей, собак).

Строительство *мах қот* занимало относительно немного времени: двое мужчин могли поставить такое жилище за одну-две недели. Как правило, лес заготавливали еще весной, так как по наступу его легче было доставить к строительной площадке. Бревна раскалывали на плахи и шкурили, в течение лета они сохли. Самым подходящим материалом для строительства считалась сосна. Бересту и мох для покрытия запасали в июле-августе. Строили *мах қот* в конце лета или начале осени. Служил он достаточно долго, до 40–50 лет, так как дерево под мхом менее подвержено гниению. Работавший на р. Агане в середине 1950-х гг. биолог-охотовед Ф. Штильмарк описал стоявший на краю бора в нескольких километрах от реки земляной дом Николая Айпина: «Сложенная из расколотых вдоль сосновых бревен юрта имела форму усеченной пирамиды. Бревна, образующие стену, были вкопаны концами в землю, а сверху засыпаны толстым слоем земли, мха и дерна. Окон в стенах не было вовсе, но посреди потолка виднелось прямоугольное отверстие, откуда в юрту проникал свет. Внутри... были построены нары, застеленные циновками, и большой глиняный чувал» [1972: 67]. На Агане строительство земляных домов считается этнопоказательным признаком угорского населения. По пояснению местных жителей, «ненцы *мах қот* не делали, так как каслающим с оленями людям такой дом не нужен».

Технологию строительства (привязку к местности, размеры и форму, материалы, строительные приемы) во многом определяли климатические и ресурсные условия региона. Природно-географический фактор придавал архитектурно-строительным традициям относительно устойчивый характер. Сооружения такого типа в дорусский период бытовали практически на всей территории расселения обских угров. Полуземлянки с различными вариантами крепления кровли известны у манси Сев. Сосьвы и Пельыма [Соколова 1960а]. Земляной дом (*ма-кол*) служил жилищем мансийским героям-богатырям [Источники 1987: 150; Гемуев 1990: 11]. По этнографическим данным, земляные дома подобной конструкции строились на Вахе и Васюгане [см.: Сирелиус 2001: 161–164, 211; Соколова 1998: 27, 37; Шатилов 2000: 68–70; Кулемзин, Лукина 1977: 73, 74]. Сходные жилища (*пой мот*), но с иной внутренней планировкой (ограниченный бревнами открытый очаг в центре, спальные места слева и справа от него), были распространены у северных селькупов [Лёзова 1991: 101, 102].

По мнению исследователей, ханты начали строить срубные полуземлянки и примитивные наземные срубы только в XVIII — начале XIX в. [Соколова 1998: 38]. У манси как типичное явление «жилая постройка типа русской избы» отмечена в 80-х гг. XIX в. [Гемуев 1990: 11]. На территории р. Агана традиция строительства земляных домов просуществовала значительно дольше, последние *мәх қот* на Агане были заброшены 40–50 лет назад. Нам удалось наблюдать разрушенный земляной дом на Малом яру и постройку с прирубами на р. Юккуньёгане. Они представляли собой каркасную конструкцию на восьми опорных столбах (5,0×4,5 и 7,0×6,0, высота чуть более 2,0 м). В начале 1990-х гг. земляной дом был поставлен Е. С. Казамкиным на территории Этнографического парка-музея с. Варьёгана. *Мәх қот* аганских хантов различались количеством опорных столбов и способами их соединения, размерами и наличием пристроек.

В начале XX в. на Агане встречались полностью крытые мхом жилища иной конструкции. Это были конусовидные строения из тонких сосновых бревен с четырехугольным основанием. Сверху они покрывались берестой, мхом и вновь берестой, которая удерживалась уложенными поверх нее жердями. Жилище имело дымовое отверстие над расположенным в центре очагом, маленькую дощатую дверь и небольшое оконце над ней. Ставили такие дома в качестве постоянных жилищ оленные остяки в сухих сосновых борах-беломошниках [Митусова 1926а: 139]. Подобные наземные сооружения с каркасом из двух опорных соединенных вверху с помощью развилки и шипа, и нескольких приставных столбов, скрепленных деревянным обручем, зафиксированы У. Т. Сирелиусом на Тромьегане и Иртыше. По конструкции они близки селькупским *голомо*. В прошлом восточным хантам были известны землянки, углубленные на 4–5 м, более значительные по размерам (до 300 кв. м) с входом через крышу, а также срубные полуземлянки с двускатной или плоской крышей [см.: Сирелиус 2001: 210; Соколова 1998: 28, 29, 37, 38, рис. 10, 12; Шатилов 2000: 68–70; Кулемзин, Лукина 1977: 74]. В фольклоре упоминаются подземные жилища, соединенные ходами и имевшие несколько выходов [Кулемзин, Лукина 1977: 72, 73]. Сильно углубленные полуземлянки в виде усеченной пирамиды с наклонными, иногда дополненными вертикальными, опорными столбами и перекрытием, имевшие вход-коридор с земляными стенами и постепенно понижающийся пол, бытовали у нарымских селькупов. У них же широко были распространены углубленные жилища с центральными опорными столбами, соединенные квадратной рамой, наклонными стенами из плах, горбылей и жердей, в которых можно усмотреть прообраз полуземлянки в форме усеченной пирамиды. Существовали у селькупов также полуземлянки со стенами, укрепленными срубом, двускатной крышей и очагом-чувалом [Пелих 1972: 52, 53, 56, 58–60].

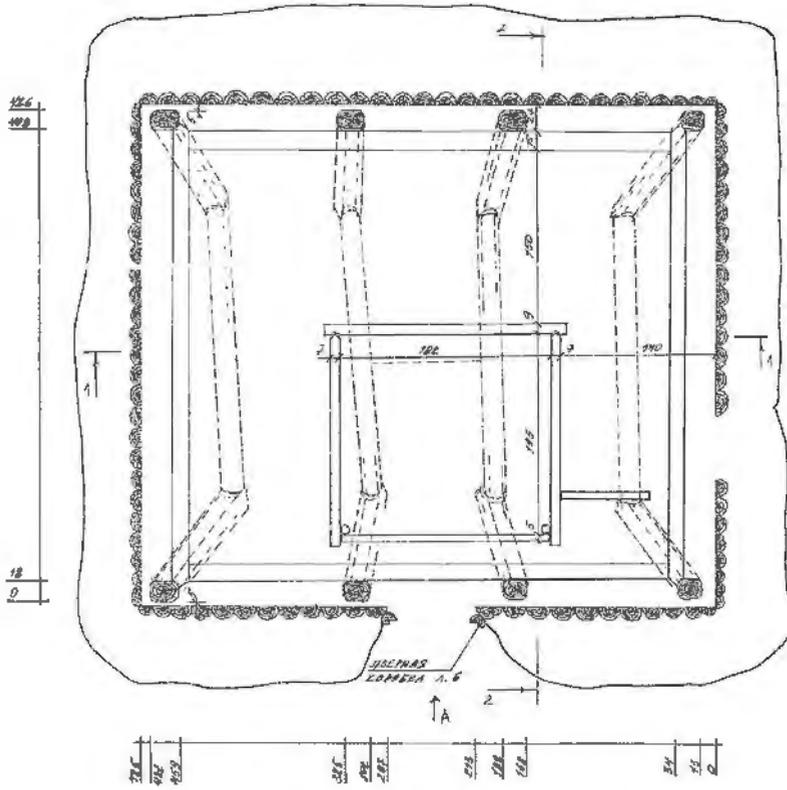


Развалины земляного дома на р. Юккунъёгане (фасад)



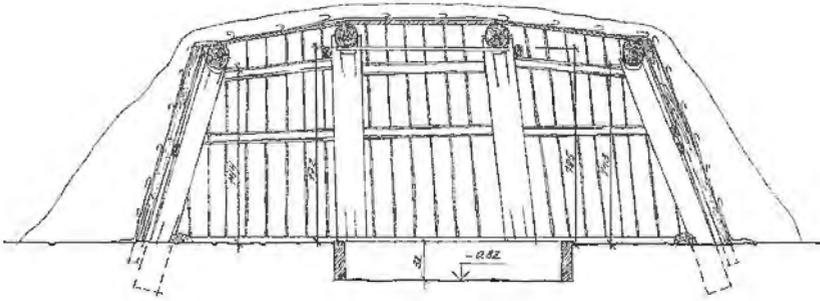
Развалины земляного дома (вид сзади)

ЖИЗНЕННОЕ ПРОСТРАНСТВО

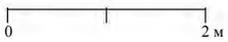
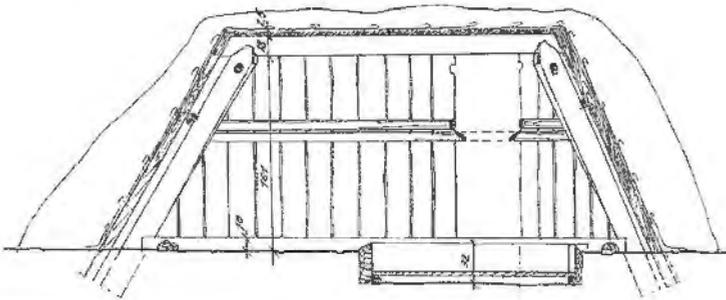


План

Разрез 1-1



Разрез 2-2



План земляного дома на р. Юккунъёгане

Разнообразие подобных строений и устойчивости традиции бытования шатровых полуземлянок удивляться не приходится. На правобережье Средней Оби и в бассейне р. Казыма углубленные каркасно-столбовые постройки известны с эпохи неолита — поселение Быстрый Кульёган 66 (быстринская культура) [Косинская 2004: 226–241; Быстрый Кульёган 2006] и городище Амня I (амнинская культура) [Морозов, Стефанов 1993: 154, 167–169]. По материалам К. Г. Карачарова, углубленные каркасные постройки с коридорообразным входом появились на исследуемой территории не позднее середины I тыс. н.э. и получили широкое распространение в эпоху Средневековья. Шатровая полуземлянка, относящаяся к древнейшему типу жилища таежной зоны Западной Сибири, до конца XIX в. оставалась одним из преобладающих видов жилых построек населения бассейна р. Агана, а как промысловое жилище сохранялась до середины XX в.



Земляной дом. Парк-музей с. Варьёгана



Укладка мха на крышу земляного дома. Парк-музей с. Варьёгана



Заготовленный мох для утепления жилищ

Запреты Хозяйки Агана

Наряду с земляными домами в качестве зимних и летних жилищ на Агане строились наземные деревянные срубы и каркасные бревенчатые (брусчатые) или дощатые дома. По преданиям аганских хантов, богиня реки *Охэн-ими*, имеющая обитель в виде сруба на ножках (лабаза), запретила хранителям ее святилища Айпиным и Лейковым строить жилища, подобные ее «дому». Следуя запрету, представители этих фамилий не рубили строений «в угол», а ставили только *парт қот* — «дощатые» и *ерсын антэп қот* — «брусчатые» дома (по Лукиной и др., *пегар-кот* и *пер-кот* [1975: 142]) «с рубкой в паз». В отличие от них, жившие в верховьях р. Агана ханты Казамкины и Сардаковы, а также расселенные в низовьях Покачевы, Тырлины и Епаркины строили *певэрт қот* — «бревенчатые дома» (избы-срубы).

Деревянные срубы «из кругляка» на Агане ставили невысокие, как правило, в 9 или 11 венцов. Размеры их варьировались от 2×2 до 6×8, высота 2 м и более. При строительстве использовалась обычная рубка «в угол» («в обло»), которую местные жители называют «в чашку». Между бревнами, имеющими продольные пазы, для плотного прилегания укладывали мох. Хантыйские срубы не имели фундамента. На заливаемых или низких местах их возводили на «стульях» (столбах-сваях), нередко для этого спиливались стоящие рядом деревья. Крыша традиционно исполнялась двускатной самцовой — верхние бревна (самцы) переднего и заднего фасадов стесывались под скат, образуя треугольные фронтоны. На самцы укладывались продольные бревна-слегы, концы которых выступали снаружи фронтона. В слегы нередко врубали поперечные крюки-курицы (стволы ели с корневищем), служившие стропилами и державшие «поток» (долбленые водосточные желоба). В качестве кровельных материалов использовали колотые бревна или тес, жерди, бересту. Сверху настил покрывали дерном: зимнюю избушку — двумя слоями, летнюю — одним. Потолок отсутствовал. Изначально пол был земляным, позднее выстилался плахами или досками. Дверной проем всегда располагался в главной фасадной стене, один или два оконных — в боковых. Дверь была низкой навесной, набиралась из массивных плах или досок, связанных врезными продольными шпонками. Перед входом делали деревянный настил из досок или пристраивали сени.

Срубы появились в бассейне Агана достаточно поздно. По наблюдениям А. А. Дунина-Горкавича, еще в начале XX в. здесь почти не встречалось русских построек, как на Тромъегане или Пиме [1996. Т II: 71]. Местные жители свидетельствуют, что в верховьях реки наземные бревенчатые избы начали строить только в 1960–1970-

х гг., в низовьях — несколько раньше. Ханты утверждают, что «в лесу более удобны *мах кот*; бревенчатые дома-срубы, что годятся для жилья на более длительный срок, появились, когда перестали уходить всей семьей на зимний промысел в тайгу, а оставались у реки».

На Агане были известны зимние бревенчатые (брусчатые) и весенне-летние дощатые дома, рубленые «в паз». При сооружении такого жилища сначала снимали дерн, расчищая площадку до песка; котлована не делали. Разметку квадратного или прямоугольного в плане строения проводили с помощью веревки, с угла на угол. Затем на глубину 0,5 м вкапывали опорные столбы с продольными пазами. В больших домах ставили четыре угловых столба, два посередине боковых стен, два по бокам дверного проема и два с противоположной стороны от него. По периметру выкапывалась небольшая канава. Стены набирались из одинаковых по толщине бревен (часто стесанных под брус для плотного прилегания) или досок, концы которых были зарублены под углом и входили в пазы опорных столбов. В верхней части главного и заднего фасадов они затесывались, образуя фронтоны двускатной крыши, по типу самцовой кровли срубов. Сохранившийся на Малом яру дом Василия Ефремовича Айпина был поставлен на 9 столбах сечением 0,13–0,2 м, в плане представлял собой прямоугольник 5,5×4,7 м, высота под коньковой слегой 1,95 м. Как правило, жилище ставили входом к реке. Стена, в которой располагался дверной проем, называлась «сторона к реке», противоположная — «сторона от реки» [Лукина и др. 1975: 146]. Неслучайно у аганских хантов выражение «выйти на улицу» звучит буквально *ник нам* — «выйти к реке».

Крыша домов пазовой техники рубки была двускатная (с различным углом ската), реже — плоская. Кровля держалась на 7 или 9 продольных слегах, нередко консольно выступающих над входом. Крайние слезы опирались на столбы, а те, что между ними, — на стены. На курицах-кокорах укладывались желоба для стока воды. Между несущими столбами фронтальной стены выполнялся дверной проем, он располагался по центру или был смещен вправо. В зимнем варианте жилищ оконный проем выполнялся в кровле, в весенне-летнем — кровле и боковых стенах. Бытование разных традиций ханты объясняют запретами Хозяйки реки *Охэн-ими*: «в ее доме-святылище дверной проем расположен по центру, окон вообще нет, поэтому у хранителей богини Айпиных и Лейковых двери смещены вправо, а окна могут быть сделаны как в крыше, так и в боковой стене». После оформления оконных и дверного проемов выкапывали углубление под пол (приблизительно 2,0×2,0, глубина 0,3–0,4 м). Часть земли утрамбовывали на месте расположения нар, часть выбрасывали через окна и использовали для подсыпки. Нары обшивались колотыми бревнами или доской.



Заброшенная срубная избушка с крытой берестой и мхом крыши.
Старое стойбище Казамкиных

Кровельным материалом летних жилищ традиционно служили сосновая дранка, береста и мох. Дранка (дошечки 4–5 см шириной и 0,5 толщиной) укладывалась поверх коневой слеги и слег по скату крыши на расстоянии 10 см одна от другой, закреплялась кедровой саргой или черемуховым лыком, образуя обрешетку. Поверх обрешетки внахлест, чтобы хорошо стекала вода, накладывались берестяные полотнища, которые прижимались накатом из жердей. В зимних вариантах крыша могла быть покрыта плахами или тесом, а поверх бересты — дерном. Отапливался такой дом, как и *мах қот*, чувалом, который располагался с правой стороны от входа, или открытым очагом в центре жилого пространства. С левой стороны ставили «загородки» для воды, полки для посуды и хозяйственной утвари.

Ф. Штильмарк описывал дощатый дом Айпиных так: «Впереди показалась дощатая юрта, украшенная черепом северного оленя над входом. Это было рыбацкое жилье хантов... Войдя в юрту, я отогрел руки над очагом — чувалом... Сама юрта была мастерски сложена из вытесанных топором сосновых досок. Такая работа могла быть выполнена только опытными плотниками. Пол в юрте был земляной; большую часть занимали нары, застеленные пластами бересты и циновками, искусно сплетенными из камыша» [1972: 65]. В этнографической литературе каркасные дощатые строения аганских хантов, рубленные «в столб с продольным пазом», рассматриваются как явление позднее. Известна была пазовая техника сооружения стен на Югане, Васюгане и Нижней Оби [Соколова 1998: 39; Кулемзин, Лукина 1977: 72]. Нередко в различных постройках на Агане одновременно использовались рубка «в угол» и «в паз».



Дверной проем



Угол бревенчатой избушки

В 2004 г. на старом стойбище Лейковых братья Павел и Герман Лейковы и их дядя Дмитрий Иванович Айпин ставили сразу три новых дома. Место для строительства выбрали высокое, рядом с водой, хотя для зимнего жилища наличие поблизости водоема не обязательно, для питья пригодна и снеговая вода. Для оленных хантов важным оказывалось расположение неподалеку хороших ягельников. Павел и Герман «ставили дом на 11 венцов». Молодые строители предпочли пазовую технику, как «это положено традицией», но в качестве опорных столбов они использовали брус, а для набора стен — бревна. Дмитрий Иванович вырубил пазы в опорных столбах «по старинке».

Для строительства жилищ в основном шла сосна, имеющая высокий прямой ствол, хорошо ложившийся в сруб. Древесина у сосны смолистая и влагоустойчивая, хорошо удерживает тепло и в отличие, например, от лиственницы достаточно мягкая. «Если из лиственницы дом ставить — говорят ханты, — устанешь топор точить». В сухих и густых сосновых борах выбирали деревья одного возраста, высоты и диаметра, с высокой кроной и ровным стволом. Рубка леса для постройки дома могла начаться зимой или ранней весной, поскольку в это время в стволе минимальное количество влаги, а по снегу дерево легче доставить на стойбище. В старые времена деревья валили только топором, обрубив макушку и ветки, по одному-два бревна перевозили на оленях или лошадях к строительной площадке. При сегодняшнем оснащении бензопилами и транспортом за день два человека могут полностью заготовить лес для дома, еще за 1–2 дня его перевезти.

На площадке стволы деревьев укладывали на суги так, чтобы они не касались земли и друг друга и подсыхали. Окончательная их обработка начиналась в первые теплые дни, когда кора со ствола оттаивала и легко снималась. Этот процесс занимал больше полутора недель, так как каждый венец должен быть вымерен, тщательно обтесан и ошкурен, так что за день можно обработать не больше шести бревен. Готовые бревна на 2–3 недели вновь укладывали на суги для просушки. Однако долго на открытом воздухе и солнце их держать нельзя, древесина темнеет и растрескивается. Для дощатого дома бревна с помощью топора и клиньев раскалывали на доски. Расщепив бревно со стороны комля топором, в трещину заводили клинья и отделяли доски толщиной 4–5 см. Чистовую обработку выполняли стружком, представлявшим собой закрепленное в деревянной рукояти лезвие в виде широкой металлической полосы. Стены жилищ конопатили мхом. Если мох был заготовлен, то дом ставили за весну–лето. По словам хантов, «дощатый дом стоял 25–30 лет».

Когда новый дом достраивали, непременно проводили обряд. Доставали из лабазов домашних духов. Забивали оленя, накрывали стол, две-три бутылки ставили. Молились:



Мотыги для заготовки мха



Бревенчатый дом на высоких «стульях».
Старое стойбище Казамкиных

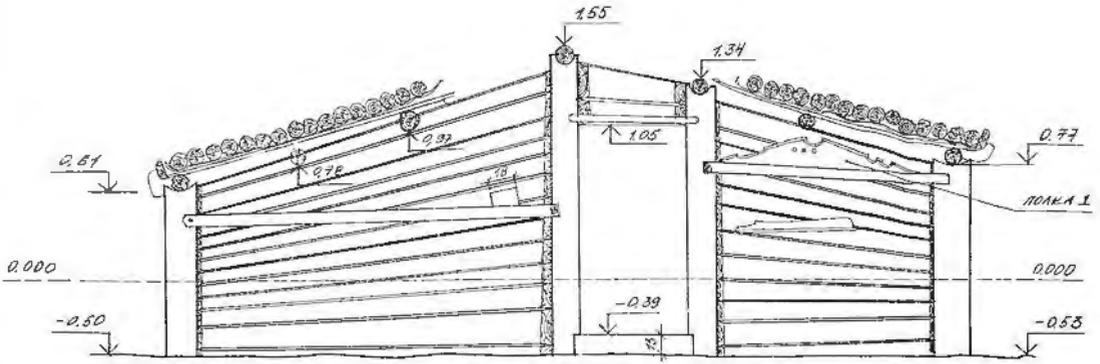


Кровля из деревянных планок и бересты

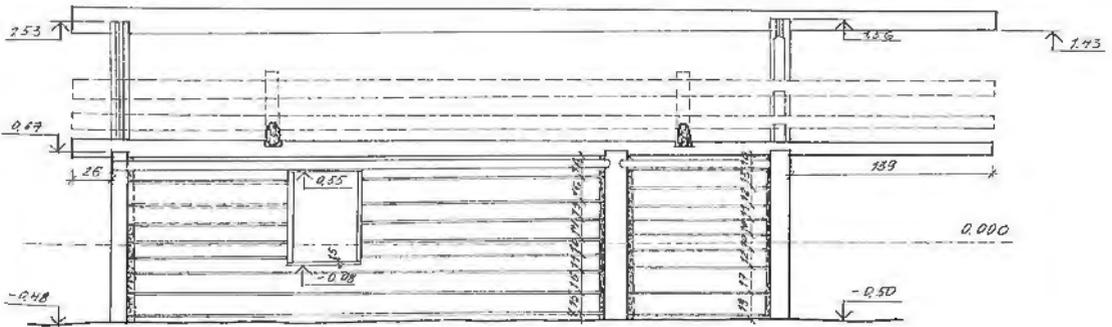


Брусчатый дом пазовой конструкции. Старое стойбище Айпиных

Южный фасад



Западный фасад



План брусчатого дома. Старое стойбище Айпиных



Установка опорных столбов дома

Вырубание паза в опорном столбе.
Стойбище Лейковых

поворачивались 5–7 раз посолонь и духам кланялись. На заднюю стену жилища вывешивали белую ткань, чтобы духи защищали от ураганов и ветров. В котел клали 5 или 7 монет и в землю закапывали для Земли-матери. В красную ткань заворачивали березовую ветку и бросали в огонь для Огня-женщины. После молитвы садились за стол: духи поели, затем люди угощаются [Д. И. Айпин, А. М. Сардаков].

У восточных хантов в качестве летних или временных жилищ были широко распространены различные каркасные постройки, крытые берестой (*тундах кот*). Каркас их выполнялся из вертикально или под углом установленных жердей, соединенных балками и перекладинами. В частности, на р. Агане зафиксирована четырехугольная каркасная постройка с двускатной крышей необычной формы. Каркас ее составляли шесть столбов с развилками: четыре низкие по углам, по одному высокому по линиям главного и заднего фасадов, ближе к одному из боковых фасадов. В развилках столбов закрепляли балки. Из-за различия столбов по высоте и смещения коневой балки относительно центра один скат крыши был длиннее и положе другого. Каркас жилища обрешечивали тонкими жердями и покрывали берестяными полотнищами или досками. Покрытие, образующее стены, прижимали вертикально установленными жердями, а кровлю — охлупнем и слагами. Дверь была дощатая, окна небольшие, пол и нары земляные [Лукина и др. 1975: 142–144]. Из

временных каркасных строений на Агане отмечен берестяной шалаш с двускатной крышей и дымовой щелью вместо конька и четырехугольное жилище с двускатной крышей [Соколова 1963б; 1998: 36, 40; Лукина и др. 1975: 142].

Чум у аганских хантов бытовал в качестве временного жилища. По сообщению томских этнографов, это был «типичный самоедский чум» с двумя опорными шестами, связанными вверху веревкой, иногда с дополнительным креплением в виде деревянного обруча [Лукина и др. 1975: 142, 143]. Судя по описаниям Ф. Штильмарка, опорных шестов в берестяном чуме могло быть три: основной имел развилку, в которую вкладывались два других шеста [1972: 69]. Р. Н. Митусова сообщала, что летний берестяной чум был четырехугольным в основании, а зимний меховой — овальным [1926в: 81]. По-разному оформлялось очажное место. В одном случае его устраивали подобно ненецкому, из двух длинных продольных бревен и двух коротких поперечных, образующих в центре очажную раму. Часто в центре чума просто сооружали четырехугольную «загородку» из бревен или плах. Иногда очаг размещался в неглубокой яме, обложенной камнями. По обеим сторонам от него располагались спальные места. У входа в чум могли храниться дрова, напротив него размещались утварь и сакральные вещи. Для перевозки большого чума с полной обстановкой требуется 3–5 грузовых нарт: под доски, очажный лист и циновки; под шесты и внутренние покрышки; под одежду, постели и наружные покрышки. Поэтому малооленные ханты часто оставляли остов чума, как и каркасы шалашей, на том месте, где обычно проводили лето.



Строящийся дом Сергея Василькова

Домашнего огня сторона

Традиции домостроения — это не только результат практического опыта, но и форма социальной адаптации и отражение мифоритульных воззрений. Несмотря на многообразие, традиционные жилища таежных обитателей Агана имели строгую внутреннюю планировку и небогатое убранство. Вдоль стен по периметру сооружались нары, приподнятые над уровнем пола на 0,3–0,4 м. Как уже отмечалось, в углубленных постройках они представляли собой неизвлеченный пласт земли, по торцу «обшитый» колотыми бревнами или досками. Сверху нары покрывали полотнищами бересты, циновками из озерной осоки, оленьими и лосиными шкурами-постелями. Настил из плах или досок — явление позднее.

Во время сна на нарах размещались члены семьи, поэтому размеры их варьировались в зависимости от ее состава. У передней стены они всегда были широкими, в рост человека. Правый угол принадлежал хозяину и хозяйке, в средней части размещались неженатые братья и сыновья, левый угол занимали сестры, дочери или взрослый сын с женой и детьми. Прибывшим почетным гостям предлагалась средняя часть лежанки. Если семья была большой, то нары с левой стороны жилища тоже делали широкими и использовали как спальные места для дочерей или второго женатого сына. Здесь же устраивались на ночлег приезжающие гости с женами. С правой стороны нары были короткими (или отсутствовали), так как значительную часть пространства занимал чувал. На «маленьких нарах» размещался со своей семьей младший из женатых сыновей. Если в доме была дочь-девушка, то «маленькие нары» принадлежали ей. Обычно девочек «сажали» на них с 11–12 лет, когда они становились невестами. Прибывший в дом гость, усевшись за стол, оказывался лицом к «маленьким нарам» и мог хорошо разглядеть девушку и рассказать о ней женихам. Глава, потерявший по старости или болезни власть в семье, освобождал правый угол нар для нового лидера.

В летнее время над спальными местами натягивались тканевые полога. На нарах спали, днем держали постели (свернутые шкуры и меховую одежду, подушки). Сидя на них, занимались ремеслом взрослые и старики. Здесь же играли дети, над нарами подвешивались дневные колыбели. Во время приема пищи к нарам придвигали столики на низких ножках. На полках, жердях и крюках, расположенных над нарами и в изголовьях постелей, хранились личные вещи членов семьи (инструменты, связки ножей, коробки корневатики с боеприпасами, меховые мешочки и коробки из пихтовой коры с наборами для рукоделия, табакерки и пр.). Пол жилища оставался земляным, зимой

застилался сухой травой или циновками из осоки. Появившиеся в XX в. деревянные полы скоблили. Вдоль боковых стен жилища нередко крепились жерди, использовавшиеся для просушки одежды и обуви.

Организация жизненного пространства связана с высокой степенью его сакрализации. Так, дальняя от входа часть (стена или угол) жилища считалась сакральной — *қот мутл*. Над нарами на священной полке в дощатых или плетеных из кедрового корня коробах хранили изображения домашних божеств-*дуңков*, головы медведей или другие священные вещи. На стену, внутри и снаружи дома, вывешивались дары-приклады для духов Верхнего мира. По наблюдениям Р. П. Митусовой, в доме Семенко Тырлина, представлявшем собой «обычный четырехугольный сруб, безокон с дымовым отверстием посреди крыши, с чувалом... у боковой стены» напротив входа висели «икона Николая-угодника, шаманский бубен и белая белка для счастья в охоте» [1926а: 12]. Вдоль сакральной части стены во всю длину нар помещали отрез темной ткани для богини *Мәх-аңки* (Земля-матери). Для нее же позади дома вкапывали котел или ведро, заменив его дужку полосой ткани. Считалось, что Земля-мать оберегает жилище с противоположной от реки стороны. В переднем «красном» углу могли находиться инструменты и другие вещи хозяина. Женщине было запрещено пересекать пространство у священной стены жилища, т. е. обходить его и находиться на нарах между несущими балками.



Хозяйка огня *Най-ими*



Приготовление подавушки из шуки в чувале

Порог и привходовая часть жилища слыли «нечистым», «срамным» местом. Здесь хранилась обувь, в летнее время устанавливался дымокур. Останавливаться, а тем более садиться на пороге, не положено. «Что, ругаться пришел?» — спрашивали замешкавшегося у двери гостя. Слева от порога обычно устанавливались перегородки, ограничивающие место для хранения воды, и полки для посуды и продуктов. Справа от входа располагались открытый камин-ч*ёвал* (чувал) и запасы дров. «Огонь не перепрыгивает» — говорят ханты, поэтому правая половина жилища называлась *най қот палак* — «домашнего огня стороной». «У трудолюбивых хозяев дровяницы размещались по обе сторон от входа и были заготовлены береста и лучина для быстрого разведения огня в случае необходимости».

На Агане чувал возводился над засыпанной песком глинобитной площадкой, обшитой четырехугольной рамой из бревен или плах (*най рат*). Он имел вид конуса с аркообразным зевом, развернутым в центр жилища, и заканчивался цилиндрической трубой, выведенной через отверстие в крыше или боковой стене (в земляном доме) наружу. Для обеспечения тяги труба должна была выступать над кровлей не менее чем на 0,4 м. Хозяйкой домашнего очага считалась женщина, она же в основном делала чувал. Остов выполнялся из 20 вертикально установленных сосновых жердей и тальниковых или черемуховых обручей, стянутых на стыках и по краю трубы кедровым корнем. Снаружи и изнутри остов обмазывали глиной, смешанной с сухой травой. Глину брали «урманную, она крепкая как камень». Клали обмазку



Семья Е. А. Казамкина

слой за слоем, тщательно просушивая. Толщина обмазки составляла около 10 см. Чувал воспринимался как живое существо с «ногами», «подбородком», «спиной». Перед устьем, развернутым в центр помещения, устанавливались две вертикальные сошки-рогатины с перекладиной для подвешивания котлов и чайника. Иногда сошки заменялись перекладиной, вставленной в отверстия, выполненные в боковых стенках чувала. Во время приготовления пищи дрова в чувал клали горизонтально, затем поленья ставили вертикально, в таком положении они давали одновременно и тепло и свет. После топки трубу чувала снаружи закрывали накладной деревянной или берестяной крышкой, а изнутри затыкали пучком травы. Во второй половине XX в. чувал заменила печка-буржуйка. У очага обычно находились котел и чайник, прочая кухонная утварь (ящик с чайными чашками, деревянные черпаки и ложки, деревянные корытца для мяса и рыбы) размещалась на посудных полках.

Домашний огонь представляется как обитающее в каждом очаге (костре) живое существо в образе женщины, одетой в красный халат-*сақ* и платок. Ханты величают ее *Най-ими* — «Огонь-женщина», или *Най-аңки* — «Огонь-мать». В угорской мифологии богиня огня выступает сестрой верховного бога *Торэма*. Иногда ее сравнивают с самой *Саңки-пухэс-аңки*, потому что «она нужна и утром и вечером». В фольклоре *Най-ими* рисуется «семиязыкой матерью», имеющей семь дочерей. Душа ее обитает в голубой кромке пламени. Чаще ее называют *Тухэт-ими*, используя бытовое обозначение огня — *тухэт*, в отличие от сакрально-ритуального — *най*. Термин *най* в смысле «госпожа», «почтенная» применяется также при вежливом обращении к старшим по возрасту женщинам или к божествам женского пола. Во время обращения к богам хозяин и вся его семья вставали под верхним окном лицом к священной полке, при обращении к Огню-матери поворачивались вправо. Домашние духи, находившиеся «в красном углу» (на священной полке и у сакральной стены), и *Най-ими* «не должны смотреть друг на друга»; в то же время они с двух сторон видели всякого входящего в дом человека. Домашний огонь мог предупредить об опасности треском и выпрыгиванием уголька о скором прибытии гостей. Очажная традиция богата приметами: в трубе чувала гудит или дым из трубы вверх столбом поднимается — к морозу, стелется — к метели; пепел в очаге темнеет — к непогоде, синеет — к теплу. Чужому человеку запрещалось разводить огонь в жилище.

С домашним огнем-очагом у аганских хантов связано множество обрядов и запретов. За очажным пространством следили особенно тщательно потому, что «*Най-ими* любит, когда у нее чисто». Песок меняли по мере загрязнения. Птичьим крылышком заматали мусор и уносили на определенное место, затем засыпали свежий песок. После приготовления пищи перекладину тагана убрали с рогатин и ставили рядом

с чувалом, иначе «на том свете из тебя, как из шуки, подавушку сделают». На рога-тинах отставляли крюки для подвешивания котлов. Раздували огонь опахалом из двух связанных саргой птичьих крыльев (им же выгоняли из помещения комаров). Женщина не только содержала в чистоте очаг, но и периодически угощала *Най-ими*, бросая в огонь кусочки жира или лоскутки ткани. Считалось, что хозяйка домашнего огня защищает жилище от злых духов и оберегает его обитателей от болезней, помогает сохранить благополучие в семье. У аганских хантов был распространен обычай класть в детскую колыбель кресало (или спички), а оставшемуся в доме без присмотра младенцу мазать сажей кончик носа — под покровительством *Най-ими* ребенок находился в безопасности. С огнем запрещалось играть, ругать его, резать ножом или колоть острыми предметами. Нельзя было разводить огонь вдвоем, как и устраивать два костра рядом. За нарушение запретов *Най-ими* наказывала:

Отец с сыном поссорились. Старик рассердился, развел костер, взял топор и начал огонь рубить. Сильно рубил, вместе с землей. Потом видит сон. Женщина идет по песку, и у нее правая половина головы сгнила, говорит: «Мне голову топором рубили, сильно правая сторона болит» [А. Г. Казамкина].

Най-ими была объектом поклонения как женщин, так и мужчин. Бескровные жертвоприношения-*пори* домашнему огню устраивались регулярно, обычно наряду с угощением домашних духов. Подарком для *Най-ими* служило антропоморфное изображение, вырезанное из прута или толстой березовой ветки и обряженное в специально сшитый красный халат-*сақ*, платок и пояс. После произнесения молитвы-обращения изображение бросали в огонь.

Считалось, что если в доме долго никто не живет, необходимо время от времени разводить в очаге огонь, иначе жилище станет прибежищем для злых духов (*қот луми яҳ* — «брошенного дома люди»). Покинутый на время дом по возвращении освобождали от непрошенных гостей: открывали двери, обходили посолонь и стучали палочкой по углам со словами: «хозяева вернулись, а вы уходите». Только потом заходили в дом и разжигали огонь. Если жилище по какой-то причине навсегда покидалось хозяевами, следовало снять двери и окна. «Нечистыми» считались дома и стойбища, где вымер весь род. В таких местах нельзя было останавливаться на ночевку, тем более жить. Оставленные более чем на семь лет избышки раскатывали или сжигали. Старый дом можно было перестроить, однако не следовало его делать меньше по размерам.

Поселения-юрты

Хантыйское население р. Агана традиционно проживало на небольших поселениях-юртах (*лухал*), объединявших от двух до десяти семей-хозяйств. Ввиду полукошевого образа жизни ханты имели три–четыре сезонных поселения. Они включали не только жилище, но и хозяйственные постройки: свайные или наземные амбары, навесы, летние кухни с открытыми очагами и уличными печами, олени сараи с дымокурами и изгородями, «избушки для рожениц» и «дома для собак».

Для хранения продуктов, охотничьих припасов, одежды, шкур и прочих вещей невдалеке от жилища ставили несколько хозяйственных амбаров-лабазов (*лапас*). Они представляли собой небольшие деревянные срубы на помосте, поднятые на четырех или шести столбах-сваях высотой до 1,5 м. Часто лабазы ставили на естественные сваи — оставленные на корню, обрубленные до необходимой высоты деревья. Такие сваи служили гораздо дольше, чем столбы. Для защиты от грызунов в верхней части свай делали конусообразные затесы. Пары столбов связывались балками-опорами, уложенными в выдолбленные в торцевой части выемки. Сверху делали настил из бревен. Настил был длиннее сруба и выступал за пределы фронтовой стены, образуя привходовую площадку. Стены амбара возводили в той же технике, что и деревянные срубы, но бревна подгоняли менее тщательно, чтобы обеспечить циркуляцию воздуха. В стене главного фасада вырубался дверной проем. Крыша была двускатной, самцовой, на слегах. Свес частично или полностью прикрывал привходовую площадку. Кровля выполнялась из жердей, сосновой дранки и бересты. Внутри лабаза, в зависимости от его предназначения, имелись различные жерди-вешала. Лабазы использовались и как навесы для крупногабаритных вещей (нарт, лодок и обласов). Поднимались в лабаз при помощи приставной лестницы-бревна с овальными или угловыми выемками-ступенями.

Наземные амбары, служившие для хранения промыслового инвентаря, рыбы, ягод, шишек, встречались на Агане реже. По конструкции это были небольшие бревенчатые срубы, дощатые строения или шалаши. Например, для хранения рыбы на зимних стойбищах ставили небольшой шалаш-навес, основу которого составляли пары столбов, соединенных балкой, и уложенные наклонно на них расколотые бревна.

Кроме того, для хранения крупногабаритных вещей (нарт, лодок и обласов, рыболовных ловушек и сетей, а в настоящее время снегоходов) предназначались специальные навесы (*суван*). Каркас — три пары (центральные несколько выше) опорных столбов, на которые уложены слеги. Крыша двускатная из жердей, досок или плах.

Хозяйственные навесы также использовались для сушки рыбы, сетей, поэтому открытая сторона была обращена на север. Кроме навесов, на поселениях в зависимости от хозяйственных нужд ставили коптильни для рыбы и вешала для просушки сетей.

На летних поселениях хантов-оленьеводов строились сараи для оленей (*веди қот* — «олений дом») с изгородями, на зимних — ограды-*карали*. Олений сарай представлял собой длинный низкий сруб из кругляка с двускатной или плоской крышей, земляным полом и широким дверным проемом. Вход оленьего сарая был направлен в сторону воды. Для защиты оленей от гнуса внутри сруба размещался дымокур, обнесенный изгородью из воткнутых в землю тонких жердей, соединенных перекладинами. Поддержание дымокура требовало постоянного внимания. Гасили его только на ночь, когда олени уходили на пастбище. К оленьему сараю пристраивалась изгородь-*оч* высотой около 2 м. Для этого через каждые 4 м вбивались столбы, между которыми крепились длинные тонкие жерди. В изгороди оставляли четырехметровые проходы, закрываемые свободно выдвигающимися жердями. Внутри изгороди устанавливался дополнительный дымокур. Нередко несколько хозяйств сообща использовали «олений дом» и изгородь. В последнее время для защиты поголовья всю территорию выпаса оленей стали обносить тянущейся на несколько километров изгородью из жердей.

В летних юртах рядом с жилищем сооружался открытый очаг (*пут корэ* — «котла место», в отличие от места домашнего огня — *най рат* или места костра, разведенного в лесу — *най корэ*). Он представлял собой четырехугольный сруб в один венец. Концы двух бревен, срезанных под углом, вставлялись в треугольный паз двух других, дополнительно сруб укреплялся парами воткнутых в землю кольев. В сруб засыпался песок, на вертикальные сошки с концами-рогатками помещалась перекладина с металлическими или деревянными крюками. Костровое место обносили изгородью, чтобы олени не подходили близко к огню. Иногда над открытым очагом или рядом с ним сооружали летнюю кухню. «Раньше кухня была такой же, как и дом, только без передней стены», т. е. она представляла собой бревенчатый трехстенный сруб с односкатной крышей. У открытой передней стороны свободные концы бревен врубались в пазы опорных столбов. Кровля — решетка из дранки, покрытая берестой и жердями. На внутренних стенах размещались полки для посуды. Подобные бревенчатые ограждения для открытого очага бытовали и у салымских хантов [Салымский край 2000: 151, 152]. Такое хозяйственное сооружение могло служить складом [Лукина и др. 1975: 147].

Тут же у жилища ставили глинобитную печь (*нянь кер*) для выпечки кислого хлеба. На Агане были распространены печи на четырех столбах-ножках и на бревен-



Зимняя избушка Р. Г. Казамкина

чатом срубе в один-два венца. Для установки первой в землю вбивали четыре столба 0,7–0,8 м высотой. По периметру их соединяли бревенчатой рамой, на которую укладывали крест на крест три–четыре доски или настил из жердей, а поверх них полотнища бересты. Чтобы предохранить днище печи от возгорания, насыпали толстый слой песка. К основанию крепили согнутые в дугу черемуховые или тальниковые прутья, образующие полукруглый каркас печи (1,0–1,2×0,6–0,7, высота без опор 0,7 м). К дугам тальниковым лыком или кедровым корнем привязывали продольные прутья, получая решетчатый каркас. Его полностью обмазывали глинным составом. Глину привозили с урманов, перекладывали в берестяную бочку и, налив немного воды, давали настояться, затем добавляли осоку или болотный мох. Сначала покрывали составом дно печи, затем стенки и потолок. Разводили огонь и просушивали обмазку, наносили новый слой до тех пор, пока толщина стенок не достигала 20 см. Такая печь не имела трубы. Для выхода дыма вверху или в задней стенке делали отверстие

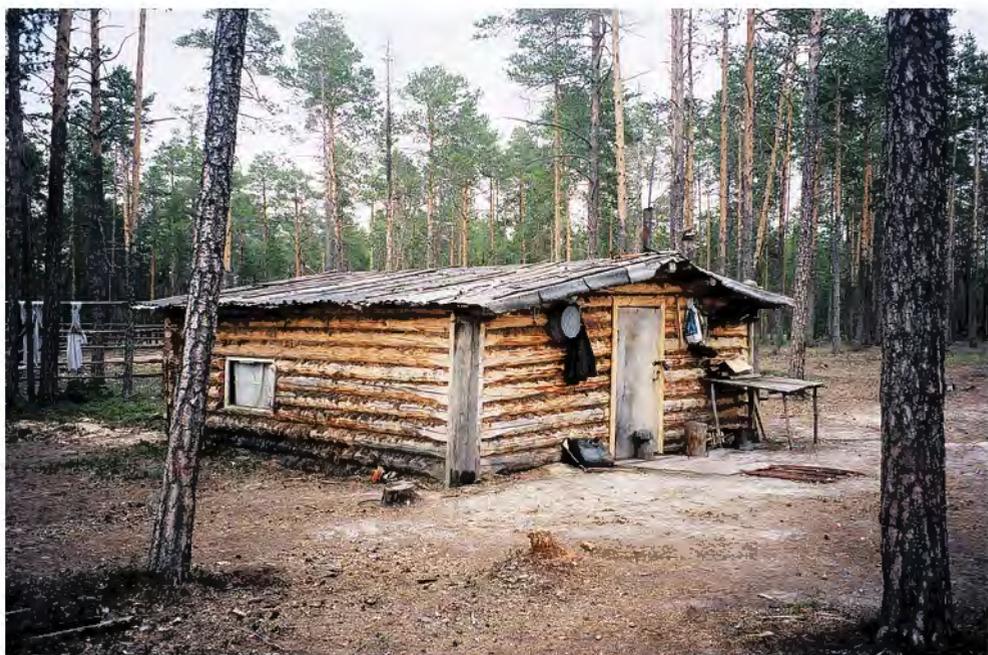
тие (цело), которое называли «спины дыра». Устье печи соответственно именовалось «рот-дыра». Для защиты от дождя и снега печь укрывали берестяными покрывками или брезентом. Когда выпекали хлеб, в первую очередь снимали с печи «верхнюю берестяную или брезентовую одежду», прочищали и протапливали хорошими дровами. После того как печь нагревалась, выгребали остатки углей и сажали хлеб, используя плоскую деревянную лопату с длинной ручкой. При этом цело закрывали заглушкой, а устье затворяли деревянной или металлической заслонкой. Раскаленная глина давала сильный и ровный жар. Остывала такая печь так же быстро, как и нагревалась. Чистили ее метлой из сосновых веток. Уличные печи обносили изгородью, иногда над ними устраивали небольшой навес. По свидетельству Р. П. Митусовой, в 20-х гг. прошлого столетия в остяцких юртах в низовьях Агана «русский хлеб умели печь в каждой юрте», хотя в верховьях это встречалось редко [1926а: 138].

Рядом с открытым очагом и хлебной печью находился дровяник (*юх носар*) — составленные конусом для просушки стволы деревьев. Неподалеку располагалось место, где мужчины мастерили лодки, нарты и деревянные ловушки. Воду для приготовления пищи носили из реки или «вырубленного в болоте колодца», к которым от юрт шла тропинка. На летних поселениях у реки ставили вешала для просушки сетей и пристань для лодок.

В прошлом ханты на стационарных поселениях строили «маленькие избушки», предназначенные для проживания женщин во время регул и родов. Однако уже в 1920-е гг. в низовьях реки женщины рожали в жилище у чувала, тогда как в верховьях традиция отселения рожениц из общего дома сохранялась [Митусова 1926в: 80, 81].

К специальным постройкам относился *амп қот* — «собачий дом». Как правило, на стойбище для собак отводилась огороженная изгородью площадка. Сам *амп қот* представлял собой вырытое в земле углубление, накрытое сверху досками, или сооружение типа навеса-шалаша для рыбы, только меньших размеров. Летом строения для собак покрывали сверху мхом, а зимой присыпали снегом. На современных стойбищах хантов можно встретить деревянные сараи-дровяники, гаражи для снегоходов, бани и туалеты.

На карте Тобольской губернии 1913 г., составленной А. А. Дуниным-Горкавичем, отмечены места расположения остяцких юрт, а в приложении к первому тому «Тобольского Севера» указано расстояние между ними по реке и по зимнику, а также приведены статистические сведения, позволяющие говорить о структуре поселений [1995. Т. I: 68; 1996. Т II: 70–79, приложение 1: 16] (табл. 4, 5).



Бревенчатый дом пазовой конструкции. Стойбище Т. Г. Айпина

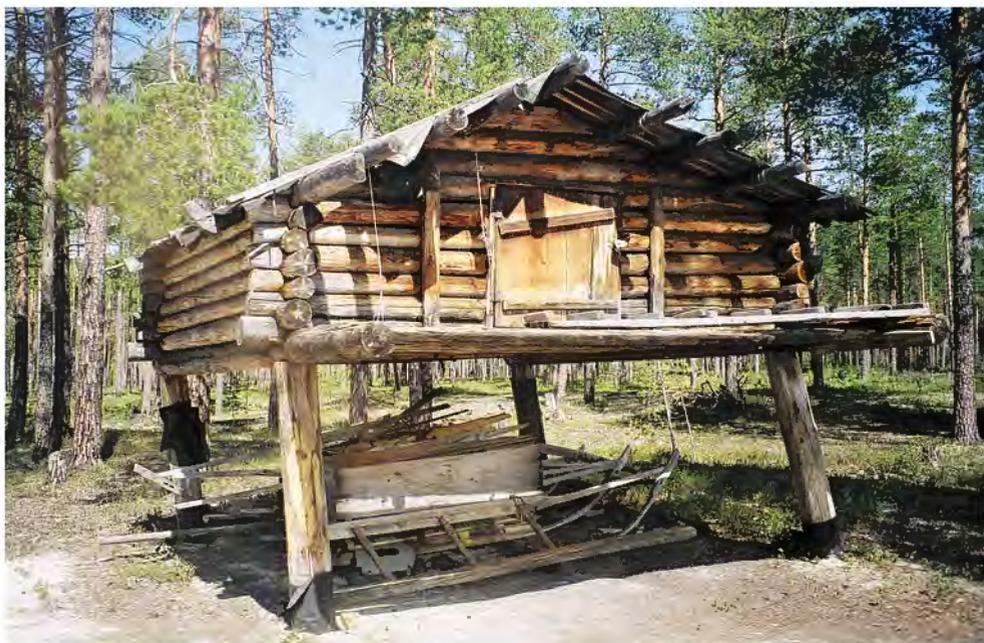


Задняя стена дома с прикладами для духов. Стойбище С.В. Василькова

Таблица 4

Расстояние по зимнему пути между населенными пунктами р. Агана

Название юрт	Расстояние, версты			
	Берег реки (правый / левый)	Между отдельными пунктами	От Сургута	От чума Ватиных
Сургут г.	—	—	—	352
Ермаковы ю. (на р. Тромъ-Югане)	—	71	71	281
Юмсановы ю. (на р. Тромъ-Югане)	—	20	91	261
Епаркины ю.	П	32	123	229
Наги-еганские ю.	П	9	132	220
Тигилинка (Могут-еганские)	П	11	143	209
Карамкины ю. (Пеу-пугол)	П	7	150	202
Варс-урей-пугол ю.	П	10	160	192
Вать-еганские ю.	П	6	166	186
Лейковы ю. (Рап-пугол)	П	17	183	169
Юккон-еган-пугол ю.	П	8	191	161
Сынк-урей-пугол ю.	П	16	207	145
Сардаковы ю. (Егур-Яхинские)	П	12	219	133
Вар-еганские	П	15	334	118
Вон-Ях-Рап-пугол ю.	П	20	254	98
Пуглон-еган-пугол	П	9	263	89
Чум самоедов Ватиных	П	89	352	—



Хозяйственный лабаз. Стойбище Тылчиных

Таблица 5

Статистические сведения о населяющих р. Аган осятках (по данным 1900 г.)

Название юрт	Число юрт	Число хозяйств	У них имеется			
			олений	собак	неводов	сетей
Юрты Левкины 1 и 2 Иван и Николай Леонтьевы Покачевы	2	3	11	6	4	12
Юрты Сидоркины (Егар-еганские)	1	2	2	2	2	2
Юрты Епаркины 1 (Сартам-урьевские) и 2 Павел Николаев Епаркин	2	2	100	1	3	8
Юрты Наги-еганские 1 и 2 Иван и Семен Осиповы Покачевы	2	2	15	5	2	—
Юрты Могут-еганские 1 (Тигилинка) и 2 (Интле) Иван и Семен Федоровы Покачевы	2	2	13	4	2	—
Юрты Могут-еганские 3 (Сум-урей-пугол)	2	4	23	6	3	2
Юрты Карамкины 1 (Пеу-пугол) и 2 Никита Осипов Тырлин	2	3	18	3	3	3
Варс-урей-пугол	1	2	10	3	2	2
Ват-еганские	2	5	16	3	2	3
Рап-пугол (Лейковы)	1	1	4	1	1	1
Юккон-еган-пугол	2	2	11	2	2	3
Пеу-пугол (Айпины)	1	4	15	6	3	1
Сынк-урей-пугол Иван Федоров Покачев	1	1	15	1	1	—
Сардаковы (Егур-Яхинские)	3	3	47	4	3	2
Сай-Мын-Рап-пугол (Вар-еганские или Поповы)	1	1	13	2	1	1
Мон-Куп-Рап-пугол Иван Афанасьев Казамкин	1	1	30	2	2	—
Вон-Ях-Рап-пугол 1 и 2 Александр Иванов Казамкин и Иван Казамкин	2	2	58	3	3	3
Пуглон-еган-пугол Василий Иванов Казамкин	1	1	27	3	1	2
Всего	29	41	428	57	40	45

В начале XX в. в бассейне р. Агана насчитывалось более 20 поселений с одной-тремя жилыми постройками (юртами). Все они располагались на правом берегу. По замечанию А. А. Дунина-Горкавича, зимой осятки проживали «в стороне от реки в бревенчатых юртах, расположенных в сосновых борах», а весну и лето проводили на реке «в особых бревенчатых юртах». На Агане же «все юрты сравнительно чисты», да и «весь аганский обиход считается лучшим» [1995. Т. 1: 68; 1996. Т II: 76, приложение 1: 16].



Олений сарай



Дымокур. Летнее стойбище С. А. Казамкина

Статистические сведения о населении бассейна р. Агана (названия юрт и фамилий в них проживающих остяков, численность населения, количество постоянных построек), собранные Р. П. Митусовой, позволяют сделать ряд дополнительных наблюдений относительно типов жилищ и хозяйственных построек у аганских хантов (табл. 6, 7).

Таблица 6
Характеристика поселений нижеаганских хантов

Название юрт	Количество построек
Ильи Кечимова юрты на р. Лагром (слияние рек Агана и Тромъегана)	1 юрта, окно, крыша тесовая. 1 лабаз
Мочаном-пугол. Левкины юрты. Покачевы	2 юрты, крыша тесовая, 1 окно, стол, стул. 1 лабаз
Яур-яун-пугол-Семенко. Юрты Тырлины	2 юрты, сени, одна крыша тесовая, 2 окна. 1 лабаз
Сарт-урей-пугол. Еремея Покачева юрты	1 юрта, нар нет, 1 окно. 2 лабаза
Нанк-яун-пугол. Покачевы	2 юрты, 3 окна. 2 лабаза
Маут-яун-пугол. Покачевы	5 юрт (1 юрта нежилая), 2 без окон, 2 с сенями, у 3-х тесовые крыши. 11 лабазов
Тумуры-пугол. Покачевы и Ивана Сопыча юрта	4 юрты, одна нежилая, 3 дощатые кухни-уотль, имеются сени, тесовые крыши, 2-3 окна. У Ивана Сопыча высокое крыльцо. 4 лабаза
Карымкины юрты. Тырлины	4 юрты, одна юрты с железной печкой и 5 окнами, крыша тесовая. 6 лабазов
Варсо-пугол. Тырлины	1 юрта, 2 окна. 2 лабаза

Зимние и летние дома хантов нижнего течения Агана представляли собой четырехугольные сосновые срубы, проконопаченные мхом, с тесовой крышей, чувалом и нарами. Весенние и зимние жилища большей частью не имели пола, окно располагалось в крыше и закрывалось льдиной. В летних домах устраивались боковые окна, застилался пол, имелась пристройка в виде сеней. Чумы встречались у немногих хозяев. На поселениях, как правило, располагалось несколько дощатых рубленных «в угол»

лабазов и трехстенная бревенчатая или берестяная кухня-навес. У нижеаганских хантов значительное число домов было покрыто тесом, число окон варьировалось от одного до трех. Среди хозяйственных построек преобладали лабазы и летние кухни. В качестве инноваций отмечены: наличие высокого крыльца у Ивана Сопыча, пяти окон и железной печи у Тырлиных, стола и стула у Покачевых [Митусова 1926а: 135, 136].

Таблица 7

Характеристика поселений верхнеаганских хантов

Название юрт	Количество построек
Ват-яун-пугол. Айпины	2 юрты, одна с крыльцом в 2 ступени и полом. 3 лабаза
Лейковы юрты. Ивана Лейкова	1 летние, 1 осенний мык-кат. 2 лабаза
Юхкон-яугн-пугол. Айпины	3 юрты (одна на другом берегу Агана), одна парт-кат с тесовой крышей. 4 лабаза
Пеу-пугол. Сидора Айпина юрта (одинокий)	1 юрта. 2 лабаза
Синко-пугол. Дмитрия Айпина юрта	1 юрта парт-кат.
Сартаковы юрты	2 юрты, живут в чумах. 4 лабаза
Рап-пугол. Прокопия Сартакова юрта	1 юрта на болоте в 3 верстах от Агана. 2 лабаза
Вар-яун-пугол (вымершие 2 года назад)	1 юрта. 2 лабаза
Мен-коноп-рэп-пугол (Великан-большое-брюхо). Петра Касымкина юрта.	1 юрта. 2 лабаза
Он-рях-рэп-пухол. Александра Касамкина юрты	2 юрты, два сына живут на болоте и не выезжают на Аган
Каван-яун-пугол. Касамкин	Нет данных
Ивана Касамкина юрты	Нет данных
Конджи-рап-пугол. Василий Касамкин	Нет данных

Для хантов верхнего течения Агана было характерно большее разнообразие типов жилищ, слабое влияние русской культуры. В качестве летних жилищ бытовал дощатый дом с одним–двумя окнами и часто без чувалов, весенне-летних — четырехугольный бревенчатый сруб часто без окон и пола, но с чувалом, или четырехугольный в основании крытый берестой чум. Зимними и осенними жилищами повсеместно, начиная с юрт Ват-Яунских, служили земляные дома или типичные самоедские чумы с круглым основанием [Митусова 1926а: 139].



Хозяйственный навес



Слобцы на глухаря
Стойбище Д. И. Айпина



Глинобитная печь



Открытый очаг с заслоном.
Стойбище Д. И. Айпина



Установка глинобитной печи на столбах.
Парк-музей с. Варьёгана



Дровяник, выполняющий роль сарая.
Стойбище С. В. Василькова



«Дом для собак» с изгородью.
Стойбище Д. И. Айпина

Чум на стойбище

Основным жилищем лесных ненцев р. Агана был чум (*мят*). По ненецким преданиям, он появился почти одновременно с человеком, и это недалеко от истины. Археологи утверждают, что легкие конические шалаши, напоминающие чум, были знакомы древним охотникам Сибири. Для оленеводов, постоянно движущихся в поисках хороших пастбищ, сложно придумать более простое и универсальное жилище.

Каркасом чума служили 30–40 длинных шестов поставленных конусом. На три опорных шеста (*халваң ну*), связанных вверху березовым прутком, поочередно на одинаковом расстоянии друг от друга укладывались остальные (*ну*). Нижние, заостренные концы шестов под углом 45° втыкались в землю или снег. Каждый шест ставился на определенное место и имел свое название. При установке шестов-опор намечали расположение входа — юг или юго-восток. Жилище с дверью на «солнечную сторону» предназначалось для живых людей, «на ночную» — для мертвых. Один из опорных шестов оказывался вторым или третьим относительно двух привходовых. От количества и длины шестов, ширины расстановки опор зависели размеры и соответственно вместительность жилища, а также его устойчивость на открытых пространствах. Пятиметровые шесты вытаскивались из тонкоствольной ели или сосны. Они имели овальную форму сечения и постепенно утолщались от концов к середине. Шесты служили несколько лет.

На остов чума натягивали покрышки из оленьих шкур (зимой) и бересты или брезента (летом). Вверху оставлялось отверстие для выхода дыма. Зимних покрышек было четыре: две внутренних (*мя'ша*) и две внешних (*тетя*). Для изготовления одной покрышки требовалось 15–20 оленьих шкур. В качестве внутренних использовались старые, вытертые меховые покрышки или грубое сукно. Покрышки для летнего чума изготавливались из вываренной бересты (*чет*), сшитой в длинные трехслойные полосы и полотнища. Вход зимнего чума прикрывался краем мехового покрытия, летнего — закрепленной на деревянном крюке навесной берестяной дверью (*нёши*) или концом брезентового полотнища.

Чум обладает рядом уникальных свойств. Коническая форма придает жилищу исключительную устойчивость: воздушные потоки, огибая конус, прижимают его к земле по всему периметру, поэтому при сильных ветрах чум никогда не перевернется и не рассыплется. С его крутой и гладкой поверхности легко скатывается снег, поэтому, не снимая покрышек, его можно очистить, легко постучав специальной колотушкой. Форма конуса способствует оптимальному распределению температур внутри жилища

и быстрой тяге дыма. В момент разведения огня дым занимает все пространство чума равномерно, спустя несколько минут подогретые потоки воздуха устремляются вверх. Но поднимаются они не по вертикали, а по наклонной, вдоль стенок чума. Достигнув высоты роста человека, дым повисает и удерживается до тех пор, пока горит очаг. Он служит своеобразной «пробкой», не позволяющей проникать с улицы холодному воздуху. Отлично сохраняют тепло и двойные меховые покрывки, создающие эффект термоса. Мех внутреннего слоя обычно подстригают, чтобы ворс не обмерзал. Летние берестяные покрывки хорошо пропускают воздух и не намокают во время дождя, поэтому чум хранит тепло зимой и прохладу летом [см.: Гарин 1991: 29–30].

Всякий раз чум ставили на новом месте. На разборку и сборку его уходило чуть более получаса. Прежде всего мужчины выбирали и расчищали площадку. Зимой старались найти закрытое от ветра пространство, летом, наоборот, открытое и хорошо продуваемое. Вырубали две сосны, стволы которых укладывали параллельно от предполагаемого дверного проема к задней стене. В центре поперек длинных стволов размещали два коротких, ограничивающих очажное пространство. Далее устройством чума занимались женщины. Место разведения огня закрывали железным листом (*туңлю*). По обе стороны от очага укладывали по 5–6 тонких жердей и доски пола (*датта*). «Если у очага по одной доске с каждой стороны, то это чум бедняка, по три — середняка, по семь — богача». Остальное пространство (лежанка) застилалось сосновыми ветками. Сверху ветки покрывались плетеными из тонких стволов березы ковриками (*тятт*). На следующем этапе устанавливались опорные шесты и вертикальный *шест-шимсы* (или *чэ'н*) напротив входа, затем в строгом порядке все прочие. К привходовым шестам и *шимсы* приблизительно на высоте человеческого роста крепилась надочажная конструкция в виде двух расходящихся горизонтальных жердей. Поперек их укладывали железный стержень с длинным крюком. С помощью отверстий на верхнем конце крюка регулировалась высота расположения котла или чайника над огнем. В отличие от тундровых соплеменников *шест-шимсы* с приспособлением для подвешивания котлов аганские ненцы сооружали только в зимнем чуме. После того как остов чума был готов, на него натягивали покрывки: специальными шестами их поднимали вверх, растягивали и привязывали веревками у оснований шестов. Подол покрывок чума приваливали снегом или дерном, чтобы снизу не проникал ветер. Далее разводился огонь, вносились постели (*пайна*) и прочий домашний скарб. Коврики из прутьев покрывались зимними оленьими шкурами, в изголовье лежанки укладывали свернутую одежду, спальные шубы-покрывала, одеяла и подушки.

Семантическая характеристика традиционного самодийского жилища и структуры поселения дана А. В. Головнёвым [1995: 206–219], мы лишь вкратце коснемся этой



Берестяной чум. Парк-музей с. Варьёгана

темы, опираясь на материалы по р. Агану. Внутреннее пространство чума организовывалось относительно расположения очага — *туң ва'ав* — «лежанки для огня». Небо и землю связывал считавшийся священным шест-*шимсы*. У ненцев он олицетворял духа очага. В домашнем очаге обитала хозяйка огня — *Туң-ката* (Огонь-бабушка). Она, как и хантыйская *Най-ими*, обеспечивала благополучие семьи и охраняла жилище. Взамен богиня требовала уважительного отношения к своей особе (не бросать мусор, содержать в чистоте костровое место, не резать ножом и не тыкать острыми предметами) и подношения даров (кусочки пищи и ткани). Огонь предсказывал ближайшее будущее: «вылетит уголек» — к гостям, «свистнет, будто у бабушки живот лопнул» — к болезни.

За очагом и священным шестом находилось сакральное пространство *шиң*. Вместе с дымовым отверстием оно принадлежало к священному пространству чума. Здесь хранились домашние святыни и некоторые мужские вещи (мужской пояс с медвежьими клыками). Женщинам запрещалось обходить очаг, заходить за *шимсы* и прикасаться к священным предметам. По обе стороны от *шиң* у задней стены чума располагались *шиңяны шетя*. Эти места предназначались для хранения вещей: справа мужских (инструменты, боеприпасы, связки ножей), слева общесемейных (посуда, продукты).

На правой половине чума размещалась лежанка (*ва'ав*), левая оставалась свободной (*пелычи*). Каждый член семьи в зависимости от возраста и социального статуса занимал определенное спальное место. Глава семьи, его жена и младшие дети располагались в центре напротив основных шестов. Неженатые сыновья размещались ближе к переднему углу, а незамужние дочери — к двери. Ближнее от середины к священному пространству место — самое почетное, предназначенное для уважаемых людей и стариков. Если семья была большой, то другие брачные пары, например женатые сыновья и братья, проживали на левой половине чума. Гостей размещали, придерживаясь той же схемы: мужчины — от середины к священной стороне, женщины — от середины к входу. В зависимости от положения гостя его укладывали ближе или дальше от края. Пологи, сшитые из ткани, делили внутреннее пространство жилища на отдельные «спальные комнаты» и защищали от гнуса. Вход в чум назывался *нё*. Привходо-вая часть чума (*шетя*) считалась женской. Тут обрабатывали шкуры и шили одежду, хранили свой скарб (сумку для рукоделия, одежду и личные вещи) хозяйка и взрослые дочери. Здесь же подвешивалась детская люлька. С левой стороны сушились дрова для очага.

У ненцев существует представление о вертикальном делении внутреннего пространства жилища. Верхняя часть чума с дымовым отверстием («дыхание жилища») была сакральной. Дымовое отверстие являлось выходом в верхний (небесный) мир. Граница жилого пространства маркировалась «макушкой сидящей женщины или по-

лога». Доски пола и подочажное пространство относились к нижнему (подземному) миру, вход в него прикрывал очажный лист. Считалось, что через дымовое отверстие духи и шаман во время камланий могли подняться в поднебесье, а через отверстие под очажным листом спуститься в преисподнюю. Женщина, в отличие от мужчины, чтобы не «пересекать» верхнего сакрального пространства, не могла вставать в полный рост, постоянно находилась в положении согнувшись, сидя или лежа. Она сушила свои кисы и одежды на полу у огня, в отличие от мужских вещей, развешиваемых на шестах. По представлениям ненцев, охраняла дом и семью *Тяң-ката* (Земли-бабушка). «Она ездит постоянно в женском мешке, а в чуме в женском углу сидит. Всякий раз как рождается ребенок, ей подарок приносят. Мальчик рождается, шьется мужская одежда, девочка — женская. Сколько детей в семье, столько и одежд-приношений. Если ребенок умирал, шаман снимал с *Тяң-ката* одежду».

Самоедское стационарное поселение-стойбище (*ңисы*) и временная стоянка (*тёты*) организовывались по общему принципу. В центре находился чум или несколько чумов. За ними стояли священные нарты (*кахэң кан* и *нялудмана мета*). По кругу размещались многочисленные нарты с запасами и одеждой. На летних стоянках, где оставались ежегодно, ненцы строили хозяйственные лабазы (*чин*) и навесы (*налан*), сооружали дымокуры, открытые очаги для приготовления пищи (*тетялмя*), вешала для сушки рыбы. Б. Н. Городков отмечал, что кочующие на правых притоках р. Агана и в верховьях Пура самоеды ставили «амбары на ножках, архитектура которых заимствована у остяков» [1924: 15]. В последнее время у малооленных ненцев появились и олени сараи (*ты'мят*). В отдалении от стойбища устраивалось кладбище. Пастбища и охотничьи угодья составляли хозяйственно-освоенную территорию. Границы их были хорошо известны соседям.

Около стойбища, по представлениям аганских ненцев, обитали злые духи *вэн вей-су-то* — «тот, который собаку дразнит» и *чахи'ңамы* — «некто (тот, который)». Первые представлялись в виде существ, у которых верхняя часть туловища человеческая, а нижняя — собачья. Вторые не имели определенного облика и формы. Особенно духи активизировались с наступлением темноты. *Чахи'ңамы* садились у развилки дорог, ожидая шума на стойбище. Несоблюдение тишины после захода солнца грозило обитателям бедой: пришедшие на шум духи могли поймать и утащить нарушителей покоя. Нельзя было с наступлением темноты заносить с улицы вещи или меховую одежду, вместе с ними могли попасть в жилище человека и *чахи'ңамы* [Сподина 1991: 98–100].

Последнее пристанище

Последнее пристанище человека — кладбище, где, по представлениям обских угров, после смерти обитала одна из четырех (у женщины) или пяти (у мужчины) душ. О наступлении смерти судили по остановке дыхания — уходу души-*дил*. Умер человек или нет, проверяли, поднося ко рту и носу птичье перышко или заячью шкурку.

Погребальный обряд аганских хантов включал ряд растянутых во времени и пространстве ритуалов. Прежде всего необходимо было собрать умершего «в дорогу», соблюдая все меры предосторожности, дабы предотвратить возможность «ухода чьей-либо души в потусторонний мир вслед за душой усопшего родственника». Приготовление к похоронам возлагалось на дальних родственников или соседей. Покойника не мыли, а сразу укладывали на оленью шкуру-постель и облачали в добротные, но не новые, одежды. На мужчину надевали рубаху, малицу, кисы, на женщину — платье, зимнюю шубу-*сақ*, кисы, пояс-*вурэп*. Платок мужчинам и женщинам завязывали так, чтобы лицо было закрыто. По-видимому, он исполнял роль ритуальной маски-покрывала. Все личные вещи покойного протыкали, надрезали или разрывали. Бусы, бисер, пуговицы, кольца и прочие украшения с рук и одежды снимали. Считалось, что человека, взявшего без разрешения чью-то вещь, после смерти «через дырку в бисере протаскивать будут». С женского пояса отрезали крючок и клали его отдельно. Если умирала старая, уже не носившая *вурэп* женщина, то крючок отрезали, сам пояс разрывали на куски и выбрасывали. Много вещей в могилу класть нельзя, «покойнику будет тяжело».

По словам хантов, «на Агане хоронили быстро». Если солнце не село, то усопшего заворачивали в оленью шкуру и, привязав в четырех-пяти местах (голова, плечи, живот, ноги) к сосновой жерди-шесту, выносили из помещения. На его спальное место клали точильный брусок. Если солнце уже зашло, его оставляли в помещении. Похороны устраивали сразу, если не ждали приезда родственников. Совершить обряд погребения полагалось не позже, чем на четвертые (женщина) или пятые (мужчина) сутки после смерти. Дни считали, срезая со специальной бирки нанесенные углем отметки. В это время близким родственниками запрещалось расчесывать волосы, ходить босиком, громко разговаривать, петь и рассказывать сказки, пользоваться острыми предметами (рубить, сверлить, пилить, точить, шить), по одному выходить на улицу в темное время суток. Пока покойный оставался непогребенным, в доме обязательно горел огонь, и кто-либо из родственников постоянно следил за ним.

На кладбище покойного везли на лодке (летом) или нарте (зимой). Перед тем как двинуться в путь или прибыв на место, гадали. Два человека удерживали покойного на



Парное захоронение. Кладбище пос. Агана

весу, один из них постукивал по палке топором и спрашивал: «Кого с собой берешь?», «Что положить в могилу?». После каждого вопроса жердь приподнимали, если покойный «отрывался легко» — ответ положительный, «тяжело» — отрицательный.

В старые времена у каждого рода-фамилии были отдельные кладбища (*йимэң нухэл* — «священные юрты»), поселковые погосты — явление позднее. «Бывает, человек умирает, и его хоронят там, где он жил, а не на родовом кладбище; но покойники все равно возвращаются на свое место». Хантыйские погосты устраивались на высоких местах неподалеку от зимнего стойбища. Река или ручей были естественной преградой между миром мертвых и миром живых. Захоронения кровных родственников, как правило, располагались рядами или группами, локализуясь у одного поминального костра: «каждый *ий пэкат* в своей стороне хоронит».

Как только приходили на кладбище, разжигали огонь. «Если дома покойника чаем не напоили, ставили столик и вместе с ним трапезничали». Затем мужчины делали ящик-гроб (*атэм юх* — «плохое дерево»). Ни в лодках, ни в колодах на Агане не хоронили. В ящик вместе с телом усопшего укладывали его личные вещи: топор, нож, лук и стрелы, котел. Однако острые предметы (ножницы, сверла) старались не класть. Считалось, что «ни в коем случае нельзя покойника отправлять без котла и топора⁵». У головы ставили чашку с пищей. В могилу запрещалось класть шкурки выдры и соболя,

а также ложку-черпак («покойник всю семью с собой заберет»), гребень⁶ («родственников зачешет») и точильный камень⁷ («на том свете не встретишься»). На крышке гроба углем рисовали изображения светил, произнося: «Вот твоё солнце и луна». Затем, обмахивая веткой шиповника покойника и ящик, «освобождали душу и выгоняли злых духов». В последний раз усопшего спрашивали: «Где земля? Где небо?». Если ответа не следовало, то ящик с покойным опускали в могилу и закапывали. Могильная яма копалась неглубокой, в нее клали две поперечные слепи, на которые ставили ящик. Покойного не оплакивали, потому что «слезы в берестяной короб скапливаются», и когда «покойный за ягодами соберется, ему тяжело нести будет».

Надмогильные сооружения выполнялись в виде «домиков» (*охуты кот* — «верхний дом»), отчего хантыйские кладбища напоминают поселения-юрты, но только для покойных. «Если верхнего дома сразу не ставили, поперек могилы клали четыре-пять прутьев». Однако поставить его полагалось в том же году, то есть до прилета или отлета птиц. Остатки дерева от гроба и надмогильного сооружения, а также разрушенную жердь, на которой несли покойного, сжигали. Все наблюдаемые нами надмогильные конструкции были выполнены из теса и имели один-три венца, хотя, по словам информаторов, их должно быть четыре-пять. Доски пологой двускатной крыши заходили одна на другую. Иногда надмогильное сооружение ставили на слепи. В переднем фасаде вырезали оконце в виде маленького квадратного или прямоугольного отверстия, предназначенного для выхода души во время поминальных трапез. Перед ним ставили низкий столик или «полку», с левой стороны от него — крест. Кресты были невысокими, разнообразными по конфигурации, обычно с одной или двумя перекладинами. Концы нередко оформлялись в виде округлых или эллипсовидных утолщений, что при-

⁵ Котел и топор — самые важные вещи не только в хозяйстве, но и в общении с духами. По представлениям хантов, котел — это божество, не только потому, что в нем варили жертвенную пищу. Он связывал бога, жертву и человека. Покидая дом, хозяин оставлял напротив входа медный (*нут*) или чугунный (*кав лут*) котел. Его можно было не оставлять, если в жилище была икона (*Торэм вэнч* — «лицо бога *Торума*») в металлическом окладе. «Главнее котла — только топор». При обращении к *лункам* держатся за шейку топора. На медвежьем празднике во время исполнения священных песен поющий кладет под ногу топор. Когда покойника в ящик-гроб опускают, держатся за лезвие топора. При необходимости можно было взять с кладбища хороший котел или топор, а прохуdivшийся или старый оставить.

⁶ Гребни (*кунцип*) делали из мамонтовой, лосиной или оленьей кости. На «живот» (*кун*) гребня наносили узоры. Хранили в коробке для женского рукоделия. Гребней могли быть один-два на всю семью (женский — короткий с длинными зубьями, мужской — длинный с короткими). Передавать гребень другому человеку положено на тыльной стороне ладони. Гребень, как ложку-черпак и собаку, не давали в придачу, «иначе девка из семьи с собой все вычешет и сгребет».

⁷ Точильный камень (хант. *пай, листап*, ненец. *шитя*) и кресало (хант. *пай кав*) мужчины носили на поясе в специальном мешочке. Ни мужчинам, ни женщинам не разрешалось их перешагивать. Передавать другому человеку нужно было на тыльной стороне ладони со словами: «Я тебя через камень вижу». Если традиция нарушалась, то «на том свете эти люди не могли преодолеть каменной горы». Брусок нельзя было дарить, но позволялось украть.

давало кресту антропоморфный облик. Могилы располагались «окнами к реке» (в отличие от покойных живому человеку не следовало ложиться головой к водоему или по течению — «водой могло утащить»).

В «домик» складывали личные вещи, не вошедшие в гроб. На крышу его клали лыжи, рядом оставляли перевернутые лодку или нарты. Собаку вместе с хозяином хоронили только в том случае, «если она сильно тосковала». На ближайшем дереве у могилы охотника-медвежатника делали зарубки, отмечая количество добытых им медведей. После смерти они становились слугами удачливого промысловика: «на этом свете медведь хозяин, на том — человек». Часто встречались парные захоронения. Из новшеств на современных кладбищах отмечают: покраска надмогильных сооружений, покрытие крыши толем, обнесение могил деревянными и металлическими оградами, использование фотографий, венков и искусственных цветов.

Умерших новорожденных закапывали в лесу под корнями деревьев или валежиной. Беззубых, «еще не имевших души», младенцев погребали «отдельно, чуть в стороне от общего кладбища». Более взрослых детей хоронили рядом с кем-нибудь из родственников. В изголовье детских могил ставили птичку-«кукушку» на кресте. По одной версии, «кукушку делали, так как на этом свете она своих детей бросает, а на том свете чужих нянчит». По другой версии, «кукушка охраняет душу ребенка», «когда она



Хантыйская могила.
Родовое кладбище Айпиных



Хантыйская могила с крестом
и лодкой-обласом.
Кладбище с. Варьёгана



Зарубки на сосне, свидетельствующие о числе добытых охотником медведях.
Кладбище пос. Агана

кукует, ребенок не плачет». Считалось, что в преисподней ребенка встречают умершие сородичи, «поэтому на могилке разводили костер, пили чай, и просили, чтобы родственники за ребенком присмотрели».

У аганских хантов существовали отдельные кладбища для людей, умерших не своей смертью (утонувших, замерзших, задранных зверем, самоубийц). Например, на родовом кладбище Казамкиных недалеко от старого летнего поселения поставлены две детские могилки с кукушками на крестах и пять могил «водою прибранных (утонувших) людей». «Обычно утопленников хоронили там, где нашли тело, на общее кладбище не возили, но одно время сразу несколько человек утонуло, вот и похоронили всех вместе». Если тело утонувшего не найдено, то и могилу не делали, вещи уносили в лес и оставляли у подножия дерева, как любые старые вещи.

Первый поминальный обряд проводили на кладбище: к женщине ходили через четыре, к мужчине — через пять ночей. Самый старший из мужчин «открывал ворота», оставляя на тропинке две сосновые палочки. Разводили огонь. Обходя могилы родственников против солнца, стучали по надгробиям, открывали окна-двери и приглашали к совместной трапезе. У могилы покойного душили оленя: «в старые времена мясо жертвенного животного не ели, потом стали съедать половину, а другую половину покойнику оставлять». Кости и черепа вместе с упряжью оставляли рядом с могилкой. При возвращении домой все

участники церемонии «очищались, перешагивая через уголек или костер». Тот же старик, призывая души живых родственников вернуться, «затворял ворота», перекрывая тропинку перекрещенными палочками. Перед заходом солнца, «когда душа покойного уходила», из дома выносили скопившийся за эти дни мусор. Палочку-бирку, на которой отмечали прошедшие со дня смерти дни, сжигали и «гасили огонь покойного» со словами: «твой огонь тебе, а я свой забираю». При желании «огонь покойного могли хранить до месяца, но, если он сам гас, заново не зажигали». Последующие посещения покойного родственника устраивали через месяц и год.

Считалось, что одна из душ умершего вселялась в родившегося в этом роде-фамилии младенца. Обычно приехавший в гости пожилой человек, спрашивал: «Кто родился?». Ему сообщали имя кого-то из умерших стариков. Если прибывший не приходился близким родственником, он мог сказать, что «ребенок его женой (мужем) будет». Полагали, что новорожденный проживет столько же долгих и счастливых лет, сколько прожил старик. В то же время существовало поверье, что каждый взрослый человек должен иметь 4–5 жен-мужей (крестников). Шаманами и стариками каждому родившемуся младенцу определялся дух-прокровитель. Душа ребенка могла находиться под опекой верховных божеств (*Сорни-қон-ики, Пуҳас-аңки*) или местных духов (*Оҳән-ими, Касәм-ими*).

Визуально различить хантыйское и ненецкое кладбище достаточно просто. Для последних характерны наземные захоронения, как объясняют сами ненцы, «мы хороним наверху, под землю не кладем». В отличие от ярко выраженных различий в способах захоронения, набор инвентаря и отдельные ритуалы погребального обряда аганских хантов и ненцев сходны. Хоронили ненцы сразу, как только человек умирал и обрывалась его душа-дыхание *шетю* [Сподина 2001: 76]), или на другой день, если солнце уже клонилось к вечеру. По словам ненцев, «покойного быстро в дорогу собирают». Убедившись в кончине человека, его одевали в летнюю или зимнюю одежду в зависимости от времени года (мужчин — в спальную шубу-покрывало). Если человека похоронили летом, то его меховую одежду, после того как приходили на зимнее стойбище, относили в лес и оставляли на дереве. Женщинам из рода Айваседа с момента рождения



Детское захоронение с «птицей-сна» на кресте. Родовое кладбище Казамкиных

шилась особая шуба из шкурки выдры. Ее хранили всю жизнь, не носили. Когда женщина умирала, ее одевали в выдровую шубу. Все облачение «метили» — протыкали дыры на носках кисов и в карманах, «чтобы покойный в них ничего не унес». Лицо «закрывали тряпкой» (платок или рубашка). Перед отправкой «чай перед покойным ставили». Выносили, открыв «западный вход», т. е. отогнув покрытие чума напротив входа. Усопшего привязывали в трех местах к жерди и несли на погост. Все пояса, подвязки и веревки завязывались против солнца — «узлом покойника».

Ненецкие кладбища располагались на высоких местах или на берегу реки. Это были одиночные могилы или небольшие некрополи, где захоронены близкие родственники. На кладбище разводили ритуальный огонь. Там же, «чтобы на стойбище стружки не осталось», делали прямоугольный ящик-гроб из расколотых вдоль бревен или теса. Имеются свидетельства, что прежде гроб выдалбливали из цельного ствола лиственницы. Перед положением тела в гроб гадали: «приподнимали привязанного к жерди покойного, один человек держал жилу, сильно натянув ее, другой давил ножом». Жила быстро разрывалась — покойный подавал знак согласия, тянулась — отрицания. «Поднимающий» спрашивал, не нанес ли кто-то из остающихся в этом мире родственников обиды усопшему, и просил, чтобы он зла не держал. Мужчину помещали в гроб лицом вниз, женщину — вверх. Веревку, которой был связан усопший, его личные инструменты (лук или ружье, топор, нож, швейные принадлежности) и вещи (половину полога, постель, котел, чашку, ложку, табакерку, трубку), как и одежду, «помечали» (портили, делая надрезы или протыкая дыры) и только затем клали в гроб. Ненцы полагали, что «в доме из вещей умершего ничего нельзя оставлять» и «не должно быть пустого места в гробу». Запрещалось «давать» умершему спички («огонь должен в семье остаться»), точильный камень, звериные шкурки и вещи живых людей. Жердь разрубали и сжигали, иначе «палка еще покойника попросит». Б. Х. Айваседа рассказывал: «На похороны для проводов души усопшего раньше приглашали шамана. Он, очистив бубен над огнем, бил в него. Все, кто был на кладбище, стучали по разным предметам. Громкие звуки указывали шаману дорогу назад. Когда ворожей возвращался обратно, из его рта шла пена. У этого ритуала была своя песня. Последний слепой старик, что покойников провожал, умер, и уже никто не соглашается выполнять этот обряд. Боятся, если человек не терпит отправлять души умерших, может сам не вернуться».

Ящик с покойным, ориентированный на северную сторону или по течению реки, ставили на два-три бревна-слоги и закрывали плоской или чуть покатой крышей. Несколько отступив от углов с продольных сторон, устанавливали четыре столба (1,0–1,5 м) и «связывали в замок» перекладинами. Сверху вдоль ящика-гроба клали большое бревно так, чтобы его конец лежал на пне. Ящик и бревно металлической цепью привя-



Ненецкая могила у с. Варьёгана



Остатки жертвоприношения оленя

зывали «к обрубленным деревьям с уходящими корнями» или сухой лесине. Считалось, что медведь такую могилу не мог разрушить. У могилы кололи оленя и пили чай. В старые времена забивали упряжку из трех-четырех оленей, сейчас — одного. Вместе с нартами и упряжью оленьи туши оставляли на кладбище, так как «покойный должен ехать на этой упряжке». Сломанную и перевернутую нарту с развернутыми на север или северо-запад носами ставили рядом с могилой. Собаку прокалывали палкой в сердце и клали рядом. Беззубых младенцев хоронили отдельно — завертывали в бересту и привязывали на лесину. Для умерших детей выдалбливали колоду и сверху придавливали бревном.

Уходя с кладбища, старики «закрывали дорогу»: на ту сторону, где солнце садится, «сухую палочку» ставили, приговаривая «туда, твоя дорога», на противоположную — «живую» со словами «наша дорога сюда». Считалось, что душа-*тидм*, при жизни обитающая «рядом» или «живущая параллельно с человеком», после его кончины следует в могилу. Хотя у ненцев не было родовых кладбищ, они полагали, что души «одного огня людей» (семья) и «одной земли разновидности людей» (род) после смерти живут вместе. Женщин, принадлежащих к «другому огню» (семье и роду мужа), хоронили неподалеку от мужа или детей, чтобы «их души могли ходить друг к другу в гости». В ненецкой среде прижилось хантыйское выражение *ий пакэт яхэт* со значением «люди одного рода, похороненные на одном кладбище». В то же время ненецкие могилы располагались в нескольких десятках метров друг от друга, «чтобы одна душа не мешала другой». По истечении определенного времени душа-*тидм* вселялась в новорожденного ребенка этого рода. Вместе с душой, как и в угорской традиции, младенец получал имя покойного [Сподина 2001: 62, 72–76].

Земля, где обитают покойники, понималась как «чужая». Вокруг могилы «рубил топором землю», а покидая кладбище, очищались, переходя через огонь-дым от подожженной шкурки выдры. Поминки не устраивали, так как «души умерших старались лишней раз не беспокоить», «если мимо места, где похоронен родной человек, проезжаешь, можно чай попить». Отсутствие обычая посещать могилы родственников ненцы объясняют тем, что покойник (*куняң каймы* — «ушедший в никуда») «не там и не тут, а через год уже совсем далеко». Правда, в последнее время, особенно в поселках, поминать умерших стали чаще. Раз в полгода посещали последнего из умерших, выступавшего посредником между душами предков и живыми родственниками. Рядом с могилами запрещалось рубить деревья, собирать ягоду.

С места, где умер человек, ненцы немедленно переезжали. На пороге выставляли топор или другой острый предмет, чтобы душа покойного не могла вернуться к живым людям. Если кто-то умирал в избушке, то ее бросали.

Замыкая священный круг

В среднем течении Агана находятся главные капища аганских хантов — гора Эвэт рап и святилище хозяйки реки *Охэн-ими*. На священной горе-возвышенности и подле нее обитают многочисленные духи. Их земли тянутся по обоим берегам реки от Йимэн ури оң (Святой старицы устье) до ручья Нёх-явэн. Здесь запрещено рыбачить, охотиться, рубить деревья и собирать ягоды — это вотчины духов.

На левом берегу напротив впадения ручья Нёх в Аган, носящем название Эвэт адэм палэк сэй (На противоположной стороне от священной горы песок), без нужды останавливаться нельзя. На Йимэн сойем находятся уголья *Сойем-ики* (Святой протоки старика), или *Вонт-кутэп-ики* (Лесной середины старика). Капище его представляет собой поляну с несколькими деревьями, на ветвях которых развешены ткани-приклады, а у их подножий оставлены многочисленные котлы-ведра. Посещали «дом *Сойем-ики*» только мужчины, женщинам «ступать» на священный берег запрещалось. Старики говорили, что «у *Сойем-ики* ответственность большая — он защищает души людей». Неспроста могущественного старца величали *Йилес-кой*, *йилес-пит-ики* (Души-защищает, души-дает старик). В дар ему приносили отрезки темной ткани и медные котлы, которые в настоящее время заменяют ведрами.

Правый берег Агана считался «святым», начиная от возвышенности Лолна рап (Лягушечий яр) — места, где в давние времена богиня *Охэн-ими* в образе лягушки, повернувшись на спину, скатилась из болота к реке и разрушила железокаменную плотину. Чуть в стороне от подножья горы в ложбине находится место поклонения *Котл-порэк-ики* (Ели-корня-старик). Он, в отличие от *Сойем-ики*, «напускает болезни и забирает людские души после смерти». Называть его напрямую *Пэхтэ-ики* (Черный-старик) нельзя. В дар ему под клем огромной ели оставляют черную ткань. Со святилища *Котл-порэк-ики* брали изображения его помощников — вырезанных из корня березы змею (*куль-хильто-қо*) и «косатую змею» (*сав-той-воеҳ*).

Яр и сосновый бор считались местом обитания *Эвэт-ики*, которому «по реке Аган подчинялись и ханты, и ненцы». Грозный покровитель аганских обитателей был прозван *Данэт-кор-виттен-эвэт-ики* — «Семижертвенным стариком», так как в приступах гнева требовал «в жертву семь быков-оленей». В «сказочные времена» он постоянно воевал с тромъеганским богатырем *Сот-нель-дэктэ-эвэт-ики* (Сто стрел выпускающим стариком). Наряду с *Охэн-ими* аганский *Эвэт-ики* входил в Верховный пантеон сургутских хантов.



Вид с реки на гору-святилище Эвэт рап

Возвышенности-святилища, подобные Эвэт рап, у восточных хантов считались «домами обитающих духов». Их нередко называли *қот-мәх* (дом-земля) [см.: Балалаева 1999: 146, 147], а также «эвутскими», или «шаманскими» горами. В песне-легенде сургутских хантов о Мужчине Глухариной горы рассказывается о том, что после кровопролитных войн небесные боги-богатыри собирались на Барсовой горе (возле Сургута), чтобы назвать «воды-земли», которые им предопределено охранять. Бог *Торэм* одну ногу на острове озера Нум-то поставил, другую — на Шаман-горе у юрт Ермаковых на Тромъегане, поэтому озеро и гора носят его божественное имя. Богатыри разбрелись, «на каждую воду-землю свои имена-звуки положили-зажили». На Глухариной горе старший брат остался. *Эвэт-ики* на тромъеганские земли пошел и стал хранителем Небесной реки, Священной реки. А северного народа царь, Золотой царь-мужчина, Зверей раздающий мужчина, Рыбу раздающий мужчина, Юганский бог, Казымская и Аганская богини ушли в те места, куда *Торэм* предназначил [Барсова гора 2002: 81–83].

На р. Тромъегане известно две священных горы Эвэт рап: возвышенность у пос. Юбилейного и возвышенность у бывших юрт Ермаковых. По легенде, два брата *Сорни-қон-ики* и *Эвэт-ики* у высокой горы в низовьях реки остановились. *Сорни-қон-ики* в верховья Тромъегана улетел, а *Эвэт-ики* пошел вниз по течению на обласке.

У Юбилейного его поджидали черти-великаны, нежелавшие, чтобы он стал над ними хозяином. Реку перегородили, чтобы *Эвэт-ики* не проехал. Стали бороться. Силы неравные. *Эвэт-ики* весь израненный превратился в *ай сар вой* (маленькую гагару) и полетел к богу *Торэму*. Когда взлетал, ему ноги отрубили, поэтому у гагары ноги красные. Гора у пос. Юбилейного и развилка реки считаются местом поклонения *Эвэт-ики*. Проезжая мимо них, в воду бросали дары — ткани и монеты. На Шаман-горе у юрт Ермаковых собирались ежегодно по мелкому снегу ханты с верховьев и низовьев реки, приезжали сюда и с Агана. В угоду хозяину горы *Сот-нель-дыктэ-эвэт-ики* мужчины устраивали состязания: стреляли в священную сосну из луков, попавшего в самую середину дерева ожидала удача. «Священные стрелы» (обмотанные тканью) оставляли под сосной и кедром. На Большом Югане «жили» *Эвэт-ими* и *Эвэт-ики* — жена и сын *Явэн-ики* (Юганского Старика). Они «сидели в одном лабазе». На своей вотчине, называемой Эвэт, сын мог охотиться и «вешать стрелы» на пять священных деревьев. Ниже устья Малого Югана находилась еще одна Эвутская гора, где устраивали большие жертвоприношения большеюганские и малоюганские ханты.

Эвутские горы — один из традиционных вариантов капищ обских угров, служивших местом общения людей с верховными божествами, для которых, как правило, не изготавливали скульптурных вместилищ-идолов. Передней стеной «дома духов» и своего рода «иконостасом» выступала расположенная на чистом месте группа высоких деревьев — берез и сосен, которые «связывали землю и небо». Стоя у подножия священного дерева, начинали молитву словами: «Встану перед деревом, удлиняющим жизнь моих маленьких сыновей, удлиняющим жизнь моих маленьких дочерей...». Священные деревья «поднимали» дары-приклады (ткани, шкуры жертвенных животных) к небу. Из рукотворных строений на капище находились «бескровной жертвы стол» (*пори пэсан*), предназначенный для раскладывания подношений духам, и «кровавой жертвы плаха-бревно» (*йир юх навэл*). На некотором расстоянии от них, ближе «к входу на святилище» располагалась площадка для разведения жертвенного костра (*Тухэт-аңки корэ*).

Во время больших жертвоприношений на горе Эвэт рап к трапезе обязательно приглашались *Торэм-ики*, его младший сын *Сорни-қон-ики* и прародительница *Саңки-пухэс-ими*. Кроме божественной триады созывались местные божества — покровители Агана *Эвэт-ики*, *Охэн-ими* и *Вонт-ики*. К обязательной церемонии относилось разведение священного огня и одаривание *Тухэт-аңки* (Огня-матери). Здесь же время от времени проводился обряд поклонения *Мэх-аңки* (Земле-матери), о чем свидетельствуют многочисленные закопанные в землю медные котлы.

По ручью Нёх и озеру Лунк нёх дор (Ручья духов озеро), из которого он берет начало, располагались святые места самой *Охэн-ими*. Ее святилище чаще называют



Молитва



Священные березы с дарами для духов



Очищение даров-прикладов над огнем.
Дмитрий Иванович Айпин

просто *Қот-ими* (Домом-женщины). Центральное место на нем занимает священный амбарчик. В нем хранится изображение богини — деревянная антропоморфная фигура, обернутая многочисленными одеждами-тканями. Вместе с *Охэн-ими* «жили» ее муж *Вонт-ики* (Урманый старик), *Торэм-пах* (Божий сын), а также *Воқтэнэ* или *Лолна* (голова лягушки), здесь же хранились их атрибуты и дары.

По конструкции священный амбарчик *Охэн-ими* подобен обычному лабазу на четырех ножках-сваях. По свидетельству аганских хантов, только один раз для аганской богини ставили «на двух ножках дом» (по отношению к культовому сооружению нельзя использовать слово *лопас*). Культовый амбарчик представляет собой сруб в семь венцов с двускатной крышей. Вместо бересты для его покрытия использован брезент. По традиции в амбарчике отсутствуют двери, вход прикрывает лоскут брезента. У стены напротив входа поставлена широкая полка, на которой «сидят» духи. Поднимаются в лабаз с помощью обычной лестницы-бревна. На деревьях (березах и соснах) около «дома» *Охэн-ими* развешены богатые приклады — отрезки ткани и шкуры оленей. Напротив входа в амбарчик стоит стол для даров-подношений и лежит жертвенное бревно. Под столом оставлена деревянная чаша с длинной ручкой для окуривания. На некотором расстоянии от стола располагался костер. Аналогичным образом организовывался «дом»-святилище любого божества. В подобных амбарчиках, по рассказам стариков, хранились изображения принадлежавших Казамкиным *Охэн-ави* и *Пур-орхен-явэн-ими* и почитаемая Сардаковыми *Явэр-явэн-ими*.

За божествами и капищем ухаживал избираемый стариками или шаманами человек — хозяин духов (*дуңк қо*). Тем, кто живет выше по течению реки от святилища, «держатъ духов запрещалось». В разное время хранителями главных аганских святынь были Айпины и Лейковы. К нынешнему хозяину духов, Дмитрию Ивановичу Айпину, они перешли, когда ему было всего 14–15 лет, так как «он постоянно жил в лесу, а мальчики Лейковы, которым они могли достаться, были еще маленькими; не могли их держать жившие в то время в поселке Спиридон и Тихон Айпины». По желанию к местным духам можно обращаться (приехать) в любое время. Хозяину святилищ принадлежало право сбора людей на общественные праздники (*пори*) и жертвоприношения (*йир пори*). В старые времена о предстоящих сборах на святилище оповещали, посылая в расположенные вверх и вниз по реке юрты человека со стрелами или деревянной биркой с 7–14 или 21 метками-зарубками (*йир қол юх* — «священного слова дерево»), обозначавшими день проведения жертвоприношения.

В церемонии поклонения могущественным богам на горе-святилище Эвэт рап и на капище *Охэн-ими* принимали участие не только мужчины, но и женщины. Последним категорически запрещалось посещение культовых мест в периоды регул. Соблюдая обычай избегания, женщины, находясь на святилище или проезжая мимо него,



Священные стрелы



Фигурка духа-божества



Ящик с домашними духами



Культовые изображения соболя, лягушек, змей и оленя

закрывали лицо от духов. Во время праздника они размещались отдельно от мужчин, не пересекая пространство за жертвенным костром. Впервые приехавший на капище молодой человек или гость, ступая на священную землю, бросал под ноги семь монет. Старики подсказывали молодым, как себя вести. Представителю чужого рода-фамилии на святилище запрещались любые действия, лишь по просьбе хозяев, положив на землю монету, можно было нарубить дров или принести воды.

По приезде на капище разводили огонь и выставляли привезенное угощение — хлеб, рыбу, вино. Хозяин культового места окуривал дымящейся чагой священный амбарчик и доставал духов. Мужчины выстраивались в шеренгу с дарами (отрезами ткани, платками). Хозяин молитвой призывал и приглашал к угощению богов — выкрикивал имя духа, брал дар и клал его на стол. На одном конце стола размещались светлые ткани, предназначенные для верхних духов *Торэм*, *Торэм-пах*, *Саңки-пүхэс-аңки*, *Эвэт-ики*, *Охэн-ими*, на другом — темные для бога преисподней *Пэхтэ-ики* и *Чёрас-най*, отдельно — красные для хозяйки-огня *Тухэт-аңки*. В качестве даров кроме тканей привозили одежды (халаты, шапки) и украшения, монеты и изделия из металла. Однако излюбленной жертвой богов была кровь. Считалось, что запах и вкус крови привлекают духов к жертвоприношению, предоставляя шанс добиться божественного расположения и участия. Регулярность и размер жертвы, вид и масть животного зависели от конкретных обстоятельств. Обычным считалось приношение в дар нечетного числа (1, 3 или 7). Жертвенным животным могли выступать олень, лошадь, корова. В случае крайней нужды, при отсутствии животного или средств на его приобретение, было уместным «пообещать» богу подарок или временно обойтись его заместителем, например вырезанным из дерева или бересты оленем. При первой возможности изображение заменялось реальной жертвой.

Обряд заклания жертвенного животного независимо от ранга культового места проводился одинаково. Предназначенных для жертвоприношения животных выводили на площадку перед священными деревьями или амбарчиком. Приклады-ткани накидывали на шею жертвы. Выбранный из числа прибывших мужчина оглушал жертвенное животное ударом обуха топора в лоб и колот ножом в сердце. Над святилищем раздавался всеобщий призыв-возглас: «Во-оо-о!» Считалось хорошей приметой, если жертва падала на правый бок. Хозяин святилища произносил приветствие-молитву: «Спускайтесь, духи, сюда, со всех сторон земли собирайтесь! Присаживайтесь к нашему столу!.. Принесите нам удачу в промысле, сберегите нас и наших детей от болезней!» После этого все присутствующие трижды кланялись и поворачивались посолонь. Животных свежевали, кровь собирали в сосуд. Хозяин кропил жертвенной кровью культовые сооружения, угощал духов — мазал изображения кровью и жиром.



Священная ель — место поклонения *Қотд-парэк-ики* (Черному старику).
Святылище Эвэг рап



Закопанные котлы в дар *Мәх-ими* (Земле-матери).
Святылище Казамкиных на р. Пуралньёгане

Мясо относили женщинам, которые варили его в большом котле. Затем устраивали трапезу: мужчины — за столом, женщины — около костра. После трапезы молодые парни по указанию стариков вывешивали предназначенные для духов верхнего мира шкуры жертвенных животных с головой и копытами и прикладывали на деревья. Духам нижнего мира кровь жертвенного животного выливали на землю, шкура оставлялась под деревом или закапывалась. Угощение богине огня бросали в костер. Остатки пиршества (прежде всего мясо) делились между всеми участниками церемонии. Семейные пары брали со святилища небольшие деревянные или металлические изваяния духов (чаще один из зооморфных обликов духа-божества) или лоскуты ткани, которые хранили в качестве домашних святынь.

Обязательным считалось жертвоприношение духам в случае замены изображения божества новым (раз в семь лет). Поводом к замене могла послужить смерть старика из рода. Если умирал кто-либо из молодых членов рода, то изображение не меняли, но святилище не посещали в течение года. Как правило, вырезать духа-душка должен был приглашенный мужчина из чужого рода (*моц қо* — «гость», «чужой»). Обычно старики спрашивали у духов, может ли названный человек выполнить эту миссию. Когда претендент был выбран, собирались несколько мужчин и отправлялись «в священную рощу, где можно брать дерево (березу, лиственницу или кедр) для изготовления идола». Из ствола дерева с солнечной стороны вырубали кусок, делая предварительно сверху и снизу зарубку по размеру изображения. Если дерево откалывалось с одного удара, то «близкого горя не ожидалось». В выруб клали монеты. Скол заворачивали в ткань или платок и везли на святилище. Здесь приглашенный мужчина вырезал изображение. Как только оно было готово, начинался диалог между хозяевами и гостем-мастером:



Лопатка для окуривания



Личина на дереве

- Я ехал по реке и нашел вещь, посмотрите,
может быть, ваша?
— Я потерял эту вещь. Не продашь ее мне?
Я ничего не добываю, зверя нет, рыбы нет.
— Я нашел, покупай. За цену в ... [назначает цену].
— Ой, у меня таких денег нет...

Дальше начинался торг. За изготовление изображения духа платили деньгами. Расплатившись, облачали *луңка* в новые одежды. Старое изображение заворачивали в ткань и оставляли под корнем дерева. В тот же день ставили новый лабаз. Обязательно наблюдали, приживутся ли на новом месте духи.

Прежде амбарчик *Охэн-ими* находился в устье ручья Нёх-явэн, а теперь — в его вершине. Обычно «у духов спрашивали, куда они хотят переселиться». По рассказам, «дом-амбарчик *Охэн-ими* начали переносить все выше и выше по ручью Нёх еще со времени прихода красных (установления советской власти — Е. П.)». По обоим берегам ручья сохранились старые разрушенные лабазы. Амбарчик, в котором сейчас обитает *Охэн-ими*, был поставлен в 1999 г. В его строительстве принимали участие Айпины, Лейковы, Покачевы, Тылчины, Казамкины. Бревна заготавливали заранее, а во время общего сбора лабаз собрали и подняли на ножки. За озером, из которого вытекает ручей Нёх, сейчас стоят новоаганские геологи из «Аганнефтегазгеологии», поэтому «аганской богине дальше идти некуда».

Полный ритуал на святилище Эвэт рап включал посещение и жертвоприношения на местах обитания *Сойем-ики*, *Эвэт-ики*, *Қотд-порэк-ики*, *Мәх-пүхәс-аңқи* и *Охэн-ими*. Кроме того, напротив Йимэн-сойем мужчины устраивали жертвоприношение *Чёрас-най-аңқи* — с призывными криками «Ого-оо-оо!» в воду опускали отрез красной ткани. Завершалась церемония на старице Луңк нёх ури оң (Духов ручья старицы устье), где «сходились все местные боги». На святилище против солнца нельзя поворачиваться, поэтому возвращались участники большого жертвоприношения той же дорогой, по которой приехали. По словам хозяина духов Дмитрия Ивановича Айпина, таким образом «замыкался священный круг».

С большим сожалением говорит Борис Халлович Айваседа, что общего капища на р. Агане, где бы собирались все ненцы, не существовало. Однако в старое время святилища (*кай тяха*) имел каждый ненецкий род. У Иуси, например на р. Ампуте было несколько священных возвышенностей. Как правило, на таких местах не ставили ни лабаза, ни настила. Основные обряды проводились на вершине горы у группы священных деревьев. «Прибыв на *кай тяха*, разводили огонь. Выставляли угощение *Туң-ката* (Огня бабушке) и *Кавшаң ва'ку* (Черному старику). Пока Черный старик чай пил, а женщины еду готовили, мужчины на гору поднимались. Созывали всех *кахэ*. Сначала



Жертвоприношение *Чёрас-най* (Огню-океану)

своего духа приглашают, затем тех, кто выше его, следовало и аганскую богиню-лягушку (*Чамты-кахэ*) пригласить. Оленей колот, кланяются и поворачиваются трижды посолонь. Ткани на деревья вешают: Черному старику на сторону захода солнцу, всем остальным — на солнечную».

Минлей дедушка, *но*,
 Туда-сюда (ко мне оглянись), *нэ*.
 Большого-Тям-вершины-дедушка
 Туда-сюда (ко мне оглянись), *нэ*.
 Нума-мать-бабушка-моя, *нэ*.
 Туда-сюда (ко мне оглянись), *нэ*.
Нума-отец-дедушка-мой, *нэ*,
 Туда-сюда (ко мне оглянись), *нэ*.
 Подмерзлотный — дедушка, *Чамты-кахэ*, *нэ*
 Этот-туда (ко мне) оглянись.
Щихилче 'эй — дедушка мой, *нэ* [Песни 2003: 69].

Многообразие традиций домостроения, сходство архитектурно-строительных особенностей жилища и его отдельных элементов у аганских хантов и соседних этнических групп (восточных хантов) и народов (селькупов) обусловлено, с одной стороны, высокой степенью адаптации к окружающей среде, с другой, историей формирования групп. К

наиболее древним из сохранившихся типов жилищ на р. Агане относятся каркасные четырехугольные постройки усеченно-пирамидальной формы с углубленным центром. Близкие аналоги им известны на Средней Оби с эпохи камня. В далекое прошлое уходят корнями отдельные конструктивные детали жилищ: появление земляных нар и коридорообразного входа археологи относят к Средневековью, глинобитного чувала в привходовой части помещения — к XIV–XVI вв. [см.: Чемякин, Карачаров 2002: 63, 64]. Срубные постройки представлены двумя основными типами: бревенчатые с рубкой «в угол» и дощатые, брусчатые и бревенчатые с рубкой «в паз». Обе традиции были заимствованы в XVII–XIX вв., но если первая явно привнесена русскими, то вторая «пришла» на Аган вместе с ее носителями — представителями хантыйских фамилий Айпин и Лейков, сохранение ее мотивировано соционормативными и мифологическими установками. Чум, известный в бассейне р. Агана, по крайней мере, с раннего железного века, был заимствован обскими уграми у самодийцев. Традиции домостроения и организация жизненного пространства определялись экохозяйственными, социальными и мифоритуальными факторами. На микроуровне это проявлялось в четкой структуре поселений и жилищ, относительно устойчивых конструктивных деталях, на макроуровне — в системе расселения, сезонных перемещениях, многообразии жилого и поселенческого комплексов. Пространство, освоенное таежным человеком, состояло не только из нескольких сезонных стойбищ, включавших жилище с хозяйственными постройками, но и расположенного неподалеку святилища и кладбища.

Рельеф Среднеобской низменности представляет собой обширные болота, узкие речные долины и междуречья. Доминирующий характер сравнительно редко встречающихся возвышенностей обуславливал их сакрализацию. Практически все высокие места одухотворялись и имели мифоритуальное значение. Расположенные на возвышенностях капища, как правило, представляли собой комплекс природно-ландшафтных элементов, нередко дополненный культовыми постройками. Нередко капища располагались на археологических памятниках и объектах. Являясь частью природного ландшафта, священные места очерчивались мифологическими преданиями и маркировались топонимами. Самые крупные из сохранившихся в среднем течении Агана святилищ — возвышенность Эвэт рап и капище Қот-ими. Духи-хозяева этих мест богатырь *Эвэт-ики* и хозяйка реки *Охэн-или* включены в мифоритуальное пространство сургутских хантов. Священные места как значимые культурные символы фиксируют этническую идентичность, однако тесные контакты двух этносов, в течение длительного времени проживающих в бассейне Агана, выразилось в почитании ненцами угорских божеств и совместном участии в ритуальных действиях и жертвоприношениях, в отдельных случаях ненцы выступали сохозяевами хантыйских святилищ.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Адаптация коренных жителей к быстро изменяющимся экологическим и социальным условиям сочетается со стремлением к сохранению самобытной культуры. В старые времена передача ценностей происходила непосредственно в культурной среде, опираясь на опыт поколений и устные традиции. По словам аганских ненцев, «старики раньше часто сказки рассказывали, соберутся несколько дедов, каждому из них надо по три истории (ухо—лоб—ухо) поведать, иначе голова будет болеть. Вот они всю ночь и вещали, пока детишки не заснут, а сказки длинные, за один вечер не расскажешь, назавтра продолжают». Сегодня трансляция традиций затруднена ввиду фрагментарности сохранения культуры хантов и ненцев р. Агана и постепенного ухода ее настоящих носителей.

С началом колонизации Западной Сибири туземное население оказалось включенными в политико-экономическую систему Российского государства. Исследователи отмечают, что фактор русского воздействия выражался не только в проведении ясачной политики, складывании торговых отношений, внедрении новых хозяйственных технологий, но и в миграционно-демографических и эколого-экономических сдвигах. Отправными моментами хозяйственно-культурных изменений в Среднем Приобье XVII — начала XX в. стали товаризация пушной охоты и рыболовства, развитие транспортного оленеводства [Головнёв 1993: 29–38, 63–68, 100–102, 132–138]. Анализ систем природопользования и жизнеобеспечения показывает, что нарушения экобаланса в аганской тайге были вызваны прежде всего сокращением численности отдельных видов животных в результате перепромысла (бобра, соболя и дикого оленя), что толкало ясачное население к выработке новых стратегий хозяйственно-культурной адаптации. Развитие внешних и внутренних торгово-обменных связей таежного угорского населения привело к углублению специализации хозяйств за счет возросшей кооперации и расширения осваиваемой территории. Этим процессам во многом способствовало развитие транспортного оленеводства. Часть хозяйств была сориентирована на увеличение продуктивности отдельных отраслей хозяйства на ограниченной территории. У таежных самоедов, в меньшей степени связанных торгово-обменными отношениями, сохранялся высокий уровень натуральности хозяйства. Удаленность от русских городов и полукочевой образ жизни обитателей Агана, ориентированный на традиционные виды деятельности и исключающий постоянные внешние контакты, обеспечили сохранность традиций. В Сургутском ведомстве, по согласованию с коренными жителями края и купцами, были устроены две ярмарки. Первая приходилась на начало июня и проводилась в Юганском погосте, вторая — в середине того же месяца в городе Сургуте. Характеризуя экономику Сургутского края в XIX–XX вв., А. А. Дунин-Горкавич отмечал, что на упадок хозяйства коренного

населения существенное влияние оказали лесные пожары, приведшие к ухудшению промысловых угодий и исчезновению соболя и оленя, несовершенство рыболовных орудий, эксплуатация населения торговцами (дороговизна товаров, долговая кабала), злоупотребления и бесконтрольность деятельности волостной администрации. Обособленность проживания и отсутствие кабаков выше Сургута позволяли, по его мнению, сохранять здоровый физический облик аборигенов. В то же время удаленность территорий негативно сказывалась на обеспечении совершенными средствами передвижения и орудиями рыболовства, предоставлении выгодных условий сбыта продукции промыслов и снижении цен на необходимые товары, контроле за представителями местной администрации [1996. Т. II: 48–70].

Значительные последствия для коренного населения Севера имели социалистические преобразования 1920–1960-х гг. — кооперация и коллективизация, принудительный перевод на оседлость и укрупнение поселков, разрушение институтов самоуправления, организация школ-интернатов. В результате советского строительства изменился хозяйственный уклад аборигенов (ведущие отрасли подверглись модификации и были включены в систему государственного производства), разрушению подверглись традиционные системы природопользования и расселения, значительная часть коренных жителей оказалась оторванной от исконной среды обитания, а насаждение новой идеологии сопровождалось вынужденным забвением этнической культуры [см., например: Северная Сосьва 1992: 39–48; Касум-Ёх 1993: 64–78, 96–102]. Не останавливаясь подробно на общих последствиях этих процессов, отметим некоторые моменты, характерные для данной территории. Например, совместное обучение в интернатах хантов и ненцев р. Агана привело не только к утрате родного языка, но и к увеличению числа смешанных браков. В прежние времена «ханты редко отдавали девушек замуж за ненцев и наоборот», так как первые считали, что «очень тяжело постоянно ходить с оленями», а вторые полагали, что «очень трудно соблюдать многочисленные хантыйские обряды и запреты». В советское время межэтнические браки стали обычным явлением. Многие старые жители считают, что «ханты и ненцы стали друг на друге жениться только со времени появления интернатов». Довольно часты стали случаи проживания зятьев-ненцев (*кот вун* — «домашний зять») в хантыйских семьях. В этой ситуации зять «начинал жить по хантыйским обычаям и постепенно осваивал хантыйский язык». В случаях выхода хантыйки замуж за ненца также наблюдалось хантыйское влияние: «одежду женщины шили, поэтому их мужья ходили уже в хантыйском наряде», «некоторые хантыйские женщины закрывали лицо от старших родственников мужа, хотя этого по ненецкой традиции и не требовалось». Несмотря на то что в таких семьях «отцы

разговаривали на ненецком языке, их дети понимали хантыйскую речь». Благодаря постоянным брачно-родственным связям аганских хантов и ненцев, взаимовлияние двух этносов углублялось, что способствовало формированию общего мифоритуального пространства. Ненцы не просто стали посещать хантыйские святилища, но в отдельных случаях оказывались их сохозяевами. В верховьях Вагъёгана есть святое место Вач явэн кот мэх (Узкого югана земляной дом). Хозяевами его были ханты Тылчины. Обычно на капище приезжали ханты и ненцы среднего и верхнего течения Агана, а также ханты с Тромъегана. Когда в роде Тылчиных «умерли все представители старшего поколения, и осталась только молодежь, на святилище начали хозяйничать старики Айваседа». На общеаганской горе-святилище Эвэт рап еще недавно «шаманил» У. И. Айваседа, приходившийся родственником по матери нынешнему хозяину капища Д. И. Айпину: «шаман был сильный, с закрытыми глазами пел и танцевал вокруг жертвенных оленей».

В эпоху социалистического строительства происходило целенаправленное разрушение духовных традиций и памятников коренного населения Сибири, уничтожались не только культовые объекты, физически истреблялись служители культа (шаманы, хранители священных мест). Первый удар по язычеству был нанесен еще в период массового обращения в христианскую веру сибирских туземцев (XVIII в.), когда «огню и мечу» предавались их капища и «шайтаны». Однако в целом христианизация на проживающих вдалеке от православных центров хантов и ненцев р. Агана не оказала заметного воздействия. Ближайшие православные храмы находились в Сургуте, Юганском погосте и с. Ларьякском. Можно сказать, что аганское население испытывало влияние православия опосредованно, через своих обских соплеменников. Верховные божества угорского пантеона *Торэм-ики*, *Саңки-пухэс-аңки* и *Сорни-қон-ики* аганских хантов стали ассоциироваться с христианскими Богом-отцом, Богородицей и Христом, а среди домашних святынь появились православные иконы, но местные боги и их святилища оказались недосыгаемыми для ревнивых миссионеров и священников. Заметный подрыв языческих устоев жителей Агана произошел во второй половине 1930-х, когда после Казымского восстания многие из хантыйских и ненецких шаманов были репрессированы. Ныне своих шаманов на Агане не осталось. «Три года назад приглашали тромъеганского Дмитрия Кечимова, но он умер, сейчас хозяин святилища Эвэт рап Дмитрий Иванович Айпин сам с бубном на капище духов призывает, хотя у него нет особого шаманского дара». Тем не менее духовные традиции живут: как свидетельствуют местные жители, «счастливые люди до сих пор видят, как на рассвете или на закате дня мчится по небу на коне бог *Сорни-қон-ики*. Он облетает Землю кругом за мгновения пока слышны раскаты грома. Он весь как в огне золотом горит. Только он и может помочь хантам и ненцам выжить».

Форсированное освоение природных ресурсов Западной Сибири в середине XX столетия вызвало глобальное разрушение традиционных культур. В 1950-е гг. в Нижневартовском районе, как и в других регионах Ханты-Мансийского автономного округа — Югры, начались лесозаготовительные работы, что обернулось сокращением этнической территории. Однако самым сильным ударом по природопользованию и жизнеобеспечению коренного населения стало нефтегазовое освоение края, которое сопровождалось не только прямым отчуждением земель, но и масштабными экологическими изменениями. В 1961 г. вблизи современного Нижневартовска геологи обнаружили первую нефть, а уже в 1968 г. народное хозяйство получило из недр района более миллиона тонн нефти. Открытое в 1964 г. самое большое в Западной Сибири и одно из крупнейших в мире Самотлорское нефтеконденсатное месторождение стало базовым для развития топливно-энергетического комплекса Ханты-Мансийского региона. С середины 1960-х гг. начался быстрый рост населения Нижневартовского района за счет приезжающих специалистов. На фоне глобальных демографических изменений имела место интенсивная урбанизация — небольшие рабочие поселки быстро выросли в города. Статус города получили Нижневартовск (1972 г.), Мегион (1980 г.), Радужный и Лангепас (1985 г.), Покачи (1992). Сотни дорог связали населенные пункты с районным центром. Сегодня на территории Нижневартовского района известно 129 нефтяных и газовых месторождений, они занимают около 20% земель. Промышленная разработка и пробная эксплуатация ведется на 92 месторождениях силами 29 нефтегазодобывающих предприятий. С начала разработки месторождений в районе добыто более двух миллиардов тонн «черного золота», таким образом, здесь добывается каждая пятая тонна российской нефти [Состояние 2000: 19, 21, 46–48].

Столь стремительное развитие нефтегазового комплекса и градостроительства привели к необратимым экологическим последствиям, вызвали серьезные демографические и этнокультурные изменения, под прямой угрозой оказалась не только возможность сохранения традиционного образа жизни хантов и лесных ненцев Нижневартовского района, но и вероятность их этнического выживания. В распоряжение ресурсодобывающих ведомств попали тысячи гектаров угодий, ввиду чего естественная основа традиционного хозяйства была практически полностью разрушена. Главная техногенная нагрузка легла на западную часть региона (бассейн р. Агана и устье р. Ваха). Именно здесь сложились наиболее мощные «очаги нефтяной цивилизации» Югры, оказывающие максимальные негативные техногенные и антропогенные воздействия на таежную экосистему. Добыча нефти и газа в Нижневартовском регионе характеризуется высокой степенью природоемкости, что определяется в пер-

вую очередь уровнем потребления ресурсов. В силу особенностей территориального расположения слабая устойчивость к внешним воздействиям и низкая способность к восстановлению привели к быстрой деградации экосистем. Менее чем за 20 лет экстенсивного промышленного освоения поголовье дикого оленя уменьшилось в три раза. Были уничтожены тысячи гектаров оленьих пастбищ. Из-за хищнического истребления резко сократилось количество пушного зверя, дичи и рыбы [Экология 1997: 152–155; Состояние 2000: 19, 21, 46–48]. В зоне активных нефтегазовых разработок оказывались сооружаемые на «высоких местах» святилища и другие культовые памятники.

Ныне в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского округа — Югры, занимающем площадь 117,3 кв. км, проживает 33 тыс. человек, из них чуть более 2 тыс. составляют представители коренных народов Севера. Интенсивное промышленное развитие края и активное вмешательство государства в хозяйственную деятельность и жизненный уклад таежных жителей привели к резкому снижению их уровня жизни. Государственная стратегия оказания безвозмездной помощи малым народам Севера имела во многом обратный результат — разрушение традиционного образа жизни и утрату способности адаптироваться к изменяющимся социально-экономическим обстоятельствам. Среди коренных жителей Севера распространилось пьянство, которое в силу физиологических особенностей быстро превратилось в хроническую форму алкоголизма. С разрушением государственных хозяйственных учреждений советского периода и переходом к рыночным отношениям сложное экономическое положение коренных северян только усугубилось. Политика «компромисса» между нефтяниками и аборигенами свелась к компенсационным мерам по снабжению продуктами и промтоварами, строительству жилья в обмен на «разрешение» промышленной эксплуатации угодий. Она еще больше усилила зависимость местного населения от недропользователей [см.: Мартынова, Пивнева 2001]. Стали обыденными браки коренных жителей Агана с представителями других национальностей. Старики с иронией отмечают появление ненцев Купландеевых, Беловых, Бутусовых, Дудниковых, Комаровых, Петрусенко, Иванчук, Рогушиных, Карымовых, Михалевич, Мирон, хантов Васильковых, Антоновых, Рябцевых, Беккер, Плиторак, Галевых, Щукелеевых. Число браков с представителями других национальностей непрерывно возрастает, обеспечивая высокие темпы деэтнизации аганских хантов и ненцев.

Вместе с тем следует отметить, что фрагментарно сохранившаяся традиционная культура коренных обитателей Агана проявляет удивительную жизнестойкость, при этом основная часть населения сохраняет убежденность в приоритете своей этнокультуры. Обычно при выявлении характерных черт культуры соседних терри-

ториальных групп и народов отмечаются различия «по языку» и «одежде». Часто эти отличия мотивируются удобством, бóльшим умением или просто «красотой». По словам аганцев, тромъеганские ханты «сильно растягивают слова», «кисы шьют такие узкие, что в них ходить неудобно», «платья настолько обильно расшивают бисером, что их носить тяжело». Нередко отличия имеют сакральную подоплеку. На Агане ханты сворачивали кукол из ткани, выполняя «лицо» в виде сердечка, а оленей делали из клювов водоплавающей птицы. Деревянных игрушек-оленей с ветвистыми рогами, как на Вахе, не вырезали, «иначе свои олени погибнут». Различия в культуре хантов и ненцев рисуются еще более яркими, так как имеют хозяйственно-рациональные аргументы и мотивы. Например, основное отличие хантйской шубы-сақа от ненецкой состояло в том, что ханты выполняли ее верх из сукна, а подкладку из шкурок лебедя или гагары, ненцы полностью шили зимнюю одежду из оленьих шкур. Ханты богаче, чем ненцы, орнаментировали изделия из бересты и меха. Расхождения в специфике культур наблюдаются и в деталях, которые при разрушении традиционного образа жизни зафиксировать становится все сложнее. Аганские ханты крепят нож к поясу справа так, чтобы рукоятка его была направлена назад. Ненцы подвешивают его на цепочках рукояткой вперед со стороны активной руки. У хантов топор имеет уплощенное топориче, у ненцев рукоять длинная, прямая, а у лезвия отсечены углы, «чтобы при каслании не повредить вещи». Для каслания же более приспособлены и ненецкие детские люльки: «они более плоские, их можно поставить вдоль нарты»; по мнению ненцев, «хантйские люльки непрактичны, так как имеют фиксированную спинку, из-за чего в них наметает снег». Рациональностью и адаптацией к изменяемым условиям могут быть обоснованы некоторые недавние взаимовлияния. В частности, появление на ненецких стойбищах лабазов и оленьих сараев. В то же время влияние нередко сводилось к веянию моды, а сегодня — воздействию рекламы. «У ножен аганских хантов имеется два отверстия для крепления ремешками к поясу, у тромъеганских — три, так как их ножны тяжелы из-за обилия металлических накладок и костяных бляшек. Аганская молодежь одно время тоже украшением ножен и поясов увлекалась». Ненки в отличие от хантыек не носили платков, в волосы вплетали ложные косы, украшенные металлическими подвесками. Дополняющие ненецкий костюм головные повязки с ложными косами появились на Агане только в 1940-х гг., «их привезли из Халясовей, что там модно, то и здесь». Сегодня среди рекомендаций местных жителей об использовании рекламируемых товаров можно услышать совет разогреть снегоход «Буран» с помощью фена для укладки волос или использовать современные средства женской гигиены для чистки ствола ружья, а впитывающие влагу прокладки — вместо обычных травяных стелек для кисов.

Подводя итоги, следует признать, что без серьезной многокомпонентной программы по возрождению культуры коренных жителей Нижневартовского района Ханты-Мансийского автономного округа — Югры ситуация навряд ли изменится в лучшую сторону. Эта программа должна быть построена с учетом специфики и локальных особенностей территориального этнического сообщества аганских хантов и ненцев. И прежде всего она должна поддержать наметившиеся тенденции по адаптации традиционных культур к современным условиям. В 1992 г. на основании постановления губернатора Ханты-Мансийского автономного округа «О механизме внедрения положения о статусе родовых угодий» коренному населению Нижневартовского района было выделено 132 родовых угодья на площади 3 миллионов гектаров земли. В 2002 г. родовых угодий насчитывалось 135, из них 12 — на территории Аганского и 23 — Варьёганского муниципальных образований [Атлас 2003: 49]. Постоянно традиционный образ жизни (разведение оленей и проживание на стойбищах) ведут только несколько хозяйств, остальные время от времени промышляют на своих угодьях. Однако стремление возвращения к исконному жизненному укладу среди хантов и лесных ненцев бассейна р. Агана растет, и хотя институт родовых угодий не может решить проблемы поддержания этнической самобытности, по крайней мере, он позволяет сохранить традиционные отрасли хозяйства и формы природопользования, а также отдельные элементы материальной и духовной культуры.

Важнейшим фактором сохранения культур и самобытности этнического самосознания коренного населения Агана остается существование культовых памятников (святилищ, памятных мест, единичных культовых объектов и сооружений, кладбищ). Если тяга к ведению традиционного хозяйства и, соответственно, проживанию на традиционных поселениях прослеживается у отдельных семей, то желание возрождения святилищ поддерживается всеми местными жителями (хантами, ненцами и даже русскими старожилами). Ежегодное посещение главных капищ р. Агана — возвышенности Эвэт рап и капища богини *Охэн-ими*, в течение трех десятков лет бывших в запустении, носит характер паломничества. В больших жертвоприношениях принимает участие более 200 человек. Наблюдается восстановление родовых капищ. В 2005 г. на святилище Казамкиных собрались ханты и ненцы со всего Агана, по словам хозяев, «они не ожидали такого наплыва народа и остались очень довольны вниманием к их святыням». Очевидно, что в условиях продолжения активного развития нефтедобывающей промышленности в Нижневартовском районе к действующим культовым объектам как главным условиям возрождения традиционной культуры хантов и ненцев требуется повышенное внимание и участие.

ГЛОССАРИЙ

- Аманат* — заложник из родоплеменной знати (князцов, «лучших людей») в конце XVI — XVIII вв. Содержались в русских городках и острогах в целях собственной безопасности, удержания в повиновении аборигенов и гарантированного получения ясака
- Археологическая культура* — совокупность археологических памятников, относящихся к одному времени, определенной территории и различающихся локальными особенностями. Археологическая культура является отражением существовавшей в прошлом историко-культурной общности. На севере Западной Сибири археологические культуры выделяются по форме и орнаментации керамической посуды
- Атаман* — начальник отряда конных или пеших казаков
- Бастион, рavelин* — сооружения, выступающие из крепостной стены и служащие для ведения перекрестного огня
- Бронзовый век* (II — начало I тыс. до н.э.) — эпоха, характеризующаяся распространением металлургии бронзы и превращением ее в ведущий материал для производства орудий труда и оружия. Древнейшие бронзовые орудия найдены в Южном Иране, Турции и Месопотамии и относятся к IV тыс. до н.э. На территории севера Западной Сибири распространение бронзовых изделий и начало металлообработки приходится на первую половину II тыс. до н.э.
- Варовая пора* (от хант. *вар* — заграждение, запор) — время промысла рыбы с помощью заграждений-запоров, оснащенных ловушками
- Вож* — проводник
- Воевода* — военачальник; лицо, назначенное из центра и представляющее высшую военную и гражданскую, а часто и духовную власть на какой-либо территории. Звание упразднено в 1775 г.
- Волость* — территориально-административная единица в составе уезда; с конца XVI в. для учета и управления аборигенным населением Сибири были учреждены ясачные (инородческие) волости
- Вотчина (отчина)* — наследное владение; в XVI–XVIII в. существовали родовые и жалованные вотчины
- Годовальщики* — служилые люди, посылавшиеся в отдаленные города и остроги для несения различной службы на определенный срок
- Голова* — военная или административная должность; в войсках до XVIII в. — начальник отряда, рангом ниже воеводы, назначавшийся из дворян; голова письменный — должностное лицо, получившее особый царский наказ, обычно из числа помощников местного воеводы; голова таможенный — выборное должностное лицо «на вере» для сбора таможенных пошлин и пр.
- Город* — деревянная или каменная крепость, обычно окруженная посадом (городским поместьем)
- Городище* — остатки укрепления, укрепленного поселения или города
- Железный век* (начало I тыс. до н.э. — середина I тыс. н.э.) — эпоха, характеризующаяся распространением металлургии железа и изготовлением железных орудий. Для археологических культур северо-востока Европы и севера Азии, в том числе и Западной Сибири, принято использовать термин «ранний железный век»
- Животы (пожитки)* — имущество

Живун — участок реки или небольшая речка с ключом, благодаря которому вода в зимний период не замерзает

Заворовать (воровать) — в официальных документах организовать мятеж (восстание); *вор* — государственный преступник, мятежник

Загон (загонная охота) — преследование зверя на оленьих упряжках или на лыжах

Запор (вар) — заграждение в виде изгороди-частокола из сосновых плашек (жалья), тонких стволов деревьев или досок, вбитых в дно реки и скрепленных между собой кедровой или черемуховой саргой, тальником. Устанавливается поперек реки (или части реки), перегораживая путь рыбе при весеннее-летнем подъеме или осеннем спуске; оснащается плетеными (котец, рукав, морда, гимга) или сетевыми (важан) ловушками, установленными в специальных отверстиях-«воротах». У обских угров известно более 200 способов добычи рыбы с использованием запора

Избегание — комплекс традиционных религиозно-этических норм, регламентирующих отношения между родственниками и свойственниками: сокрытие головы и лица замужней женщины платком от старших родственников мужа, родовых духов и святых мест, убитого медведя, а также тещи от зятя, общение между ними через другое лицо или иносказательно. Обычай избегания распространялся на зятя, тестя и старших братьев жены, которые не купались и не справлял нужду в присутствии друг друга

Камус — шкура с ног копытных животных (лося, оленя); отличается особой прочностью и используется для подбивки лыж-подволоков, пошива обуви, рукавиц, сумок, орнаментальных полос для украшения одежды

Кибить (лука, дуга, гнуток) — выгнутая деревянная часть лука, как правило, склеивалась из двух или трех пород деревьев (березы и сосны) для придания одновременно гибкости и упругости

Князь (князец) — русское название наследных правителей сибирских аборигенов

Княжество — русское название вогульских и остяцких военно-политических объединений XVI–XVII вв.

Кода (Кодское княжество, волость «Кодские городки») — крупное социально-политическое объединение, располагавшееся в бассейне Нижней Оби от устья р. Иртыша до устья р. Казыма. В состав Коды входило несколько укрепленных городков и юрт: Нангакор, Низям, Шоркар, Чемаш, Нарыкар, Вежакор, Вонжакор, Карымкар, юрты Килдясанские, Большой и Малый Атлымские городки. Столицей княжества в XVI в. считался городок Шоркар (Город на ручье). Правящая династия (остяцкие князья Алачевы) имела резиденцию в Кодском городке, давшем название княжеству

Кортон — аренда, временное использование земельных или водных участков на определенных условиях по договору

Куженька — низкая берестяная коробка

Лунпук Нижний — городок князя Безека, центр Нижней Лунпукольской (Лумпукольской) волости; *Лунпук Вышний* — городок князя Пирчи, центр Верхней Лунпукольской (Лумпукольской) волости

Мездра — изнанка кожи (подкожная клетчатка)

Мезолит (от греч. *mesos* — средний, промежуточный, *lithos* — камень) — среднекаменный век, около X–VI тыс. до н.э. Для мезолитических культур Урала и Западной Сибири характерно распространение миниатюрных каменных орудий — микролитов. Использовались также оббитые рубящие орудия из камня (топоры,

тесла, кирки), кости и рога (наконечники копий, гарпуны, рыболовные крючки, острия). В это время получили распространение лук и стрелы, разнообразные орудия рыболовства и охоты, долбленные лодки-челны, сети

Морда — рыболовная ловушка корзиночного типа в виде усеченной пирамиды; плелась из кедровых, лиственничных или тальниковых прутьев-дранок, скрепленных саргой

Неолит (от греч. *neos* — новый, *lithos* — камень) — новокаменный век, VI–IV тыс. до н.э. Характеризуется использованием кремневых, костяных и каменных орудий, в том числе изготовленных с помощью техники пиления, сверления и шлифования, и широким распространением глиняной посуды

Новое время (XVI–XIX вв.) — эпоха, связанная с Великими географическими открытиями, сложением колониальной системы и формированием капиталистических отношений

Облас (*обласок*) — длинная узкая выдолбленная из цельного ствола дерева (осины, кедра) лодка; имеет выпуклое или слегка уплощенное дно, одинаковые по форме нос и корму; управляется с помощью одного весла. Маленький одноместный облас использовался при охоте на водоплавающую птицу, средний — для промысла рыбы и поездок, большой — для переездов на значительные расстояния

Обыск — переучет ясачного населения

Острог — деревянная крепость со стенами из вкопанных в землю вплотную друг к другу бревен, заостренных сверху (острожин)

Охлуп (*охлупень*, «конек») — бревно с широким пазом, закреплявшее покрытие крыши на самцах

Палеолит (от греч. *palaios* — древний, *lithos* — камень) — первый период эпохи камня, 12–10 тыс. л. н. На завершающем этапе палеолита появился человек современного физического типа *Homo sapiens* (неоантроп). Основными занятиями древних людей были охота и собирательство. Орудия изготавливались из камня, дерева и кости

Пегая Орда — военно-политическое объединение нарымских селькупов, располагавшееся по Оби от Бардакова княжества до Нарыма, включая бассейны Ваха, Васюгана, Тыма и Парабели

Перевес — снаряд для ловли птиц, состоящий из растянутой отвесно между двух слег-журавцев сетки-перевеса и горизонтальной сетки-поддона. Устанавливался на пути перелета птицы с одного водоема на другой, обычно на просеках между озерами или протоками

Песок неводной — постепенно понижающиеся к фарватеру берег или дно реки с песчаным или глинистым грунтом

Пищаль — небольшая пушка (затинная пищаль) или ружье (завесная пищаль)

Плательщик ясака — мужчина от 15 до 60 лет

Подавушка — рыба, насаженная на шомпол и запеченная на открытом огне

Подьячий — приказная должность рангом ниже дьяка; лицо, ведущее делопроизводство в приказах и воеводских канцеляриях; «подьячий с приписью» имел право подписи на официальных документах

Полон — плен

Поминки — подарки, подношения; вид неокладного ясака

Постель — оленья или лосиная шкура, используемая для покрытия нар

Промышленные люди — занимающиеся охотничьим или другим промыслом

- Прямить* — сохранять верность
- Ратные люди* — военные; рать — воинство
- Рукав* — плетеная рыболовная ловушка в виде трубы-цилиндра с конусообразным горлом; изготавливается из жалья или прутьев, оплетенных саргой
- Сад* — искусственное заграждение участка реки, используемое как хранилище живой рыбы
- Самострел (сторожевой лук)* — охотничий промысловый снаряд, состоящий из лука, стрелы и системы настораживающих устройств (самострела, суклемы, шелчка, насторожки, мишени). Различные по размеру сторожевые луки использовались для добычи лося, оленя, медведя, лисицы, выдры, зайца
- Сарга* — расщепленные на ленты корни кедра и прутья черемухи, используемые для плетения рыболовных ловушек и корневатиков, вязки и шивки деревянных деталей и др.
- Селище* — остатки поселения, чаще всего неукрепленного
- Слопец (насть)* — давящая ловушка на мелкого зверя и боровую дичь
- Служилые люди* — категория людей, находящихся на государевой службе. Среди них выделялись служившие «по отечеству» — дворяне и дети боярские, и «по прибору» — стрельцы, пушкари, воротники (караульные при городских или крепостных воротах) и городовые казаки (пешие или конные)
- Сорок* — единица счета, равная четырем десяткам
- Средневековье* — эпоха между древностью и новым временем (период от крушения Римской империи в конце V в. до XVI в.)
- Тамга* (др. тюрк. клеймо, печать) — знак собственности в виде рисунка. Со времени вхождения Сибири в состав Российского государства родовыми и личными тамгами («знаменами») туземное население подписывало юридические документы (сыски, досмотры, челобитные)
- Толмачить* — переводить, *толмач* — передводчик
- Челобитная* — прошение, жалоба
- Чиркан* — промысловый давящий снаряд с настораживающим механизмом, применяющийся для добычи соболя, горностая, колонка, белки
- Шертъ* — присяга на верность
- Экзогамия* (греч. *exo* — вне, снаружи, *gamos* — брак) — обычай заключения браков вне определенной группы (кровных родственников, рода, фратрии, племени, этнической группы, этноса)
- Эндогамия* (греч. *endon* — внутри, *gamos* — брак) — обычай заключения браков внутри определенной группы (кровных родственников, рода, фратрии, племени, этнической группы, этноса)
- Энеолит* (от латин. *aeneus* — медный и греч. *lithos* — камень) — медно-каменный век, III–II тыс. до н.э. Характеризуется появлением изделий из меди при преобладании каменных орудий. На Ближнем Востоке (в Южном Иране, Турции, Месопотамии) медные и затем бронзовые изделия появились в IV тыс. до н.э., в Европе — в III–II тыс. до н.э.
- Юрты (юрт)* — название селений и жилищ обских угров и селькупов
- Ям* (тюрк. поселение) — станция для перемены лошадей или поселение ямщиков. Первые ямы, Самаровский и Демьянский, предназначенные для обеспечения транспортной связи между Тобольском и Обдорским и Сургутским Севером, появились в 1637 г.
- Ясак* — натуральный побор, взимаемый с народов Поволжья, Приуралья и Сибири. Собирался мягкой рухлядью, иногда зерном, скотом, медом и пр. *Обьясачить* — наложить ясак
- Ясачное население (ясачные люди)* — обложенное ясаком (данью)

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. Оп. 3. Д. 221, 376, 473.
ТФГАТО. Ф. 154. Тобольская казенная палата. Оп. 8. Д. 43, 44, 273, 404, 756, 992.
- Адаев В. Н. 2004. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев Западной Сибири. Дис. ... канд. ист. наук. Екатеринбург. 247 с.
- Айпин Е. Д. 1986. В тени старого кедра. Повести. Свердловск. 254 с.
- Айпин Е. Д. 1990а. В ожидании первого снега. Повести. М.: Советская Россия. 160 с.
- Айпин Е. Д. 1990б. Ханты, или Звезда Утренней Зари. Роман. М. 334 с.
- Айпин Е. Д. 1993. Клятвопреступник. Избранное. М.: Русло. 423 с.
- Айпин Е. Д. 1998. У гаснущего очага. Повесть в рассказах. Екатеринбург.
- Айпин Е. Д. 2002. Божья мать в кровавых слезах. Роман. Екатеринбург: Издательский дом и Пакрус. 304 с.
- Алексеева Е. М. 1978. Античные бусы Северного Причерноморья // САИ. Вып. ЛЧ-12. М.: Наука. 105 с.
- Альбом хантыйских орнаментов (восточная группа) / Сост. Н. В. Лукина. Томск: ТГУ. 240 с.
- Анучин Д. Н. 1899. К истории искусства и верований у приуральской чуди // Материалы по археологии восточных губерний России. Т. III. М. С. 87–67.
- Арефьев В. А., Герасименко А. А. 2005. Отчет о научно-исследовательской работе. Охранные археологические раскопки селища Коттымъёган 1 в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского АО в 2004 г. ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/171. Нефтеюганск. 227 с.
- Арефьев В. А., Карачаров К. Г. 2003. Всадник на медведе // Образы и сакральное пространство древних эпох. Екатеринбург: Аква-Пресс. С. 31–34.
- Атлас тематических карт Нижневартовского района. 2003. Нижневартовск: Комитет по земельным ресурсам и землеустройству. 69 с.
- Балалаева О. Э. 1999. Священные места хантов Средней и Нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (Материалы к атласу). Екатеринбург: Тезис. 216 с.
- Бауло А. В. 2002. Культурная атрибутика березовских хантов. Новосибирск: ИАиЭ СО РАН. 92 с.
- Бауло А. В. 2004а. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. Новосибирск: ИАиЭ СО РАН. 160 с.
- Бауло А. В. 2004б. Домашние (семейные) святилища северных хантов // Археология, этнография и антропология Евразии. № 1. С. 89–101.
- Барсова гора: 110 лет археологических исследований / Под ред. А. Я. Труфанова, Ю. П. Чемякина. 2002. Сургут: МУ ИКНЦП «Барсова гора». 224 с.
- Бахрушин С. В. 1948. Основные линии истории обских угров // Ученые записки ЛГУ. № 105. Серия востоковедческих наук. Вып. 2. Л.: ЛГУ. С. 257–287.
- Бахрушин С. В. 1955а. Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. // Бахрушин С. В. Научные труды. Т. III. Ч. 2. М.: АН СССР. С. 86–152.
- Бахрушин С. В. 1955б. Самоеды в XVII в. // Бахрушин С. В. Научные труды. Т. III. Ч. 2. М.: АН СССР. С. 5–12.
- Бахрушин С. В. 1955в. Ясак в Сибири в XVII в. // Бахрушин С. В. Научные труды. М.: АН СССР. Т. III. Ч. 2. С. 49–85.
- Бессмертных А. Н. 1996а. Отчет об археологических работах в Нижневартовском районе ХМАО, проведенных осенью 1996 г. (Дополнение к отчету «Об археологической разведке в Сургутском и Нижневартовском районах ХМАО, проведенной осенью 1995 г.»). РФК (Сверд. обл. отд.). Предприятие АВ КОМ. Архив АСА. Ф1/090. Екатеринбург. 114 с.
- Бессмертных А. Н. 1996б. Отчет об археологической разведке в Сургутском и Нижневартовском районах Ханты-Мансийского автономного округа, проведенной осенью 1995 г. РФК (Сверд. обл. отд.). Предприятие АВ КОМ. Архив АСА. Ф1/086. Екатеринбург. 61 с.
- Бессмертных А. Н., Карачаров К. Г. 1996. Экспертные работы в Нижневартовском и Сургутском районах Тюменской области // АО-1995. М. С. 314–315.

- Борзунов В. А. 1999. Новый ареал укрепленных жилищ на Севере Евразии // РА. № 4. С. 5–23.
- Борзунов В. А., Чемякин Ю. П. 2006. Ранний железный век таежного Обь-Иртышья: итоги и перспективы исследований // Археологическое наследие Югры. Пленарный доклад II Северного археологического конгресса, 24–30 сентября 2006 г., г. Ханты-Мансийск. Екатеринбург; Ханты-Мансийск: Чароид. С. 68–108.
- Буцинский П. Н. 1999. Сочинения. В 2 т.: Т. 2. Мангазея, Сургут, Нарым и Кетск / Под ред. С. Г. Пархимовича. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики. 328 с.
- Васильев В. И. 1974. К проблеме этногенеза северосамодийских народов // Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука. С. 133–176.
- Васильев В. И. 1979. Проблемы формирования северосамодийских народностей. М.: Наука. 243 с.
- Васильев В. И. 1980. Проблема этногенеза северосамодийских народов (ненцы, энцы, нганасаны) // Этногенез народов Севера. М.: Наука. С. 41–67.
- Васильев В. И. 1987. Проблемы формирования фратриально-родовой организации у народов севера Западной и Средней Сибири в свете их этногенеза // Верования и быт народов Сибири. Новосибирск: Наука. С. 133–142.
- Васильев В. И. 1988. Ненецко-угорские взаимосвязи на Севере Сибири: история и современность // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск: ТГПИ. С. 102–108.
- Васильев Е. А. 1977. Отчет о полевых работах Сургутского археологического отряда летом 1976 г. (выкопировка из отчета). ТГУ. ПНИЛИАЭ. Архив АСА. Ф1/091. Томск. 8 с.
- Васильев Е. А. 1979. Отчет о полевых работах Нижнеобского археологического отряда летом 1978 г. (выкопировка из отчета). ТГУ. Архив АСА. Ф1/092. Томск. 38 с.
- Вербов Г. Д. 1936. Лесные ненцы // СЭ. № 2. С. 57–70.
- Вербов Г. Д. 1939. Пережитки родового строя у ненцев // СЭ. № 2. С. 43–66.
- Вершинин Е. В. 2002. Восстание Тоньи-Кинемы в письменных и фольклорных источниках // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Екатеринбург: УрГУ. С. 98–110.
- Вершинин Е. В. 2004. Челобитные аборигенного населения Сургутского уезда (XVII в.) // Западная Сибирь: прошлое, настоящее, будущее. Сборник науч. статей. Сургут: Диорит. С. 53–64.
- Вершинин Е. В., Шашков А. Т. 2002. Документы XVII в. по истории Сургутского уезда // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Екатеринбург: УрГУ. С. 98–113.
- Вершинин Е. В., Шашков А. Т. 2004. Участие служилых остяков Кодского княжества в военных походах конца XVI — первой трети XVII в. // Западная Сибирь: прошлое, настоящее, будущее. Сборник науч. статей. Сургут: Диорит. С. 10–32.
- Вэлла Ю. 1991. Вести из стойбища. Кн. 1, 2. Свердловск: Среднеуральское книжное изд-во. 98, 48 с.
- Вэлла Ю. 2000. Белые крики. Сургут. 168 с.
- Вэлла Ю. 2004. Поговори со мной: Книга для ненецкого студента и для того, кто хотел бы послушать ненецкую душу. Ханты-Мансийск: Полиграфист. 134 с.
- Гарин Н. П. 1991. Чум // Северные просторы. № 37. С. 29–30.
- Гемуев И. Н. 1990. Мироззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск: Наука. 232 с.
- Гемуев И. Н., Бауло А. В. 1999. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск: ИАиЭ СО РАН. 240 с.
- Гемуев И. Н., Бауло А. В. 2001. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск: ИАиЭ СО РАН. 160 с.
- Георги И. Г. 1776, 1799. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. Ч. 1, 2. СПб. 76, 187 с.
- Герасименко А. А. 2005. Отчет о научно-исследовательской работе. Археологические раскопки городища Мохтикьёган 5 в Нижнеуральском районе Ханты-Мансийского автономного округа в 2005 г. Кн. 1, 2. МУ Нефтеюганского района «Центр историко-культурного наследия». Архив АСА. Ф1/189. Нефтеюганск. 207 с.
- Глушков И. Г. 1992. Отчет о полевых работах Мегионского отряда летом 1992 г. Лаборатория экспериментальной археологии ТГПИ. Архив АСА. Ф1/079. Тобольск. 76 с.
- Головнёв А. В. 1983. Некоторые вопросы формирования экзогамных систем в процессе этногенеза и этнической истории тундровосамодийских народов Сибири // Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов. Тез. докл. Омск: ОмГУ. С. 26–31.

- Головнёв А. В. 1987. Экономические факторы миграций коренного населения Северо-Западной Сибири // Смены культур и миграции в Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 50–53.
- Головнёв А. В. 1988а. Социально-экономические аспекты ненецко-угорских контактов // Социально-экономические проблемы древней истории Западной Сибири. Тобольск: ТГПИ. С. 86–101.
- Головнёв А. В. 1988б. Экзогамия в социальной истории народов Северо-Западной Сибири // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири. Вып. I: Досоветский период. Тез. докл. Новосибирск. С. 88–89.
- Головнёв А. В. 1989а. К истории ненецкого оленеводства // Культурные и хозяйственные традиции народов Западной Сибири. Новосибирск: НГПИ. С. 94–108.
- Головнёв А. В. 1989б. Проблемы изучения экологической культуры народов Северо-Западной Сибири // Современная духовная культура Сибири и Севера. Омск: ОмГУ. С. 114–122.
- Головнёв А. В. 1991. «Свое» и «чужое» в представлениях хантов // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7. М.: ИЭА РАН. С. 187–224.
- Головнёв А. В. 1992а. Модель в культурологии // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: УрО РАН. С. 142–169.
- Головнёв А. В. 1992б. Русское влияние на культуру народов Северо-Западной Сибири в XVII–XIX вв. // Культурный потенциал Сибири в досоветский период. Новосибирск: НГПИ. С. 3–18.
- Головнёв А. В. 1993. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск: НГУ. 204 с.
- Головнёв А. В. 1995. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН. 607 с.
- Головнёв А. В. 1997. Числовые символы хантов (от 1 до 7) // Народы Сибири: история и культура (Серия «Этнография Сибири»). Новосибирск: ИАиЭ СО РАН. С. 82–89.
- Головнёв А. В. 2004. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург: УрО РАН. 344 с.
- Гондатт Н. Л. 1886. Следы языческих верований у Маньзов // Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. Т. XLVIII. Вып. 2. Труды этнографического отдела. Кн. VIII. М. С. 49–73.
- Городков Б. Н. 1924. Западно-Сибирская экспедиция Российской Академии наук и Росс. Географического общества // Природа. Л. С. 3–32.
- Даль В. И. 1989. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. / Под ред. К. В. Виноградова. Т. II. М.: Рус. Яз. 779 с.
- Долгих Б. О. 1960. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке // ТИЭ, н. с. Т. 55. М. 622 с.
- Долгих Б. О. 1970. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М.: Наука. 270 с.
- Древний город на Оби: История Сургута. 1994. Екатеринбург: Тезис. 336 с.
- Дунин-Горкавич А. А. 1995, 1996. Тобольский Север. Т. I–III. М.: Либерея. 376, 432, 208 с.
- Зенько А. П. 1995. Хантыйские легенды о древнем народе // Проблемы административно-государственного регулирования межнациональных отношений в Тюменском регионе: исторический опыт и современность. Тобольск. С. 35–37.
- Зенько 1997. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. Новосибирск: Наука. 160 с.
- Зенько М. А. 2001. «Этническое лицо» лесных ненцев: проблемы формирования традиционной культуры // Самодийцы. Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (10–12 декабря 2001 г., Тобольск). Тобольск; Омск: ОмГПУ. С. 114–118.
- Зинченко Н. Н. 1999. Легенды и были Агана. Путевые очерки. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики.
- Зыков А. П., Кокшаров С. Ф., Терехова Л. М., Фёдорова Н. В. 1991. Угорское наследие: Древности Западной Сибири из собраний Уральского университета. Екатеринбург: Внешторгиздат. 159 с.
- Зыков А. П., Фёдорова Н. В. 2001. Холмогорский клад: Коллекция древностей III–IV вв. из собрания Сургутского художественного музея. Екатеринбург: Сократ. 176 с.
- Иванов С. В. 1954. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. // ТИЭ. М.; Л.: АН СССР. 839 с.
- Идес И., Бранд А. 1967. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1695 гг.). М.: Наука. 404 с.
- Исаева Т. А. 1994. Обряд рождения восточных ханты: опыт этнокультурного наблюдения // Югра. № 5. С. 9–14.

- Историческое время. Альбом каталог Государственного музея Природы и Человека (Ханты-Мансийск). 2006. Т. II. М.: Эпифания. 248 с.
- Историко-этнографический атлас Сибири. 1961. М.; Л.: АН СССР. 498 с.
- Источники по этнографии Западной Сибири. 1987. Томск: ТГУ. 284 с.
- Исследователь Севера Александр Дунин-Горкавич / Под ред. Ю. П. Прибыльского. 1995. М.: Галарт. 193 с.
- Карапетова И. А. 1986. Лесные ненцы: к проблеме региональной и субэтнической специфики в материальной культуре // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М. С. 48–55.
- Карапетова И. А. 1987. К вопросу о специфике оленеводства лесных ненцев // Культура этноса и этническая история. Краткое содержание научной сессии. Л.
- Карапетова И. А. 1990. Этносоциальные изменения у лесных ненцев и хантов р. Аган // Этнические и социально-культурные процессы у народов ССР. Тез. докл. Всесоюз. науч. конф. «Национальные и социально-культурные процессы в СССР». Кн. I. Омск: ОмГУ.
- Карапетова И. А. 1999. Коллекция Р. П. Митусовой по аганским хантам в собрании РЭМ // Обские угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (12–16 декабря, 1999 г., Тобольск). Тобольск; Омск: ОмГПУ. С. 229–231.
- Карапетова И. А. 2000. Материалы по календарю лесных ненцев // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы IV Сибирских чтений. СПб.
- Карапетова И. А. 2001. Место оленеводства в хозяйственном комплексе лесных ненцев // Самодийцы. Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (10–12 декабря 2001 г., Тобольск). Тобольск; Омск: ОмГПУ. С. 206–208.
- Карачаров К. Г. 1996. Отчет о научно-исследовательской работе. Историко-культурная экспертиза участков месторождений, разрабатываемых АО «Лукойл-Лангепаснефтегаз» в 1995 г. В 2 кн. РФК (Свердл. обл. отд.). Предприятие АВКОМ. Архив АСА. Ф1/030, 031. Екатеринбург. 130 с.
- Карачаров К. Г. 2001а. Отчет о научно-исследовательской работе. Археологическое обследование среднего течения р. Аган в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского АО в 2001 г. МУ Нефтеюганского района «Центр историко-культурного наследия». Архив АСА. Ф1/089. Нефтеюганск. 230 с.
- Карачаров К. Г. 2001б. Отчет о научно-исследовательской работе. Историко-культурное обследование месторождений, разрабатываемых ТПП «Покачаевнефтегаз» в Сургутском и Нижневартовском районах ХМАО, 2000 г. В 3 кн. МУ Нефтеюганского района «Центр историко-культурного наследия». Архив АСА. Ф1/058–060. Нефтеюганск. 271 с.
- Карачаров К. Г. 2003. Отчет о научно-исследовательской работе. Археологическое обследование среднего и верхнего течения р. Аган в Нижневартовском районе ХМАО в 2002 г. В 2 кн. МУ Нефтеюганского района «Центр историко-культурного наследия». Архив АСА. Ф1/126, 127. Нефтеюганск. 329 с.
- Карачаров К. Г. 2004. Отчет о научно-исследовательской работе: Археологические исследования в среднем течении р. Аган в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского АО в 2003 г. ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/147. Нефтеюганск. 152 с.
- Карачаров К. Г. 2005. Отчет о научно-исследовательской работе: выявление и обследование историко-культурных объектов в окрестностях г. Радужный в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского АО в 2004 г. ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/179. Нефтеюганск. 197 с.
- Карачаров К. Г. 2006. Отчет о научно-исследовательской работе. Археологические раскопки городища Старые Покачи 5 в Нижневартовском районе Ханты-Мансийского АО в 2005 г. В 4 кн. ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/196–199. Нефтеюганск. 131 с.
- Караулов Ю. Н. 1976. Хантыйский язык // Основы финно-угорского языкознания. Марийский, пермские и угорские языки. М. С. 239–252.
- Кардаш О. В. 2002. Легендарные городища Салымского края // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Екатеринбург: УрГУ. С. 53–62.
- Карьялайнен К. Ф. 1994, 1995, 1996. Религия югорских народов / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. Т. I, II, III. Томск: ТГУ. 152, 284, 247 с.

- Кастрен М. А. 1999. Сочинения. В 2 т.: Т. II. Путешествие в Сибирь (1845–1849) / Под ред. С. Г. Пархимовича. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики. 352 с.
- Касум-Ёх (материалы для обоснования проекта этнической статусной территории) / Ред. А. В. Головнёв. 1993. Шадринск: ПО «Исеть». 109 с.
- Книга Большому чертежу. 1950. М.; Л.: АН СССР. 229 с.
- Кондрашёв А. Н. 2000. Отчет о историко-культурной экспертизе в Сургутском и Нижневартовском районах Ханты-Мансийского автономного округа в 1999 г. Ханты-Мансийск.
- Коростелёва Е. Н. 2005. Отчет о научно-исследовательской работе: рекогносцировочное археологическое обследование зон хозяйственной деятельности ТПП «Покачевнефтегаз» в среднем течении р. Аган в Нижневартовском районе ХМАО в 2005 г. / ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/178. Нефтеюганск. 189 с.
- Косинцев П. А., Бобковская Н. Е. 2004. Радиоуглеродная хронология археологических памятников таежной зоны Западной Сибири // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Сб. статей. Вып. 2. Томск; Ханты-Мансийск: ТГУ. С. 17–32.
- Косинская Л. Л. 1993. Отчет об археологической разведке в Сургутском районе Тюменской области в 1992 г. / УрГУ. ПНИАЛ. Архив АСА. Ф1/081. Екатеринбург. 56 с.
- Косинская Л. Л. 2004. Жилища поселения Быстрый Кульёган 66 // Западная Сибирь: прошлое, настоящее, будущее. Сб. науч. статей. Сургут: Диорит. С. 226–241.
- Косинская 2006. Неолит таежной зоны Западной Сибири // Археологическое наследие Югры. Пленарный доклад II Северного археологического конгресса, 24–30 сентября 2006 г., г. Ханты-Мансийск. Екатеринбург; Ханты-Мансийск: Чароид. С. 16–40.
- Косяненко В. М. 1986. Египетский импорт из некрополя Кобякова городища // СА. № 3. С. 235–238.
- Кулемзин В. М. 1972. Медвежий праздник у ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск: ТГУ.
- Кулемзин В. М. 1973а. К истории шаманизма восточных хантов // Из истории Сибири. Вып. 6. С. 228–238.
- Кулемзин В. М. 1973б. Материалы по шаманскому костюму хантов // СЭ. № 2. С. 129–132.
- Кулемзин В. М. 1974. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — перв. четв. XX в.). Автореф. дис... канд. ист. наук. Л. 19 с.
- Кулемзин В. М. 1976а. Представления восточных хантов о живых и неживых предметах (по материалам экспедиций) // Из истории Сибири. Вып. 19. Томск. С. 234–239.
- Кулемзин В. М. 1976б. Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX — начале XX вв. // Из истории шаманства. Томск. С. 3–154.
- Кулемзин В. М. 1978. Сверхъестественные существа в системе религиозных представлений васюганско-ваховских хантов // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского бассейна. Новосибирск. С. 211–222.
- Кулемзин В. М. 1984. Человек и природа в верованиях хантов. Томск: ТГУ. 192 с.
- Кулемзин В. М. 1985а. Мировоззренческие пласты в верованиях хантов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск: ТГУ. С. 78–80.
- Кулемзин В. М. 1985б. Сверхъестественные существа и шаманы в представлениях восточных хантов // Урало-алтаистика. Археология, этнография, язык. Новосибирск: Наука. С. 134–137.
- Кулемзин В. М. 1988. Судьбы традиционных верований хантов // Из истории Томской области. Томск: ТГУ. С. 81–90.
- Кулемзин В. М. 1993. Традиционное мировоззрение хантов. Автореф. дис... докт. ист. наук. Новосибирск. 29 с.
- Кулемзин В. М. 1995. Мировоззренческие аспекты охоты и рыболовства // История и культура хантов / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск: ТГУ. С. 45–64.
- Кулемзин В. М. 1996. Медвежий праздник и шаманизм в хантыйском мировоззрении // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск: ТГУ. С. 198–204.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1977. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX — начале XX в. Томск: ТГУ. 226 с.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1978. Материалы по фольклору хантов. Томск: ТГУ. 216 с.
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1992. Знакомьтесь: ханты. Новосибирск: Наука. 136 с.
- Культовые памятники горно-лесного Урала. 2004. Екатеринбург: УрО РАН. 432 с.

- Легенды и были Деревянной речки. 1999. Мегион. 95 с.
- Легенды и сказки хантов. 1973. Томск: ТГУ. 61 с.
- Лёзин В. А. 1999. Реки Ханты-Мансийского автономного округа. Справочное пособие. Тюмень: Вектор Бук. 160 с.
- Лёзова С. В. 1991. Жилище северных селькупов // Экспериментальная археология. Вып. 1. Тобольск. С. 101–107.
- Луговской Л. Е. 1894. Легенда, связанная с двумя остяцкими идолами из коллекции «принадлежностей шаманского культа» в Тобольском губернском музее // ЕТГМ. Вып. 2. Тобольск: Губернская типография. С. 1–3.
- Лукина Н. В. 1972а. Материальная культура васюганско-ваховских хантов в конце XIX — начале XX в. Дис... канд. ист. наук. Томск.
- Лукина Н. В. 1972б. Об этнических связях васюганско-ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск: ТГУ. С. 67–92.
- Лукина Н. В. 1972в. Тюркские параллели в материальной культуре васюганско-ваховских хантов // Археология и краеведение Алтая. Барнаул. С. 80–81.
- Лукина Н. В. 1973. Оленеводство ваховских хантов // Из истории Сибири. Вып. 5. Томск: ТГУ. С. 145–168.
- Лукина Н. В. 1976. Некоторые вопросы этнической истории восточных хантов по данным фольклора // Языки и топонимия. Томск: ТГУ. С. 158–161.
- Лукина Н. В. 1978. Об особенностях культуры отдельных групп хантов // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 114–119.
- Лукина Н. В. 1979. Материалы по оленеводству восточных хантов (конец XIX — 70-е гг. XX в.) // СЭ. № 6. С. 110–121.
- Лукина Н. В. 1983а. Заметки о питании хантов // Западная Сибирь в эпоху Средневековья. Томск. С. 178–179.
- Лукина Н. В. 1983б. Формы почитания собаки у народов Северной Азии // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л. С. 226–233.
- Лукина Н. В. 1984. Некоторые вопросы происхождения оленеводства // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука. С. 10–17.
- Лукина Н. В. 1985. Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). Томск: ТГУ. 346 с.
- Лукина Н. В. 1986а. Культурные традиции в хозяйственной деятельности хантов // Культурные традиции народов Сибири. Томск. Вып. 21. С. 121–138.
- Лукина Н. В. 1986б. Субстратные компоненты в пищевых традициях хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. Кемерово. С. 63–71.
- Лукина Н. В. 1986в. Южные черты в пищевых традициях восточных хантов // Фольклор и этнография народов Севера. Л. С. 115–132.
- Лукина Н. В. 1990. Общее и особенное в культе медведя у обских угров // Обряды народов Западной Сибири. Томск. С. 179–191.
- Лукина Н. В. 1991. Пища восточных хантов // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. Обские угры (ханты и манси). М. С. 88–116.
- Лукина Н. В. 1996. Миграции в фольклоре хантов и манси // Материалы межрегионального совещания по проблемам развития культуры малочисленных народов Севера. Томск. 14–16 декабря 1994 г. Томск. С. 119–122.
- Лукина Н. В., Кулемзин В. М. 1976. Новые данные по социальной организации восточных хантов // Из истории Сибири. Томск: ТГУ. Вып. 21. С. 232–240.
- Лукина Н. В., Кулемзин В. М., Титаренко Е. М. 1975. Ханты р. Аган (По материалам экспедиции 1972 г.) // Из истории Сибири. Томск. С. 130–177.
- Лукина Н. В., Рындина О. М. 1983. О семантике орнамента восточных хантов // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 129–150.
- Мандрика Ю. 1999. Его главная книга. Следствие по делу Серафима Патканова // Патканов С. К. 1999. Сочинения. В 2 т.: Т. 1. Остяцкая молитва / Под ред. С. Г. Пархимовича. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики. С. 5–24.

- Мартынова Е. П. 1990. Структура социальной организации хантов в XVIII-XIX вв. // Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 84–87.
- Мартынова Е. П. 1991а. Волостная организация хантов // Экспериментальная археология. Вып. I. Tobольск: ТГПИ. С. 128–139.
- Мартынова Е. П. 1991б. Община-юрт у хантов // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. 7. М.: ИАЭ. С. 62–77.
- Мартынова Е. П. 1992. Образ Калташ-Анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург: УрО РАН. С. 74–84.
- Мартынова Е. П. 1995. Общественное устройство в XVII–XIX вв. // История и культура хантов. Томск: ТГУ. С. 77–120.
- Мартынова Е. П. 1998. Очерки истории и культуры хантов. Серия «Новые исследования по этнологии и антропологии». М.: ИЭА РАН. 236 с.
- Мартынова Е. П. 2002. Религиозные представления юганско-балыкских хантов // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Екатеринбург: УрГУ. С. 82–91.
- Мартынова Е. П., Пивнева Е. А. 2001. Традиционное природопользование народов Северного Приобья (по материалам Ханты-Мансийского автономного округа). М.: ИЭА РАН. 152 с.
- Матвеев А. К. 1997. Географические названия Тюменского Севера: краткий топонимический словарь Екатеринбург: УрГУ. 192 с.
- Миллер Г. Ф. 2005. История Сибири. Т. I–III. 3-е изд. М.: Вост. лит. 630, 796, 598 с.
- Митусова Р. П. 1924. Этнографический очерк аганских остяков // Изв. Рос. акад. истории материальной культуры. Л.
- Митусова Р. П. 1925. Отчет об экспедиции на Tobольский Север // Наш край. № 4 (8). С. 35–36.
- Митусова Р. П. 1926а. Аганские остяки (Антрополого-статистический очерк) // Урал. Технико-экономический сборник. Вып. 8. Уральский Север. Ч. I. Свердловск: Урал-план. С. 135–139.
- Митусова Р. П. 1926б. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского р. Tobольского округа // Tobольский край. №1 (март). Tobольск: Tobол. окр. план. комиссия Окружного комитета Севера и Общества изучения края. С. 11–15.
- Митусова Р. П. 1926в. Поездка на Обско-Газовский водораздел // Этнографические экспедиции 1924 и 1925 гг. Л.: Гос. Рус. Музей. С. 79–81.
- Митусова Р. П. 1929. Год среди лесного народа // Вокруг света. № 9, 11, 12, 14, 15.
- Мифология манси. 2001. Энциклопедия уральских народов. Т. II. Новосибирск: ИАиЭ СО РАН. 196 с.
- Мифология хантов. 2000. Энциклопедия уральских народов. Т. III. Томск: ТГУ. 310 с.
- Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост. Н. В. Лукина. 1990. М.: Наука. 568 с.
- Молданова Т. А. 1999. Орнамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис. Томск: ТГУ. 261 с.
- Морозов В. М., Стефанов В. И. 1993. Амня I — древнейшее городище Северной Евразии? // ВАУ. Вып. 21. Екатеринбург: УрГУ. С. 143–170.
- Мошинская В. И. 1953. Материальная культура и хозяйство Усть-Полюя // Древняя история Нижнего Приобья (МИА. № 35). М. С. 72–106.
- Мошинская В. И. 1978. Современное состояние вопроса о роли южного компонента в древней культуре населения Крайнего Севера и Западной Сибири // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 56–72.
- Мошинская В. И. 1979. Некоторые данные о роли лошади в культуре населения Крайнего Севера Западной Сибири // История, археология и этнография Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 34–45.
- Мызников С. А. 2004. Отчет о научно-исследовательской работе: «Охранные археологические раскопки селищ Коттымьёган 5 и Коттымьёган 6 на границе Нижневартовского и Сургутского районов Ханты-Мансийского АО в 2003 г.». ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/142. Нефтеюганск. 109 с.
- Мызников С. А. 2005. Отчет о научно-исследовательской работе. Охранные раскопки археологических памятников «группа ям Коттымьёган 3» и «группа ям Коттымьёган 8» в Нижневартовском районе ХМАО в 2004 г. ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/170. Нефтеюганск. 47 с.

- Мызников С. А. 2006. Отчет о научно-исследовательской работе. Охранные археологические раскопки селища Мохтикьёган 4 в Нижневартовском районе ХМАО-Югры в 2005 г. ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/194. Нефтеюганск. 89 с.
- Национальный состав населения РСФСР по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. 1990. М.
- Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / Отв. ред. И. Н. Гемуев, В. И. Молодин, З. П. Соколова. Серия «Народы и культуры». 2005. М.: Наука. 805 с.
- Населенные пункты Уральской области 1928. Т. XII. Тобольский округ. Свердловск. 71 с.
- Нижневартовский район. Страницы истории: очерки, исторические справки, фотодокументы. 1998. Нижневартовск: Приобье. 208 с.
- Носкова Л. В. 2005а. Отчет о научно-исследовательской работе: Археологическое исследование участка, испрашиваемого под обустройство хозяйственных объектов на Нивагальском месторождении нефти в Нижневартовском районе ХМАО в 2005 г. ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/177. Нефтеюганск. 82 с.
- Носкова Л. В. 2005б. Отчет о научно-исследовательской работе. Археологическое обследование участков Кечимовского, Нонг-Ёганского, Северо-Покачевского и Покачевского месторождений нефти в Сургутском и Нижневартовском районах ХМАО в 2004 г. ООО НПО «Северная археология-1». Архив АСА. Ф1/169. Нефтеюганск. 110 с.
- Оборон В. А., Чагин Г. Н. Искусство Прикамья. Чудские древности Рифея. 1988. Пермь: Пермское книжное изд-во. 184 с.
- Оглоблин Н. Н. 1895. Обзорение столбцов и книг Сибирского приказа (1592–1768 гг.). Ч. I. Документы воеводского управления. М.: Университетская типография.
- Оглоблин Н. Н. 1900. Обзорение столбцов и книг Сибирского приказа (1592–1768 гг.). Ч. III. Документы по сношениям местного управления с центральным. М.: Университетская типография.
- Очерки истории Югры. 2000. Екатеринбург: Волот. 408 с.
- Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. 1994. Т. 2. Мир реальный и потусторонний. Томск: ТГУ. 475 с.
- Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. 1995. Т. 3. Рындина О. М. Орнамент. Томск: ТГУ. 640 с.
- Паллас П. С. 1786, 1788. Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб. Ч. 2. Кн. 1. Ч. 3. Кн. 1. 476, 624 с.
- Пархимович С. Г. 1991. О контактах населения Нижнего Приобья и Северного Приуралья в начале II тысячелетия н. э. // ВАУ. № 20. Екатеринбург: УрГУ. С. 145–153
- Патканов С. К. 1891а. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и сказаниям. СПб. 75 с.
- Патканов С. К. 1891б. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям // Живая Старина. Вып. 3–4. СПб. С. 85–116, 67–108.
- Патканов С. К. 1911. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. Т. II. Тобольская, Томская и Енисейская губ. // Зап. РГО по отделению статистики. Т. XI. Вып. 2. СПб. 432 с.
- Патканов С. К. 1999. Сочинения. В 2 т. / Под ред. С. Г. Пархимовича. Т. I, II. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики. 400, 320 с.
- Пелих Г. И. 1972. Происхождение селькупов. Томск. 424 с.
- Пелих Г. И. 1981. Селькупы XVII века: очерки социально-экономической истории. Новосибирск: Наука. 177 с.
- Первалова Е. В. 1988. Культурно-ритуальный комплекс восточных хантов в социальном аспекте // Проблемы этнографии и социологии культуры: Омская областная научная конференция «История, краеведение и музееведение Западной Сибири», посвященная 110-летию Омского государственного исторического и литературного музея: Тез. докл. Омск: ОмГУ. С. 109–111.
- Первалова Е. В. 1991. Брачно-родственные отношения северных хантов // Экспериментальная археология. Вып. I. Тобольск: ТГПИ. С. 118–128.

- Перевалова Е. В. 2001. Беглецы: к истории родов лесных ненцев // Самодийцы. Материалы IV Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (10–12 декабря 2001 г., Тобольск). Тобольск; Омск: ОмПГУ. С. 143–147.
- Перевалова Е. В. 2002. Отчет о научно-исследовательской работе. Этнографическое изучение коренного населения Нижневартовского района Ханты-Мансийского АО в 2001 г. Архив АСА. Ф1/088. Екатеринбург. 239 с.
- Перевалова Е. В. 2003. Отчет о научно-исследовательской работе. Этнографическое изучение коренного населения Нижневартовского района Ханты-Мансийского АО в 2002 г. Т. 1. Ч. 1–3: Иллюстрации. Архив АСА. Ф1/121, 122. Екатеринбург. 127, 168 с.
- Перевалова Е. В. 2004а. Отчет о научно-исследовательской работе: Этнографическое изучение коренного населения Нижневартовского района Ханты-Мансийского АО в 2003–2004 гг. / Архив АСА. Ф1/145. Екатеринбург. 196 с.
- Перевалова Е. В. 2004б. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург: УрО РАН. 414 с.
- Песни реки Аган. 2003. Мегион–Варьёган. 88 с.
- Петрин В. Т. 1986. Палеолитические памятники Западно-Сибирской равнины. Новосибирск: Наука. 144 с.
- Поселение Быстрый Кульёган 66: памятник эпохи неолита Сургутского Приобья / Под ред. Л. Л. Коссинской и А. Я. Труфанова. 2006. Екатеринбург; Сургут: Уральское изд-во. 192 с.
- Прокофьева Е. Д. 1949. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сборник МАЭ. Т. XI. М.; Л. С. 335–337.
- Прокофьева Е. Д. 1952. К вопросу о социальной организации селькупов (род и фратрия) // ТИЭ, н. с. Т. 23. М.; Л. С. 88–107.
- Прошлое Урала в фотографиях Института истории материальной культуры РАН. 1993. Екатеринбург: Виролл ЛТД. 196 с.
- Прыткова Н. Ф. 1933. Материалы по остяцкому (хантыйскому) языку // Научн.-исслед. ассоциация Института народов Севера ЦИК СССР. Л. (Стеклографическое издание).
- Прыткова Н. Ф. 1946. Отчет о работе на Севере (1941–1945 гг.) // СЭ. №3. С. 159–161.
- Прыткова Н. Ф. 1949а. Металлическая культовая посуда угров // Сборник МАЭ. Т. 10. С. 39–46.
- Прыткова Н. Ф. 1949б. Жертвенное покрывало казымских хантов // Сборник МАЭ. Т. 11. С. 367–379.
- Прыткова Н. Ф. 1952. Типы верхней одежды народов Сибири // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. Вып. 15. С. 19–22.
- Прыткова Н. Ф. 1953. Одежда хантов // Сборник МАЭ. Т. XV. М.; Л. С. 123–233.
- Прыткова Н. Ф. 1955. Одежда хантов // Сборник МАЭ. Т. XVI. М.; Л.
- Прыткова Н. Ф. 1971. Один из источников изучения одежды народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — нач. XX века. Л. С. 101–113.
- Путем хозяйки Агана. Сборник материалов фольклорно-этнографической экспедиции, осуществленной по реке Аган Нижневартовского района в 1996 г. / Авторы-сост. О. Г. Корниенко, Ю. К. Айваседа. 1999. Нижневартовск: Приобье. 112 с.
- Ромбандеева Е. И. 1993. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: Северный дом. 208 с.
- Салымский край. 2000. Екатеринбург: Тезис. 344 с.
- Северная Сосьва (исторические и современные проблемы развития коренного населения) / Ред. А. В. Головнёв. 1992. Шадринск: ПО «Исеть». 76 с.
- Сибирь XVIII века в путевых описаниях Г. Ф. Миллера. 1996. // История Сибири. Первоисточники. Вып. VI. Новосибирск: Сибирский хронограф. 310 с.
- Сидорова И. А. 2003. Отчет о научно-исследовательской работе. Этнографическое изучение коренного населения Нижневартовского района Ханты-Мансийского АО в 2002 г. Т. 2. Ч. 1–3. Архив АСА. Ф1/123–125. Екатеринбург. 30, 12, 69 с.
- Симченко Ю. Б. 1965. Тамги народов Сибири XVIII в. М.: Наука. 227 с.
- Сирелиус У. Т. 1906, 1907. Домашние ремесла остяков и вогулов // ЕТГМ. Вып. 15, 16. Тобольск. С. 1–40, 40–49.
- Сирелиус У. Т. 2001. Путешествие к хантам / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. Томск: ТГУ. 344 с.
- Соколова З. П. 1957а. К истории жилища обских угров // СЭ. № 2. С. 88–105.
- Соколова З. П. 1957б. Обско-угорское жилище и его история. Дис... канд. ист. наук. М.

- Соколова З. П. 1959а. К вопросу об истории развития обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского обл. краеведческого музея. Вып. 1. С. 9–26.
- Соколова З. П. 1959б. Обско-угорские дощатые постройки // КСИЭ. Вып. 21. М.: АН СССР. С. 60–67.
- Соколова З. П. 1960а. К вопросу о развитии обско-угорской землянки // Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. Вып. 1. Тюмень. С. 12–19.
- Соколова З. П. 1960б. Современные селения и жилища ваховских хантов // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. ТИЭ, н. с. Т. 56. М.: Наука. С. 178–198.
- Соколова З. П. 1963а. Из истории жилища обских угров (К вопросу о развитии обско-угорской землянки) // Congressus International Fenno-Ugriarum. Budapest. S. 334–348.
- Соколова З. П. 1963б. Материалы по жилищу, хозяйственным и культовым постройкам обских угров // Сибирский этнографический сборник. Вып. V. ТИЭ, н. с. Т. 84. М.: Наука. С. 182–233.
- Соколова З. П. 1970. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. М.: Наука. С. 103–153.
- Соколова З. П. 1971а. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л.: Наука. С. 211–238.
- Соколова З. П. 1971б. Ханты // ВИ. № 8. С. 213–218.
- Соколова З. П. 1973. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Тез. докл. Новосибирск. С. 123–125.
- Соколова З. П. 1974. Социальная организация обских угров (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука. С. 82–132.
- Соколова З. П. 1975а. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука. С. 186–210.
- Соколова З. П. 1975б. Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л.: Наука. С. 41–42.
- Соколова З. П. 1975в. Находки в Шишенгах (культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. № 6. С. 143–154.
- Соколова З. П. 1976а. Общественный строй у обских угров в XVII–XIX вв. // Из истории Сибири. Вып. 21. Томск: ТГУ. С. 220–231.
- Соколова З. П. 1976б. Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // СЭ. № 6. С. 13–38.
- Соколова З. П. 1978. Выявление этнических ареалов (на материале хантов и манси) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л.: Наука. С. 41–42.
- Соколова З. П. 1979а. Миграционные процессы и их факторы у обских угров в прошлом // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. Томск: ТГУ. С. 108–111.
- Соколова З. П. 1979б. Формирование этнографических групп северных хантов и северных манси // К истории малых народностей Европейского Севера. Петрозаводск. С. 34–48.
- Соколова З. П. 1980. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М.: Наука. С. 89–117.
- Соколова З. П. 1981. Развитие этнических связей обских угров во второй половине XIX–XX в. // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск: ТГУ. С. 50–60.
- Соколова З. П. 1982. Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М.: Наука. С. 8–47.
- Соколова З. П. 1983а. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы рода и фратрии. М.: Наука. 319 с.
- Соколова З. П. 1983б. Выявление этнических ареалов на основе анализа брачных связей населения и языковых данных // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Л.: Наука. С. 76–84.
- Соколова З. П. 1985. Современное культурное развитие и этнические процессы у обских угров // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М.: Наука. С. 93–120.
- Соколова З. П. 1987. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Верования и быт народов Сибири. Новосибирск: Наука. С. 118–132.
- Соколова З. П. 1990. Эндогамный ареал и этническая группа (на материалах хантов и манси). М.: АН СССР. 207 с.
- Соколова З. П. 1991а. Адаптивные свойства культуры народов Севера // СЭ. № 4. С. 3–17.
- Соколова З. П. 1991б. Еще раз о роде у хантов и манси // Семья и социальная организация финно-угорских народов. ТИЯЛИ. Вып. 49. Сыктывкар. С. 94–104.

- Соколова З. П. 1991в. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». М.: Наука. С. 45–61.
- Соколова З. П. 1997а. Жилище народов Сибири // Традиционное жилище народов России: XIX — начало XX вв. М.: Наука. С. 305–352
- Соколова З. П. 1997б. Обско-угорская этнография в трудах финских ученых XIX — начала XX в. // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск: ИАиЭ СО РАН. С. 5–10.
- Соколова З. П. 1998. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «ТриЛ». 288 с.
- Соколова З. П., Пивнева Е. А. 1993. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь) // Полевые исследования. Т. I. Вып. 2. М. С. 36–45.
- Состояние окружающей среды и природных ресурсов в Нижневартовском районе. Аналитический обзор. 2000. Вып. 4 (1999). Нижневартовск. 104 с.
- Спафарий Н. (Милеску). 1882. Путешествие через Сибирь в 1675 году // Зап. РГО по отделению этнографии. Т. 10. Вып. 1. СПб.
- Спицын А. А. 1906. Шаманские изображения // Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. Т. I. Вып. 1. СПб. С. 31–145.
- Сподина В. И. 2001. Представление о пространстве в традиционном мировоззрении лесных ненцев Нижневартовского района. Новосибирск: Изд. центр «Агро». 124 с.
- Терёшкин Н. И. 1966. Хантыйский язык // Языки народов СССР. Т. 3. М. С. 319–342.
- Титов А. 1890. Сибирь в XVII веке. Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях. М.: Издатель Г. Юдин. 216 с.
- Тойнби А. Дж. 1991. Постижение истории. М.: Прогресс. 736 с.
- Тыликова Е. И., Бауло А. В. 2001. Древности Нижнего Приобья в фондах Овгортского краеведческого музея // Археология, этнография и антропология Евразии. Вып. 1 (5). Новосибирск: ИАиЭ СО РАН. С. 127–134.
- Фёдорова Е. Г. 1994. Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. СПб.: МАЭ РАН. 286 с.
- Фёдорова Е. Г. 1996. Обские угры: этнокультурная ситуация в период с XI по XVI вв. // Сибирь: древние этносы и культуры / Ред. Л. Р. Павлинская. СПб.: МАЭ РАН. С. 6–38.
- Фёдорова Е. Г. 1998. Люди Пор и люди Мось в представлениях современных манси и хантов (по полевым материалам последней четверти XX в.) // Материалы полевых этнографических исследований. СПб. Вып. 4. С. 124–134.
- Фёдорова Е. Г. 1999. Обские угры: веки этнической истории // Народы Сибири в составе Государства Российского (очерки этнической истории). СПб.: Европейский дом. С. 5–68.
- Фёдорова Е. Г. 2000. Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб.: Европейский дом. 367 с.
- Фёдорова Н. В. 2003. «Рогатый медведь» // Образы и сакральное пространство древних эпох. Екатеринбург: Аква-Пресс. С. 35–40.
- Фишер И. Э. 1774. Сибирская история. СПб. 631 с.
- Хайду П. 1985. Уральские языки и народы. М. 430 с.
- Хандросс Л. М. 1926. Краткий обзор научно-исследовательских работ на Севере Уральской области в 1919–1925 годах // Урал. Техничко-экономический сборник. Вып. 8. Уральский Север. Ч. I. Свердловск: Урал план. С. 199–207.
- Хомич Л. В. 1966. Ненцы. М.; Л.: Наука. 329 с.
- Хомич Л. В. 1970. Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. Л.: Наука. С. 59–69.
- Хомич Л. В. 1971. О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в 19 — начале 20 века (СМАЭ. 27). Л.
- Хомич Л. В. 1974. Материалы по народным знаниям ненцев // Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука. С. 231–248.
- Хомич Л. В. 1976. Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л.: Наука. 189 с.
- Хомич Л. В. 1977. Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера (СМАЭ. 33). Л.: Наука. С. 5–28.
- Хомич Л. В. 1979. Влияние христианизации на религиозные представления и культы ненцев // Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири (вторая половина XIX — начало XX в.). Л.: Наука. С. 12–28.

- Хомич Л. В. 1981. Шаманы у ненцев // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л.: Наука. С. 5–41.
- Хроника музея за 1899 г. (по сведениям консерватора музея Н. А. Скалозубова) // ЕГТМ. 1902. Вып. XIII. Тобольск: Губернская типография. С. 60–61.
- Чемякин Ю. П. 2003. Изображения медведей на кулайских сосудах с Барсовой горы // Образы и сакральное пространство древних эпох. Екатеринбург: Аква-Пресс. С. 21–28.
- Чемякин Ю. П., Карачаров К. Г. 2002. Древняя история Сургутского Приобья // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): Научно-исторические очерки. 2-е изд. Екатеринбург: Тезис. С. 5–74.
- Чернецов В. Н. 1927. Жертвоприношение у вогулов // Этнограф-исследователь. № 1. С. 21–25.
- Чернецов В. Н. 1935. Древняя приморская культура на полуострове Ямал // СЭ. № 4–5. С. 109–133.
- Чернецов В. Н. 1937. Термины средств передвижения в мансийском языке // Памяти Богораза. М.; Л.: АН СССР. С. 349–365.
- Чернецов В. Н. 1939. Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. № 2. С. 20–42.
- Чернецов В. Н. 1947. К истории родового строя у обских угров // СЭ. № 6–7. С. 159–183.
- Чернецов В. Н. 1953. Усть-полуйское время в Приобье // МИА. № 53. М. С. 221–241.
- Чернецов В. Н. 1957. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // МИА. № 58. М. С. 136–245.
- Чернецов В. Н. 1959. Представления о душе у обских угров // ТИЭ, н. с. Т. 51. М. С. 117–156.
- Чертежная книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Семеном Ремезовым в 1701 г. В 2 т. 2003. Т. 1, 2. М.: ФГПУ «ПКО «Картография». 176 с.
- Чиндина Л. А. 1984. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Томск: ТГУ. 265 с.
- Чиндина Л. А. 1991. История Среднего Приобья в эпоху раннего Средневековья (рёлкинская культура). Томск: ТГУ. 184 с.
- Шатилов М. Б. 2000. Ваховские остяки: Этнографические очерки / Под ред. С. Г. Пархимовича. Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики. 175 с.
- Шешкин П. Е., Шабалина И. Д. 2001. Мансийские орнаменты / Отв. ред. Е. И. Ромбандеева. СПб.: Филиал изд-ва «Просвещение». 128 с.
- Шильмарк Ф. 1972. Таежные дали (очерки биолога-охотоведа). М.: Мысль. 329 с.
- Экология Ханты-Мансийского автономного округа / Под ред. В. В. Плотникова. 1997. Тюмень: СофтДизайн. 288 с.
- Югория. Энциклопедия Ханты-Мансийского автономного округа. 2000. Т. I–III. Ханты-Мансийск.
- Karjalainen K. F. 1921–22, 1927. Die Religion der Jugra-Völker. 1–2, 3. Helsinki.
- Patkanov S. 1897, 1900. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkpoesie. St. Petersburg. Bd. I, II. 167, 453 p.
- Sirelius U. T. 1904. Ornamente auf Birkenrinde und Fell bei den Ostjaken und Wogulen. Helsingfors.
- Sirelius U. T. 1906. Über die Sperrfischerei bei den finnisch-ugrischen Völkern. Helsingfors. 486 p.
- Sirelius U. T. 1906–1911. Über die primitiven Wohnungen der Finnisch-ugrischen und ob-ugrischen Völker // Finnisch igrische Forschungen. Bd. 6–9, 11. Helsingfors–Leipzig.
- www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM_13_01.xls (сайт Госкомстата — Перепись 2002).

СОКРАЩЕНИЯ

- АН СССР — Академия наук СССР
АО — Археологические открытия
АСА — Ассоциация «Северная археология»
ВАУ — Вопросы археологии Урала
ВИ — Вопросы истории
ГМЭ — Государственный музей этнографии
ГОМПиЧ — Государственный музей Природы и Человека (г. Ханты-Мансийск)
ЕТГМ — Ежегодник Тобольского губернского музея
ИАиЭ СО РАН — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН
(Новосибирск)
ИИА УрО РАН — Институт истории и археологии Уральского отделения РАН
(Екатеринбург)
ИПОС СО РАН — Институт проблем освоения Севера Сибирского отделения РАН (Тюмень)
ИРГО — Императорское русское географическое общество
ИЭА — Институт этнологии и антропологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая (Москва)
МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР
НА ТГИАМЗ — Научный архив ТГИАМЗ
ОмГУ — Омский государственный университет
ОмГПУ — Омский государственный педагогический университет
ПНИЛИАЭ — Проблемная научно-исследовательская лаборатория истории, археологии и этнографии
РА — Российская археология
РАН — Российская академия наук
РГАДА — Российский государственный архив древних актов
РГО — Русское географическое общество
РЭМ — Русский этнографический музей
САИ — Свод археологических источников
СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии
СО РАН — Сибирское отделение Российской академии наук
СЭ — Советская этнография
ТГИАМЗ — Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник
ТГПИ — Тобольский государственный педагогический институт
ТГУ — Томский государственный университет
ТИЭ — Труды Института этнографии
ТИЯЛИ — Труды Института языка, литературы и истории (Сыктывкар)
Тм кп — Тобольский музей, книга поступлений (фондовый номер коллекций ТГИАМЗ)
ТФ ГАТО — Тобольский филиал Государственного архива Тюменской области
УрГУ — Уральский государственный университет
УрО РАН — Уральское отделение Российской академии наук
ЭО — Этнографическое обозрение
ЯНОМВК — Ямало-Ненецкий окружной музейно-выставочный комплекс
им. И. С. Шемановского

SUMMARY

Agan is one of the major rivers of the taiga zone of Western Siberia. Indigenous population of the area consists mostly of the Khanty (the old name 'Ostyak') and the forest Nenets (the Samoyed). In terms of administrative affiliation this territory belongs to the Nizhnevartovsk region of the Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug — Yugra covering the area of 117.3 sq. km. Total population of the region is 33,000 people, a little over two thousand of whom belong to indigenous peoples of the North. 639 Khanty and 259 forest Nenets live in the territory of the Agan basin itself (Varjegan village, towns of Agan and Novoagansk).

In 2001–2006 the Culture and Cinematography Committee of the Nizhnevartovsk region administration commissioned a reconnaissance survey in the lower and middle Agan area with the purpose of inspection of the degree of preservation of the archeological monuments, ethno-archeological and ethnographic sites and developing recommendations on their future use. The archeological and ethnographic surveys were performed by the specialists of the Institute of History and Archeology of the Ural branch of the Russian Academy of Science K.G. Karacharov and E. V. Perevalova. The ethnographic part of the program also covered ethno-archeological inspection of surviving traditional settlements, houses and barns in the river basin area. The study was performed by the municipal «Center of Historical and Cultural Heritage of the Nizhnevartovsk region» and the OOO «Northern Archeology-1» (director G. P. Vizgalov). In 2004 with the support of the Department of Culture and Art of Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug — Yugra a group of experts prepared a document summing up a rationale for establishing historical and cultural reserve «Evut-Rap». In the summer of 2006 a group of researchers under the supervision of I. A. Kuznetsova and V. M. Goryachev performed a study of the natural environment including the ecological zoning in the middle flow of Agan river; the group developed recommendations on organization of eco-tourist routes and provided rationale for the establishing of historical and cultural natural park «Evut-Rap».

Summing up the results of six years' research the Culture and Cinematography Committee of the Nizhnevartovsk region proposed publishing a monograph on the ancient and traditional culture of the Agan population. The study of the local (fishing and hunting) and the migrating (nomadic) cultures, as well as their interaction within a common ethno-cultural environment is, apparently, interesting and promising. Identification of the common trends and characteristics of historical development of different peoples and cultures offers an opportunity to look at the processes of settlement and development of Western Siberia and the neighboring regions of the Russian North in a new light. The taiga of the right bank of the Ob river is considered a territory characterized by the relatively stable development patterns. Historically this was a contact zone between the Ugrians (the Khanty) and the Samody (the Nenets, the Selkup); today this region is the territory of intensive industrial development. In this regard the study of the local experience in terms of ethnocultural history of the Agan basin peoples from the ancient times to the ethnographic present day is particularly important. Today we see many examples of the region's indigenous cultures viability, in a number of cases researchers observed the desire to revive traditional practices that suffered significant deformations in the past years. In general the archeological and the ethnographic heritage of the Agan represents a strong resource for the modern cultural development, and the proper use of historical experience can help in addressing many of the current regional and national problems.

Following the traditions of the 19th — early 20th century publications of researchers' travel notes and observations from their field trips along the taiga Ob region rivers, the authors gave the monograph the title «Agan river and its people». Chapter II was contributed by K. G. Karacharov, Chapters III–VII were written by E. V. Perevalova, the Introduction, Chapter I, the Conclusion and Glossary of Terms were written by both authors together. The publication is based on results of field work, 18th–20th century documents, primarily the population census results and the documents from the Russian State Archive of Ancient Acts (RGADA) and the Tobol branch of the State Archive of the Tjumen Oblast (TFGATO); as well as additional sources, such as the documents from the Tobol His-

torical and Architectural museum reserve (TGIAMZ), Khanty Mansijsk Museum of Nature and Man (GOMP&M), museums of the Nizhnevartovsk district. The publication's color illustrations and photos were contributed by K. G. Karacharov, E. V. Perevalova, G. P. Vizgalov, as well as A. V. Golovnev, M. Yu. Shershneva, and I. A. Kuznetsova from their personal photo archives.

Not very long ago the Agan basin was considered a «white spot» on the archeological map of North-Western Siberia. Even today the ancient history of the river and its people only begins to reveal its secrets to us. Despite the fact that over three hundred archeological monuments were identified in the district, only a few of them have been excavated, and the reconstructions are often based on the materials of the neighboring territories of the Surgut Ob region, where systematic studies continue for almost 50 years already. At the same time it is clear even at this stage that the historical and cultural development of the Agan basin in many respects followed its own distinct pattern. It is yet early to make any assumptions about similarities or uniqueness with regard to the earliest epochs. We have sufficient evidence to assume that beginning from the late Bronze Age the territory in question was part of the common cultural and historical community of the Middle Ob. However, in the middle of the first millennium A.D. the Kulai archeological culture, embracing at the time the whole of the forest zone of Western Siberia, was replaced in the Agan territory with another culture characterized by ceramic complexes with a groove ornament — a tradition not known in the nearby territories.

The level of research of the ancient and the Middle Age history of North-Western Siberia is insufficient, thus providing for merely superficial understanding of the ethno-genetic and socio-political processes in the Agan basin. The ethnic situation in the Surgut Ob region reflected in the late 16th–18th century documents and travelers' observations was a result of the Russian colonial system expansion. Frequent military raids of the Russian-Ostyak armed groups into the North and the East opened the gates for migration in those directions for the Ugrian population, thus facilitating expansion of the Khanty settlement territories. The ethno-cultural communities of the Agan were no exception. During the «Siberian conquest» period the Agan basin formed the eastern outskirts of the Bardak chiefdom. Break up of the chiefdom and decline of the native chiefs' power as a result of Moscow expansion brought about dramatic changes in the ethnic structure of the lower Ob population in favor of the Ugrians with the displacement of the Samody. The Agan Khanty, as well as the Surgut Khanty in general, absorbed the Samody population of the Bardak's chiefdom and the southern, western, and northern Ugrian migrants. At the stage of military conquests and the formation of the Russian fiscal system the Bardak's chiefdom served as a base for further subordination of the lucrative Samoyed territories.

Ugrian settlement in the Samoyed lands was accompanied by military conflicts described in numerous historical tales. The folklore references to the «coming of the Ob Khanty in big boats» may relate to the military campaigns of the Konda Ostyaks, whose success rested on both Moscow support and their superior military skills. Later on both the indigenous and the migrant population of the Agan river suffered frequent raids from various ethnic groups — the tundra Nenets and the Tungus, the Selkups and the Vakh Khanty, as well as from the legendary Aves Yakh people. There is some evidence of conflicts on religious grounds between the Agan-Purov Samoyed and the Kazym Ostyaks. Numerous inter-ethnic conflicts in the area are reflected in the Agan region's place names. The ancient place names derive from the names of the heroes, battlefields, strategy and tactics of military actions, land claims of particular ethnic groups.

The density of the Agan river basin population over the period from the 17th to the early 20th century was extremely low. In the early 17th century the Ostyaks from the rivers Tromjegan and Agan belonged to the Bardak volost of the Surgut uezd of the Tobol region, and their total number was not more than four dozen. The number of the Ostyaks in the Agan volost established in the end of the 17th century was a little over one hundred. As a result of the up-trend in the late 19th century the total number of the Ostyak population of the volost doubled by the first quarter of the 20th century. In general the formation of the Agan Khanty group was completed by the end of the 18th — early 19th century, which is evidenced by the stability of families composition. Close ties, including intermarriage,

between the Agan Ostyak and their Vakh and Tromjegan-Pim-Yagan neighbors predetermined their intermediary position between the two territorial groups of the eastern Khanty. Continued migration of the Ostyaks from the West and the South that lasted till the end of the 20th century reinforced the linguistic and cultural similarity of the Agan Khanty with their western relatives. The Samody population of the Agan was added to the population registers of the Kazym volost, Berezovsky Uezd of the Tobol region. Nomadic way of life and difficult access to the territories occupied by the Samo-yeds prevented the Russian fiscal system from taking precise census of their numbers and families composition, unlike the Ostyaks who were registered as belonging to particular yurts, consequently there were no records that would allow to establish the number of the Agan Samo-yeds as such. At the same time it should be noted that stable ties with the northern and western groups of the Samo-yed contributed to the preservation of ethnic identity of the Agan Nenets despite significant pressure from the Ugrians.

The ethnic belonging of the territory was reflected in the common place names and the toponymic tales. In the Agan basin the common place names reflect the religious and the mythological views of both the Khanty and the Nenets. Significant part of the Khanty toponymic tales relates to the river mistress, named Ohen-Imi. The legends tell a story of the «arrival», the character and the acts of the goddess represented in the image of frog-woman. The Nenets tales of the same category that survived to our days include a story of the Goose-warrior Tyapty-kahe who created the Ob river; and the Crane who made a channel that became the Varjegan river bed. The clan and family tales of the Khanty and the Nenets of the Agan give description of the migration routes, characterize the direction of the intermarriage contacts, and help to reproduce the general picture of group formation. In all probability the only indigenous groups in today's population of the Agan basin are the njorem yakh and vyn nesha — the «swamp people» (the Khanty Sardakovs and the Nenets Iusi). The process of the Agan settlement was gradual and cyclical in nature. The Khanty Aipins, Leikovs and Sardakovs correlate the time of their arrival with the «fire flood» time. The low population density and old family ties facilitated migration into the lower regions of the river basin of the descendants of the Tromjegan (Karamkins, Pokachevs, Sopochins), Yugan and Ob groups (Eparkins, Tyrlins, Tylchins), the upper regions were occupied by the migrants from the Kazym (Kazamkins). The Samody population with the exception of the Iusi, that is the clans Aivaseda, Wella and Pyak are believed to be the migrants from the rivers Nadym, Lyamin, Pur and the Num-to lake. The Agan Samody community was finally established in the 30th of the last century. Both the Nenets and the Khanty still distinguish between the migrant «tundra» (outsiders) Nenets Tjott, Wella and part of the Aivaseda and the local «swamp» (accepted) Nenets Iusi and part of the Aivaseda. The archive data in many respects support the folklore materials.

High dependence of traditional cultures of the North-West Siberia on the natural environment was reflected in the economy and cultural complexes of the population, thus the indigenous peoples of the Agan river were characterized by the river-taiga (Khanty of the lower river), deep-taiga (Khanty of the upper river) and the taiga hunter-herder economies (the Nenets). Stability of the traditional subsistence models and the degree of adaptability to a large extent depended on the comprehensive use of natural resources and the semi-nomadic way of life. In the Khanty variant the emphasis was on universality and «attraction to the regions with abundant or overlapping of the feeding landscapes», in the Nenets — on spatial mobility and expansion of the exploited territory. Development of various ecological niches within the area of the occupied natural environment, as well as the scattered settlement patterns and low density of the population determined the possibility of long-term co-existence of the economy complexes of the Agan Khanty and the Nenets. Land use patterns also varied. The Ugrian population (the river-taiga and the deep-taiga economy types) moved from one seasonal settlement to another over the length of the annual economy cycle, the number and location of the camps was determined by the availability of the hunting grounds, the particular economy's specialization, the number of draught animals; the distances varied from 5–10 km to several dozens, and sometimes even hundreds kilometers (hunting in remote harvesting grounds); relatively stable groups were

formed during the sweep-net fishing season, building of large dams, organization of drive-in hunting expeditions for the hoofed animals and the molting birds, as well as deer herding during the «gnats» season. The forest Nenets (the hunter-herder economy) migrations were driven by the conditions most favorable for the deer, the covered territories were wider and assumed much longer seasonal migrations distances; during certain time periods several households could concentrate around the same rich harvesting lands (lake systems, driving grounds).

The Khanty and the Nenets subsistence systems took into account the maximum limits of the natural environment exploitation, providing for the optimum nature use modes. The optimization was a function of both seasonality and the intentionally imposed restrictions on the use of the harvesting grounds. The strategy of the Khanty (harvesting) nature use pattern and the lessening of the burden on available resources consisted in exclusion of part of the lands from the sphere of economic development; the Nenets (herders) strategy — was the increase of the herd size, expansion of the pastures and harvesting territories. The taiga fishermen and hunters derived additional subsistence stability from building up reserves in the form of domesticated animals and preserved products. The Nenets-herders were less dependent on food conservation techniques, since the basis of their wealth and diet — the deer, were always easily available.

The specifics of the economies and the nature use patterns of the Samody population in the Agan basin was reflected in the native calendars and metrology systems, which played the role of the eco-social adaptation. The system of place names resting on the network of man-man and man-nature relations reflected not only the characteristic geographic and ecological features of the landscape, but also the degree of its appropriation by man, pointing to the nature of relationship with the environment. The Khanty and the Nenets place names of the Agan river emphasize the specifics of the dominant occupations and way of life, reflect the uniqueness of traditional ethnic ecosystems, the traditions of spatial expansion and adaptation to the changing environment. The nature preservation function in the Agan Khanty culture was performed by the regulation of the scale and time of harvesting, existence of restricted «reserve» territories (sacred places) and strict harvesting ethics. All kinds of harvesting restrictions were imposed at various social levels (territorial group, clan, family). In many ways the mechanism of nature preservation system was based on traditional ideological concepts. For the Agan Nenets the more common approach was the conscious regulation of the scope of economic development. They were much less than the Khanty influenced by the notions of the mythological relationship between nature and man. Wide use of natural materials and wasteless production methods of the indigenous populations helped to minimize the anthropogenic effect on the taiga eco-system.

The house-building and the living space organization traditions were determined by the economical, socio-regulatory and mythological-ritual factors. On a micro-level this was manifested in the clearly structured pattern of settlements and houses, stability of constructional elements; on a macro-level — in the pattern of settlement, seasonal migrations, variations of the house and settlement complexes. The great variety of the house-building traditions of the Agan Khanty and the Nenets was a function one the one hand of the high degree of adaptability to the environment, on the other — the history of the groups' formation. The most ancient of the surviving Khanty house types is the frame rectangular truncated pyramid shaped building, close analogues to which have been known in the Middle Ob from the Stone Age period. Some constructional elements of the houses have roots in the ancient history: the first earth filled plank beds and the corridor like entrances were registered by the archeologists in the Middle Ages, the cob work oven in the near the entrance part of the house — in the 14th -16th centuries. The crib-work buildings in the Agan basin are represented by two main types: the log houses built with the flat-on-flat technique, and the clapboard, block, or log butt-and-pass houses. Both traditions were borrowed in the 17th–19th centuries: the former was apparently brought to the area by the Russians, and the latter «came» together with the representatives of the Khanty families of the Aipins and the Leikovs, its preservation is associated with the mytho-

logical reasons. The tchum known in the Agan basin from at least the early Iron Age was borrowed by the Ob Ugrians from the Samody. The developed territory of the indigenous populations consisted of several seasonal camps, including a house with barns, a nearby sacred place and a graveyard.

Despite the preservation of the ethnic integrity the long term contacts (first of all intermarriages) brought about ethnic and cultural assimilation of the Ugrians and the Samody of the Agan basin. Such ethno-cultural interactions were manifested in various forms. They could be observed not only in the economic, but also in the socio-regulatory and the spiritual spheres. For example, the families or clans of the forest Nenets treated by the Agan Khanty as “belonging” were even included into the Khanty system of marriage-relative hierarchy, that is embraced by the Khanty clans of the Bear, the Elk and the Beaver, whereas the «outsiders» (late migrants) stayed outside the system. Thus the Iusi Nenets were considered to belong to the Beaver clan. Bans were instituted on marriage between certain Khanty families and the Nenets clans: the Iusi and the Aipins, the Aivaseda and the Sardakovs.

The proximity of historical fates, the territorial closeness and stable marriage ties facilitated the formation of the common mythological and ritual system. The relief of the Middle Ob plain is characterized by vast swamps, narrow river valleys and interstream areas. The dominant position of the rare elevations predetermined their sacralization. Practically all elevated places were spiritualized. The sacred places located on the hills were, as a rule, a combination of the natural landscape elements and the ritual structures. Quite often the ritual objects were erected on the archeological monuments. The largest of the still existing sacred places of the middle Agan are the Evat Rap hill and the Kot-Imi sacred place. The spirits – masters of these places were the warrior Evat-Iki and the mistress of the river Ohen-Imi, both belonging to the mythological and ritual universe of the Sugrut Khanty. The annual visits to the main sacred places of the Agan river, that stayed neglected over thirty years, are acquiring today the mass pilgrimage scale. The clan’s sacred places are also being restored. As a result of long history of close interaction of the two ethnic groups the Agan Nenets worship not only their own, but also the Ugrian gods, the two peoples also share in joint ritual actions and sacrificial offerings, in some cases the Nenets appear to be the co-hosts of the Khanty sacred places.

Today the adaptation of the indigenous peoples of the Agan to the ecological and social changes resulting from the continuous large-scale oil and gas development in the area, is complemented by a commitment to the revival of traditional culture. In the old days the transfer of values took place directly in the cultural environment, feeding on the accumulated knowledge of generations and oral traditions. Today such translation of knowledge is hindered by the fragmentation of cultural heritage and the gradual disappearance of the true bearers of traditional culture. In this situation one of the most important factors for the preservation of cultural identity and ethnic consciousness of the indigenous population of the Agan is the existence and the restoration of the ritual monuments (sacred places, memorial sites, isolated ritual objects and structures, and graveyards).

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	5
Глава I. История археологических и этнографических исследований.....	19
Глава II. Археология Агана.....	43
Каменный век.....	44
Эпоха бронзы.....	50
Ранний железный век.....	54
От железного века к средневековью.....	62
Средневековье.....	72
Новое время.....	86
Глава III. История в документах и преданиях.....	89
Бардаково княжество.....	90
Остяки Аганской волости.....	106
«Кунная» самоедь.....	115
Во времена войн.....	122
Глава IV. Легенды о заселении Агана.....	139
Хозяйка реки.....	140
Медведи, Лоси и Бобры.....	152
Щука, Гусь и Журавль.....	170
Глава V. Природопользование и жизнеобеспечение.....	179
Хозяйственные комплексы.....	180
Природопользование и топонимия.....	194
Метрология.....	207
Времяисчисление.....	211
Глава VI. Природоведение и мифология.....	219
Мифология природы.....	220
Животный мир.....	234
Мир растений.....	246
Глава VII. Жизненное пространство.....	253
Земляной дом.....	254
Запреты Хозяйки Агана.....	264
Домашнего огня сторона.....	274
Поселения-юрты.....	279
Чум на стойбище.....	293
Последнее пристанище.....	298
Замыкая священный круг.....	307
Заключение.....	321
Глоссарий.....	329
Источники и литература.....	333
Summary.....	345
Сокращения.....	346

Е.В. Перевалова, К.Г. Карачаров

РЕКА АГАН И ЕЕ ОБИТАТЕЛИ

Научно-художественное издание

Рекомендовано к печати ученым советом ИИА УрО РАН

Редактор Л.А. Урядова
Корректор Е.М. Бородулина
Дизайн, верстка Е.В. Галыкина

НИСО УрО РАН 8(07)–263

Подписано в печать 15.12.2006 г. Формат 70x100 ¹/₁₆
Бумага мелованная, Гарнитура «Times New Roman».
Печать офсетная. Усл. печ. л. 28,4.
Тираж 1500 экз. Заказ 522.

«Студия ГРАФО»
620078, Екатеринбург, пер. Отдельный, 8

Отпечатано в ОАО «ИПП «Уральский рабочий»
620041, ГСП – 148 г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13
<http://www.uralprint.ru>
e-mail: manager@uralprint.ru