

- ²⁴ РО БИОН РАН. Ф. 1. Оп. 1. Д. 14. Л. 108.
- ²⁵ Бадмаева Р.Д. Указ. раб. С. 31.
- ²⁶ Дарбакова В.П. Указ. раб. С. 54; Эрдниев У.Э. Калмыки... С. 101.
- ²⁷ Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. М., 1969. С. 97.
- ²⁸ Василевич Г.М. Эвенки. Л., 1969. С. 95.
- ²⁹ Попов А.А. Нганасаны. М.; Л., 1948. С. 97.
- ³⁰ Эрдниев У.Э. Калмыки... С. 101.
- ³¹ Потапов Л.П. Указ. раб. С. 97.
- ³² Дарбакова В.П. Указ. раб. С. 53.
- ³³ Зыков Ф.М. Традиционные орудия труда якутов (XIX–начало XX века). Новосибирск, 1989. С. 126.
- ³⁴ Зеленин Д.К. Указ. раб. С. 216.
- ³⁵ Романова Т.Н. Традиционные домашние ремесла и кустарные промыслы коми (конец XIX–начало XX в.). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1974. С. 142.
- ³⁶ Дарбакова В.П. Указ. раб. С. 32.
- ³⁷ Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев. С. 255.

A.A. B a d m a e v. Aginsk Buryat Saddle Handicraft

The author uses ethnographic, museum, archive materials and comparative data on Siberia and Central Asia peoples. They let to give a description of Aginsk Buryat saddle handicraft in 19th–early 20th c. According to the article there was master's specialization and the original practice of purchase and processing of raw-hide in it. The masters worked out the complex of technical methods and decorative kinds of work. Handmade goods are notable for high quality and art design.

The author of the article considers the handicraft tradition of Central Asia (14th–16th cc.) and Russian (18th–19th cc.) exerted influence on the development of Aginsk Buryat saddle handicraft.

© 1998 г., ЭО, № 2

А.В. Головнев

ДРЕВНИЙ ЯМАЛ В КОНТЕКСТЕ МИФОЛОГИИ И АРХЕОЛОГИИ

Археология Ямала начиналась с мифологии. 70 лет назад начальник Ямальской экспедиции 1928–1929 гг. В.П. Евладов услышал от ненцев рассказы о жителях подземелья *сиртя* (*сиритя*)¹. Прежде о таинственных *сихиртя* (*сирте*, *Сиирте*, *Siirtjei*, *Sjihirtsje*) упоминали И. Лепехин, М.А. Кастрен, А. Шренк, Т. Лехтисало², а В.П. Евладову довелось первым из исследователей увидеть "чумы сиритя" на северо-ямальском мысе Тиутей-сале. Он рассказал о находке руководителю Североямальской экспедиции Н.А. Котовщиковой. Та поделилась новостью с одним из своих спутников, В.Н. Чернецовым. К началу лета 1929 г. В.Н. Чернецов добрался до расположенного на западном берегу Ямала мыса Тиутей-сале и поднял с едва оттаявшей поверхности холма ("чума сиртя") пару кусочков керамики. Так был открыт первый археологический памятник на Ямале. Его раскопки были прерваны известием о смерти Наталии Котовщиковой, случившейся тем же летом на северной оконечности полуострова. Прибыв на место трагедии и занимаясь погребальными работами, В.Н. Чернецов наткнулся на остатки древних землянок. Таким образом был открыт второй археологический памятник на Ямале – поселение на мысе Хаэн-сале³.

В.Н. Чернецов дважды опубликовал материалы обследованных им памятников⁴, но на Ямал больше не вернулся и начатые раскопки не продолжил. На три с лишним десятилетия полуостров оказался вне поля деятельности археологов (в 1949 г.

геологом Г.А. Чернецовым было обнаружено несколько памятников на р. Щучья, у отрогов Полярного Урала). Лишь с 1960-х годов на Южном Ямале возобновились археологические работы под руководством Л.П. Лашука и Л.П. Хлобыстина. С начала 1980-х годов поиск и исследование памятников Ямала продолжила этноархеологическая экспедиция под руководством автора, в которой в разные годы принимали участие археологи из Тобольска (Г.П. Визгалов, А.В. Соколов, Н.В. Старцев, Е.Г. Фильчаков) и Екатеринбурга (А.П. Зыков, Н.В. Федорова). Локальные разведки на юго-востоке Ямала (оз. Ярро-то, бухта Находка) в последние годы проводил В.С. Стоколос, в районе р. Морды-яха – В.А. Зах. В 1994 г. разведочной группой в составе В.В. Питулько (С.-Петербург), В. Фитцхью, С. Хаакансона (США) и автора данной статьи повторно обследован открытый В.Н. Чернецовым памятник на мысе Тиутей-сале; в 1995 г. возобновлены его раскопки под руководством Н.В. Федоровой⁵.

К археологическим открытиям (сегодня на Ямале известно около 100 памятников) добавилось несколько десятков записанных автором фольклорных и мифологических сюжетов, прямо или косвенно связанных с легендарными жителями подземелья. Если с ростом числа археологических памятников усложняется представление о древних культурах Ямала, то с расширением знания ненецкого фольклора становится многообразнее облик обитателей «подземных чумов». По мнению Л.В. Хомич, «предания (или, может быть, рассказы) о сихиртя большинство ненцев определяет термином *ва'ал*, в других случаях – *лахнако* или даже *сюдбабц*»⁶. По моим наблюдениям, короткие рассказы-предания *ва'ал* (или *вадако*) о встречах ненцев с сихиртя являются лишь частью обширного мифологического полотна, скрывающегося в эпических песнях (*ярабц*, *хынабц*, *сюдбабц*) и сказаниях (*лахнако*). «Разные сихиртя» соответствуют разным фольклорным жанрам и эпохам, и до сего дня устная традиция продолжает рождать новых сихиртя. В этом отношении показательна «фольклорная история» археологического памятника Ярте 6, расположенного на мысоподобном изгибе коренной террасы левого берега р. Юрибей, в 40 км выше ее впадения в Байдарацкую губу.

Местонахождения «странных вещей» обычно считаются владениями сихиртя. Однако берег оз. Ярте никак не связывался в местных преданиях с обитателями подземелья. Покрытую пышной травяной шапкой сопку считали местом гибели стада оленей от удара молнии. Поскольку павших оленей принято оставлять в тундре в качестве добычи духов (Отца Семи Смертей *Си'ив Нга Нися* или его многочисленных отпрысков), к «странному мысу» старались лишний раз не приближаться и стойбищ вблизи него не разбивали.

В 1990 г. была произведена шурфовка памятника, открывшая необычный для тундры мощный культурный слой (местами свыше 1 м) и обилие в нем наряду со «странными вещами» костных остатков. Один из стариков-ненцев, услышав о находках, предположил, что обитателями подземных домов были разбойники и воры, кравшие оленей. По его толкованию, из боязни обнаружить себя они не выбрасывали обглоданные кости под склон сопки, а складывали их в жилище. Другой старик добавил, что подобный образ жизни вел ненец-предатель, выдавший своих соплеменников красноармейцам во время антисоветского мятежа (*мандалада*) на Ямале в 1934 г. и позднее скрывающийся от возмездия.

В 1991 г. начались раскопки, давшие богатый вещевой материал. Я навещал стариков, показывал им находки. Ни керамика, которую они называли *таб хыдя* (глиняная посуда), ни костяные и деревянные изделия, которые они то впрямую, то с сомнением сопоставляли с ненецкими, не поколебали их «воровской» версии. Лишь металлические предметы, определенные ими как *сихиртя еся* (железо сихиртя), вызвали в их памяти мотивы древности. Через год мыс-памятник уже именовался ненцами «сихиртя-яра» (берег сихиртя), а заодно и археологи получили прозвище «сихиртя».

Вполне вероятно, что и прежде мифологический образ обитателей подземелья часто использовался ненцами в описании недавно случившихся загадочных событий.

Так на основе древней мифологии, запечатленной в сюдбабц и лахнако, появлялись короткие рассказы ва'ал, зачастую приобретавшие характер семейных преданий или притч. В поисках истоков образа сихиртя я занимался «раскопками фольклора», одновременно участвуя в раскопках археологических. Оказавшись посредником в диалоге между мифологией и археологией, я имел возможность сверять собственные оценки с суждениями ненцев – представителей родов Вануйто, Лаптандер, Окотэтто, Сэротэтто, Хороля, Худи, Яптик – и обмениваться мнениями с археологами, непосредственно руководившими раскопками, – А.В. Соколовым и Н.В. Старцевым (памятники Хаудымка, Халя-го, Ярте), Н.В. Федоровой и В. Фитцью (Тиутей-сале, Ярте)⁷. Более 10 лет, с 1984 по 1996 г., я вел полевой этноархеологический дневник, из которого в основном заимствую приводимые ниже наблюдения.

Мифология

Ненцы говорят: «Сихиртя жили тогда, когда на земле жили лахнако». Речь идет о времени, когда «лахнако» было еще живым словом, а не эпическим сказанием. Однако сихиртя оказываются героями не только древнего эпоса, но и быличек. В северо-ямальской тундре В.П. Евладову⁸, В.Н. Чернецову⁹ и мне¹⁰ доводилось слышать от ненцев рассказы об их встречах и даже браках с сихиртя. Правда, в большинстве случаев в «родстве» с сихиртя оказывались шаманы, для которых духовная связь – ничуть не меньшая реальность, чем брачная и кровнородственная связи. Когда Сэу Яптик сообщал В.П. Евладову о том, что его мать была сихиртя, он мог подразумевать духовное родство, тем более что в мифологии именно прародитель рода Яптик берет в жены дочь Старика Сихиртя, о чем будет сказано ниже.

Иначе звучат короткие рассказы ва'ал (вадако), в которых повествуется о встречах с сихиртя на рыбалке (непреренно ночью или в туман), об оставленных ими на земле вещах-дарах – ковше, ноже, наперстке или украшении (при этом дарители бесследно исчезают), о похищении ими рыбы из сетей, об украденных ими детях и т.д. Нередко ва'ал о сихиртя содержит назидательно-притчевую интонацию. Приведем один пример.

...Два парня каждый вечер из чума выходят и орут: «Нам надо женщину-сихиртя!» Однажды они услышали на улице голоса и звон металлических подвесок. Два женских голоса произнесли: «*Нгэда! Нгэда!*» («Ну-ну, смелей!»). Парни до смерти перепугались и с тех пор на улице перестали выходить¹¹.

Рассказы-притчи ва'ал учат, что с наступлением темноты не следует кричать (даже на собственном стойбище), задерживаться на рыбалке, бродить в тумане по тундре. Сихиртя не враждебны к людям, если те не нарушают этики взаимоотношений дома и тундры. Будучи хранителями ночного пространства, они живут как бы наоборот: обитают не на земле, а внутри песчаных сопок, пасут не оленей, а мамонтов (земляных оленей), шьют не оленьими сухожилиями, а собачьими, ловят рыбу не днем, а ночью. Сихиртя маленького роста, глаза у них белого цвета и посажены вертикально; они видят ночью, а от солнечного света слепнут; говорят они с заиканием, но на понятном людям языке. Пойманную рыбу они втыкают в снег хвостами вниз, а при виде осетра пугаются и убегают; к сетям они привязывают необычные цветные поплавки и каменные грузила. В подземных домах кузнецов-сихиртя все блестит от обилия металлических вещей, их одежда украшена звенящими подвесками.

В перечне черт «инолюдей»-сихиртя просматривается связь последних с внедомашним пространством, подземельем, миром предков. Собственно слово *сихиртя* можно отнести к следующему кругу понятий: *си* (в значении священный вход, дверь в иной мир), *си'(д)* (предвестник беды), *сир* (пепел), *си'* (черный жук, в которого по истечении семи лет превращается душа умершего), *сидянг* (образ-тень, двойник), *сядай* (дух-страж, дух предка). Все эти понятия, образованные от корня *си* (*ся*), в различных интонациях воспроизводят идею «духа предков», при этом расставленные по тундре *сядай* и живущие под тундрой сихиртя оказываются «второй половиной людей» – той,

которая существует в посмертном пространстве. Не случайно духи-стражи сядая нередко устанавливаются на сопках сихиртя¹².

Если принять идею «духа предков», то сихиртя, как им и положено по преданиям, займут верхний слой подземелья со всеми его замечательными признаками: лунным светом, стадами мамонтов, богатством текущей «наоборот» жизни. Правда, их образ соотносится не с недавно умершими, а с давно ушедшими предками – теми, которые оказались под землей после потопа или переворота Земли. В данном случае речь идет уже не о белоглазых карликах из рассказов-притч ва'ал, а о мифологических сихиртя из эпических песен и сказаний¹³.

На возможную связь ненецкого рода Яптик с культурой древних обитателей тундры (через обряд жертвоприношения собак) обратил внимание В.Н. Чернецов¹⁴. В.И. Васильев уже напрямую отнес Яптик к «аборигенному субстрату», приведя в числе прочих обоснований фольклорные характеристики: «Оу! В яме живущий Яптик!», «Семь Яптиков берег моря все время кормит»¹⁵. Однако о непосредственных взаимоотношениях Яптиков и сихиртя разговор не заходил. Между тем их встреча – центральное событие ямальской легенды о пяти братьях Яптик¹⁶. Оба мифологических сюжета, «Сихиртя» и «Яптиков», основаны на идее перерождения культуры.

В зачине первой легенды рисуется жизнь трех братьев и сестры сихиртя на Лад-Яра-сале (Верхнем Песчаном мысе). Братья охотятся на диких оленей, за их жилищами лежат кучи оленьих черепов. Завершается легенда такой сценой: сыновья братьев сихиртя совершают обряд троекратного жертвоприношения домашних оленей, а младший из них становится Илибембэртя – духом-дарителем оленей.

В зачине второй легенды пять братьев Яптиков спят, изредка пробуждаясь для походов на промысел диких оленей. Старая мать будит их известием, что котел пуст и ей приходится варить пять оставшихся гусиных желудков или гусиных лапок. В конце легенды один из братьев, ставший по милости бога Илибембэртя оленеводом, совершает ритуал жертвоприношения домашних оленей.

Фабула проста. Труден путь героев от «дикости» к «культуре». В обоих случаях перерождению предшествует смерть: охотничья идиллия братьев сихиртя рушится по воле разгневанного бога подземелья Нга (из-за их отказа отдать ему в жены сестру), Земля переворачивается, и они оказываются в подземелье. Пять Яптиков, имеющие по паре оленей, отправляются на охоту, но по воле «плохого» старшего брата вступают в бой с богом Илибембэртя и теряют свои «снесенные стрелами» головы.

Следующий шаг – возрождение. В первом сюжете сестра сихиртя, оставшаяся на поверхности перевернутой земли, выводит из подземелья сыновей своих братьев и строит для них новый чум. Во втором бог Илибембэртя позволяет воскреснуть младшему из братьев Яптиков, согревает его теплом очага и отправляет к своему брату – Старика Сихиртя.

Наступает пора творения новой культуры. В обоих сюжетах на сцену выходят новые герои, помогающие старым или действующие от их имени. В легенде о сихиртя таким оказывается пришедший на железных лыжах герой по имени Мандо-мянг. Он трижды отправляется в семидневные походы и пригоняет к чуму стада мамонтов, белых медведей и оленей. Всякий раз он катится на лыжах, привязав себя за пояс уздой к вожаку звериного стада. У чума Мандо-мянг останавливает пригнанные стада, целует каждого зверя «в нос» и отпускает всех в родные стихии: мамонтов – под землю, «чтобы люди находили их рога», белых медведей – в море, «чтобы люди на них охотились», оленей – в тундру. Одновременно Мандо-мянг привозит для трех сыновей сихиртя невест – дочерей богов подземелья (Нга), моря (Парнэ) и земли (Хэхэ). Легенда завершается жертвоприношениями, женитьбой Мандо-мянга на женщине сихиртя и превращением всех героев в богов.

В легенде о Яптиках Старик Сихиртя одаривает воскресшего Младшего Яптика «олешком сихиртя», у которого «ножки толщиной с травинку», нартой «величиной с ягодицы» и собственной дочерью. Бог Илибембэртя дает Яптику старую оленуху, за которой из несметного стада Дарителя Оленей следуют 30 ее людей. Так охотник

Яптик становится оленеводом. В дальнейшем он оживляет одного из своих братьев, находит старую мать, его жена-сихиртя рождает сына и дочь. По завершении деяний Младший Яптик возвращает тестю «олешка сихиртя», завещает людям проводить ежегодный обряд жертвоприношения и превращается в бога Яптик-хэсе.

Главной идеей двух легенд, «Сихиртя» и «Яптиков», является становление нового миропорядка, оленеводческой культуры. При этом они как будто дополняют друг друга и легенда «Яптиков» начинается там, где кончается легенда «Сихиртя». Сихиртя участвуют в пересотворении мира после переворота Земли, а Яптики (уже с помощью Старика Сихиртя) – в перерождении культуры из дико-охотничьей в домашне-олeneводческую. В первой бог Илибембэртя (Даритель Оленей) упоминается лишь в финале, во второй он участвует с самого начала. В первой легенде сихиртя предстают людьми, превращающимися в богов, во второй Старик Сихиртя предстает уже духом-покровителем новых героев. Только после прочтения первой легенды (где младший из братьев-сихиртя превращается в бога Илибембэртя) становится понятно, почему во второй Старик Сихиртя называется братом Илибембэртя.

Создается впечатление, что две легенды являются «главами» одного повествования. В первой люди-сихиртя, разгневав бога подземелья Нга, гибнут, но их мир благодаря радениям Мандо-мянга возрождается в новом обличье и сихиртя становятся богами (в том числе Илибембэртя). Во второй «главе» боги-сихиртя (в том числе брат Старика Сихиртя Илибембэртя) гневаятся на «плохих» людей-Яптиков, убивают их, а затем содействуют их перерождению. Как финал первой «главы» знаменуется появлением Илибембэртя, так финал второй отмечен рождением новой фигуры пантеона – Яптик-хэсе, в которого превращается Младший Яптик.

Если следовать намеченной логике мифологического повествования, то за второй «главой» должна следовать третья, в которой роль героя суждено сыграть только что рожденному богу Яптик-хэсе. Примечательно, что в имени Яптик-хэсе вслед за названием рода (Яптик) звучит хэсе, что в отличие от обычного хэхэ (дух) означает «большой дух». Из этого следует, что дух рода Яптик (хэсе) является первым среди прочих родовых духов (хэхэ). Если это так, то третья «глава» может представлять собой историю рождения хэхэ – духов-покровителей ненецких родов.

Такая «глава» в ненецком фольклоре действительно есть, правда, она состоит не из одной, а из множества легендарных историй. В них герои-родоначальники – Ябтонгэ, Нгйивай, Сусой, Харючи и др. – сражаются с иноземцами и друг с другом, погибают, воскресают и превращаются в хэхэ. Примечательно, что в этой серии эпических (героических) песен и сказаний не упоминаются ни «олешек с ножками-травинками», ни старая мать-оленуха. В них повествуется об огромных стадах оленей, за обладание которыми в основном и бьются герои.

Тема оленей в ненецкой мифологии является ключевой. Напомню, что в первой легенде («Сихиртя») речь идет об охотниках, за домами которых лежат груды черепов диких оленей. Пришедший им на выручку герой Мандо-мянг – тоже охотник, но в его манере передвижения угадывается нечто новое: он скользит на лыжах, привязав себя за пояс веревкой к вожаку стада. Стадо оленей, которое он пригоняет к чуму, еще дикое; оно подобно стадам мамонтов и белых медведей, но уже подчинено охотнику. В финале легенды герои-сихиртя жертвуют гостям-богам уже домашних оленей.

Во второй «главе» Яптики изначально владеют оленями – по два на брата, запрягают их в нарты и едут охотиться на диких оленей. На своих охотничьих угодьях они обнаруживают бога-дарителя оленей Илибембэртя. Закипает ссора, Илибембэртя пытается отдариться оленями, но «плохой» Старший Яптик отвергает дар. Этот дар позднее достается Младшему Яптику, хотя он и невелик – старая оленуха-мать, ведущая за собой 30 детей-оленей. Лишь к концу легенды один из Яптиков становится настолько богатым оленеводом, что «от сытости» забывает богов, наделивших его оленями.

Сказания, условно отнесенные к третьей «главе», обычно начинаются со слов: стоит чум, вокруг него пасется три тысячи (пять, девять тысяч и т.д.) оленей. В

разворачивающихся баталиях происходят гонки на боевых упряжках оленей, в ходе военных действий угоняются огромные стада, движутся многочисленные кочевые караваны.

В смене мифологических картин угадываются три вехи развития тундровой культуры: охотничья (сихиртя), охотничье-оленоводческая (яптик), крупностадно-оленоводческая (герои-родоначальники). Тема оленей остается ведущей, хотя дикий олень сменяется домашним, а охотник – пастухом. Бог Илибембэртя, играющий ключевую роль в мифологическом повествовании, со временем меняет свое предназначение, превращаясь из дарителя диких оленей в наставника пастухов¹⁷.

Яптик-хэсе выступает и духом-родоначальником, и участником событий «докультурной» эпохи, ему приносят в жертву и оленей, и собак. Последняя черта сближает ненцев-Яптиков с таймырскими нганасанами и энцами, у которых жертвоприношение собак было обычным явлением. Ямальская «стадия яптик» вполне сопоставима с охотничьими традициями самодийцев Таймыра, где роль главного домашнего (и потому жертвуемого от имени человека) животного все еще играет собака.

В очерченной «стадиальности» не упомянута морская охота, поскольку о ней упоминают рассмотренные легенды. Между тем В.Н. Чернецовым приведены три строфы из сказания «Три земляных хозяина», сходного с сюжетом «сихиртя»: «Три земляных хозяина, три брата на трех мысах живут. Братья морского зверя, китов, моржей, тюленей промышляют»¹⁸. Б.О. Долгих записал легенду о братьях Яптиках, не умеющих пасти оленей: «Семь Яптиков берег моря все время кормит»¹⁹. Вероятно, в мифологии исходное состояние сихиртя (земляных хозяев) и Яптиков может быть представлено двояко – и охотой на дикого оленя, и промыслом морского зверя.

Прежде чем перейти к темс археологии, отмечу некоторые детали, имеющие значение для этнической характеристики древних культур Ямала. Как уже говорилось, название *сихиртя* в значении «предки» (духи предков) лежит в одном смысловом поле с *сидянг* (дух-тень, дух умершего) и *сядай* (дух-страж). По звучанию и содержанию им соответствуют саамские *ситте* (дух умершего) и *сейд* (дух-камень, дух-страж). Понятие *сихиртя* могло сложиться в той североуральской среде, с которой генетически связаны и саамы, и ненцы. В пространстве между Ямалом и Кольским п-овом в основном распространены рассказы о сихиртя (И. Лепехин в конце XVIII в. застал в Мезенской тундре остатки пещер-жилищ *сирте*²⁰), а также культ Илибембэртя, часто выступающего в европейских тундрах в облике верховного божества Нум, тогда как к востоку от Ямала его фигура приобретает размытые очертания. К этому можно добавить, что образы верховных ненецких богов – Нум, Явмал, Иба-сей – соотносимы с кругом «небесных» теонимов (Юмала, Юма, Юмал, Ибмел, Йем) саамов и других финноязычных народов Европы²¹.

Ямал оказывается восточной окраиной мира сихиртя-Илибембэртя. По одной из записанных мною легенд, сихиртя пришли на полуостров с запада, из-за моря; сначала они поселились на острове, а затем, когда его берега стали рушиться от штормов, перебрались на Ямал²². В легенде о Сихиртя (первой) селение трех братьев на мысе Лад-Яра-сале располагается у моря. Оттого, что вокруг Лад-Яра-сале стаями бродят различные духи, мамонты и белые медведи, создается ощущение «изначальности» – отсутствия людей. Но вот откуда ни возьмись появляется спаситель-лыжник по имени Мандо-мянг (*мандо* – «энец», *мянг* – «брат по материнской линии»). В версии «Три земляных хозяина», записанной В.Н. Чернецовым, он именуется *таана* – «чужак».

Имя *мандо* (*манту*) часто упоминается в ненецком фольклоре, но в данном случае «энец» выступает в роли наставника сихиртя так же, как позднее Старик Сихиртя оказывается наставником Младшего Яптика, а затем Яптик-хэсе – первым среди родоначальников Ямала. Следуя мифологической «логике предтеч», можно допустить, что люди-манту предшествовали явившимся на Ямал из-за моря людям-сихиртя или по крайней мере соседствовали с ними. В этом нет ничего невероятного, поскольку еще в XVI–XVII вв. энцы населяли соседний с Ямалом Гыданский п-ов и низовья Таза. Ранее они и родственные им лесные ненцы (*пян-хасава*) могли осваивать оба берега Обской

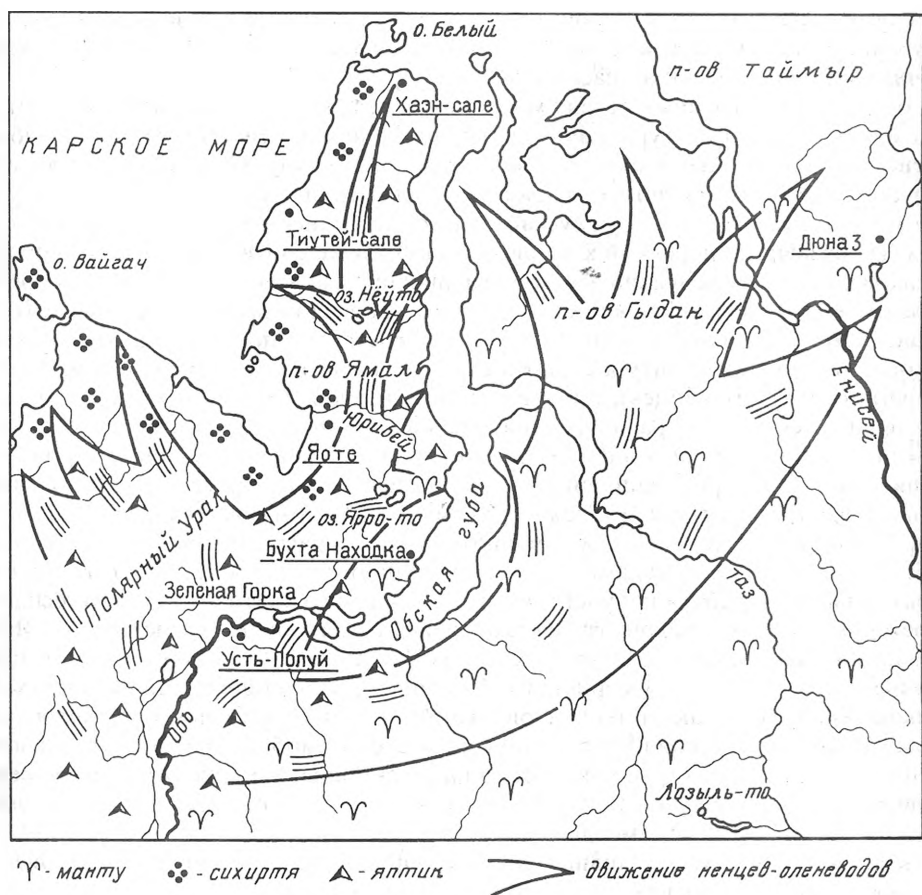


Рис. 1. Культура Ямала (по мифологической реконструкции)

губы, включая Юго-Восточный Ямал. Вполне вероятно, что отсюда и явился «на помощь» ямальским сихиртя лыжник Мандо-мянг.

«Эпоха яптик» соотносима с движением первых ненцев (каменных самоедов) в глубины полуострова. Бог Илибембэртя, живущий по соседству со своим братом Стариком Сихиртя, называет Младшего Яптика «живущим на другом конце земли». Если учесть, что главное ямальское святилище Илибембэртя расположено на Белом о-ве, то страной Яптиков оказывается юг полуострова. Однако в конце легенды Младший Яптик велит своему брату совершить семь перекочевок и поставить свой чум у мыса, «смотрящего на север» (на северной кромке земли). Неслучайно земли рода Яптик расположены в северных приморских тундрах Ямала. Примечательно и то, что в своих передвижениях легендарные братья Яптики не встречают никого, кроме Сихиртя или Илибембэртя. До сих пор Яптик-хэсе считается покровителем всей тундры Ямала, и его изображение возит в священной нарте «от края до края» полуострова шаман из рода Яптик.

В героических сказаниях третьей «стадии» уже не найти сихиртя, в них действуют братья-воители из известных ненецких родов, а также манту (энцы), тавы (нганасаны), тунго (эвенки), тасинянгы (низовые самоеды), хаби (ханты). Вместе с описаниями городов, палат царя, тюрем появляются образы луце (русских) и санэр (коми-зырян). Явно разросшееся пространство походов и войн героев соответствует тому периоду (XVII-XVIII вв.), когда у ненцев развивается крупностадное оленеводство и

они с боями продвигаются в восточные (гыданскую, тазовскую, енисейскую) тундры. Неслучайно главными врагами ненецких родоначальников выступают в фольклоре восточные вожди-колдуны: нганасаны, эвенки, энцы.

На основе рассмотренных легенд можно наметить несколько «слоев–эпох» ямальских древностей: 1) культура «манту» (древних энцев), существовавшая в Обско-Енисейском междуречье и охватывавшая берега Обской губы, в том числе Юго-Восточного Ямала. Ей свойствен архаичный стиль отношений людей и зверей (герой-манту целует зверей в нос и отпускает на волю); манера передвижений героя на лыжах (привязавшись веревкой к зверю-вожаку) также соответствует эпохе «ранних охотников»; 2) культура «сихиртя», осваивавших прежде всего западное (приморское) побережье полуострова. Основным и исходным ее ареалом были приуральские (европейские) поморские тундры; основу хозяйства составлял промысел дикого оленя и морского зверя; между манту и сихиртя существовали брачные отношения; 3) культура «яптик» (ранних ненцев), продвинувшихся вглубь Ямала с исходной ненецкой территории – Северного Урала. Их движение было вызвано промысловыми целями и обеспечивалось небольшим числом транспортных оленей (служивших, вероятно, и «манщиками»); по мере расширения кочевий число оленей росло, но не достигало пастушеского уровня, в связи с чем «яптики» в основном сохраняли промысловый уклад; 4) культура оленеводов-кочевников, широко расселившихся по Ямальской тундре. Их движение со стадами оленей проходило прежде всего по центральному водораздельному «хребту» полуострова, вследствие чего «яптики» были оттеснены к прибрежным участкам тундры, где и сохранились традиционные владения рода Яптик (Крепкая кость), а также родственных ему родов Явнгад (Морской охотник), Вэнга (Собачье ухо) и Вануйта (Корневой). Брачные связи новоявленных пастухов и «яптиков» приняли характер бифратриальной системы. Исходным ареалом ненцев-оленеводов был Уральский Север, включая Нижнее Приобье и Верхнее Припечорье, исторически именуемый страной воинственных «каменных самоедов» (название реки и летописного народа *Печора* Л.В. Хомич этимологизирует из ненецкого языка: *пэ тер* – «жители гор» – «каменные самоеды»²³).

Рискну нанести на карту условные ареалы мифологических «культур» (см. рис. 1) и попытаюсь соотнести их с известными мне археологическими данными.

Археология

Начну с единственной пока датировки: культура ненцев-оленеводов сложилась в XVII в. «Оленеводческая революция» была вызвана не столько благоприятными климатическими условиями²⁴, сколько, опосредованно, экспансией славянского и финно-угорского населения Восточной Европы. Экологическим следствием этого политико-демографического давления было сокращение числа диких оленей в результате перепромысла, хозяйственным следствием – переход к экстенсивной охоте, социальным следствием – военизация жизни, бегство на окраины и даже за пределы освоенного пространства ради сохранения независимости. Все это предполагало развитие средств передвижения как условия самодостаточности. Разросшиеся стада по мере дальнейшего сокращения поголовья диких оленей стали основой материального жизнеобеспечения²⁵.

Влияние внешних обстоятельств, как видно, велико. Однако само по себе крупностадное оленеводство ниоткуда не взялось, оно создано самими самоедами-ненцами здесь, в североуральских тундрах. Культура тундровых кочевников выросла из предшествовавшей ей промыслово-оленеводческой, хотя и изменилась до неузнаваемости. Если сравнить картину остатков ненецкого оленеводческого стойбища с раннесредневековыми памятниками Уральского Севера (включая Ямал), то сложится впечатление их разительного различия по топографии, устройству жилищ, насыщенности культурного слоя, набору вещей. Следуя формальной археологической логике, можно смело говорить о полной смене культур, а заодно и народов. Согласно историко-этнографическим данным, речь должна идти о внутреннем преобразовании культуры.

Эпоха позднего средневековья на Ямале определенно соотносится с распространением оленеводов-кочевников ненцев – самой поздней из мифологически обозначенных культур. Она сложилась в XVII в., ее становление могло занять два-три столетия, а зарождение, таким образом, датироваться XIV–XV вв. н.э.

Отступая в глубь средневековья, читатель археологических работ непременно столкнется с другой датой – X в. н.э. – временем предполагаемого прихода ненцев (иногда самодийцев) в тундру. Эта дата считается прочно утвердившейся и кочует из книги в книгу. Как известно, впервые она была названа В.Н. Чернецовым в контексте построения этногенеза обских угров²⁶. При этом за ней не стояло археологических обоснований – автор, скорее всего, просто отметил тот временной предел, за который никак нельзя переступать, поскольку уже через несколько десятилетий, в 1096 г., русский летописец упомянет «самоядь», «соседающую» с югрой «на полунощных странах»²⁷.

Едва ли «самояди» в считанные годы удалось бы основательно «присоседиться» к югре и тут же, по случаю, быть упомянутой в первой русской летописи. Какие бы мысли ни рождались по поводу прихода в тундру самодийцев, не следует забывать, что речь идет о предках самого многочисленного и широко расселенного народа Российского Севера. Тем более загадочно отсутствие археологических следов этой лавины переселенцев X в. Впрочем, специалисты предпочитают говорить не о лавине, а о «проникновении», хотя археологические «особенности культуры самодийцев в Нижнем Приобье пока не выявлены»²⁸, как не выявлены и их памятники²⁹.

Единственным археологически содержательным объяснением, если не сказать оправданием, этой популярной даты представляется версия Л.П. Хлобыстина о миграции в IX–X вв. н.э. из Среднего в Нижнее Приобье носителей вожпайской (предположительно энецко-ненецкой) культуры. Причину отсутствия вожпайских памятников в Приуральских тундрах исследователь видит в том, что «ненцы проникли туда уже на бескерамической стадии своей культуры»³⁰.

Соотнесение Л.П. Хлобыстиным вожпайской культуры с северными самодийцами тем более убедительно, что ее ареал, от Среднего Приобья до Западного Таймыра, совпадает с этнической географией энцев и лесных ненцев, а также частично иганасан на севере и селькупов на юге. С еще большей уверенностью я разделяю позицию автора после того, как в 1988 г. обнаружил памятник с вожпайской керамикой в центре очерченного культурного ареала – на Чертовом озере (Лозыль-то) в бассейне р. Таз. Однако на известных мне памятниках Ямала вожпайская керамика либо полностью отсутствует, либо встречается редко. Не вполне убедительны и доводы В.В. Питулько (при взгляде на приведенные им иллюстрации³¹) относительно распространения вожпайской традиции в Заполярное Приуралье. Судя по всему, западный рубеж культуры проходил приблизительно по Оби (городище Вож-Пай), что не исключает возможности контактов ее носителей с жителями Северного Урала и Ямала. Вероятно, вожпайские традиции принадлежали северным самодийцам, но не урало-ямальским ненцам (*неннэця*), а обско-тазовским энцам (*манту*) и лесным ненцам (*пян-хасава*).

Дата X в., безусловно, значима для Таймыра, где в это время появляются самодийцы, оставившие памятник Дюна 3 и, как считает Л.П. Хлобыстин, положившие начало формированию «пясидской самояди» (заенисейских энцев). Однако для Северного Урала и Ямала она знаменательна не появлением нового самодийского населения, а усилением европейского, в том числе русского, влияния.

Усилиями В. Фитцхью недавно получены радиоуглеродные даты для ямальского памятника Тиутей-сале, открытого В.Н. Чернецовым. В целом они подтверждают первоначальную датировку, несколько расширяя время существования памятника – с VII по XII в. н.э. Примерно в тот же период, согласно ряду относительных датировок и дендрохронологическому определению С.Г. Шиятова, в нижнем течении р. Юрибей существовал памятник Ярте 6.

Оба памятника находятся в западной части полуострова, причем Тиутей-сале стоит

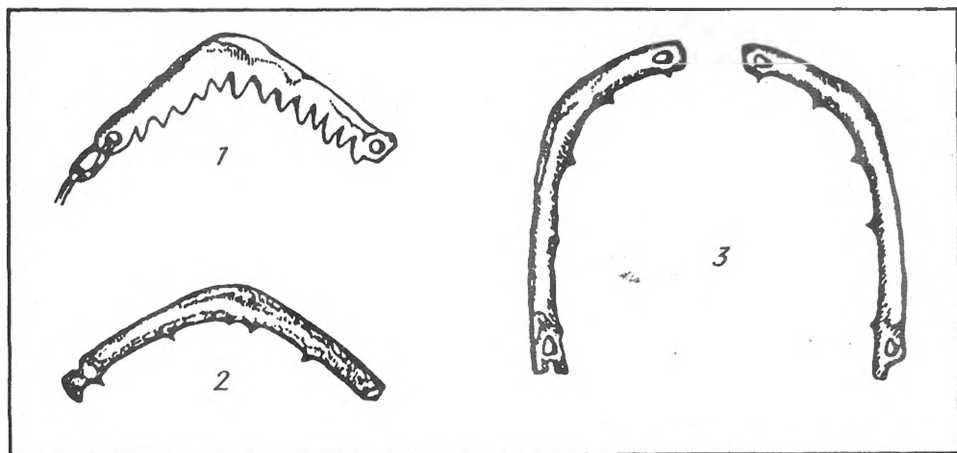


Рис. 2. Оленьи наголовники. 1 – у иганасан Таймыра, 2 – из Усть-Полюя, 3 – из Тиутей-сале

на берегу моря, Ярте – в 300 км южнее и поодаль от побережья. На каждом обнаружено по три углубленных в землю жилища (на определенность в отношении числа и облика жилищ можно надеяться только по завершении раскопок). На Тиутей-сале в фаунистическом комплексе соседствуют морской зверь, олень, песец, птица, на Ярте решительно преобладает олень (присутствовавшие на раскопках ненцы, увидев извлекаемые из земли огромные рога, дружно согласились: «О, да, это дикий!»). Тем самым Тиутей-сале и Ярте как бы иллюстрируют два мифологических варианта дооленеvodческого быта – охотников на морского зверя и дикого оленя.

Присутствие домашних оленей на обоих памятниках выдают находки частей узды – костяных наголовников. От используемых ненцами-оленеводами наголовников *пья'ма*, или *пья'ма лы* – «налобных костей» яртинский отличается некоторой неуклюжестью, пара тиутей-салинских – наличием зубцов. Как известно, наголовники с «нипами» применялись для управления оленями-манщиками или для дрессировки упряжных оленьих-вожаков. В отличие от распространенных к востоку от Ямала (вплоть до Чукотки) равнобедренных «гребней»³², тиутей-салинский набор состоит из двух половин, связываемых между собой кожаным ремнем. Соотнесение «сложного» тиутей-салинского наголовника с усть-полуйскими очевидно, но затруднено в деталях: у всех четырех опубликованных В.И. Мошинской³³ образцов обломаны концы, отчего трудно понять, имели ли они форму равнобедренного «гребня» или одна из сторон была длиннее другой, что свойственно для двухчастного *пья'ма* (см. рис. 2).

Профессиональный взгляд палеозоолога П.А. Косинцева не позволил при раскопках Ярте упустить еще одну деталь – остатки оленьих фекалий на полу вскрытого жилища. Это может служить указанием на так называемое домашнее олениводство – содержание нескольких ручных оленей в жилищах или «курных избах». Подобный стиль, как и использование манщика, имеет мало общего с кочевым крупностадным олениводством. Вероятно, на Ярте и Тиутей-сале оленей было примерно столько же, сколько в легенде у пяти Япгигов – «по паре на брата».

Главным отличием поведения стадного оленя от ручного одиночки является его «полудикость», отчего и приходится пастухам вылавливать оленей из стада арканами. Если упряжку оленей не привязать к копылу нарты, животные во главе с вожаком убегут (подобные случаи не раз приводили к гибели олениводо в зимней тундре). Совершенно иначе ведут себя, по легенде, олени братьев Япгигов: они ложатся (умирают) рядом со своими поверженными хозяевами, а затем встают (оживают) в преддверии воскрешения героев.

Значимость оленя-спутника особенно ярко выражена в образе «олешка сихиртя»,

который, подобно сказочному Коньку-Горбунку, прокладывает путь главному герою – Младшему Яптику. И сам бог Илибембэрта может предстать ручным оленем: ямальский шаман Сэхэли Нгокатэтта, камлая в темном чуме, изображал Илибембэрта-оленя, облизывающего тех, кому суждено стать богатыми оленеводами. К этому можно добавить распространенный в северосамодийском шаманстве образ оленя-помощника, который возносит шамана в небеса, сопровождает его прижизненно и посмертно, топчет и бодает его врагов. В мифических шаманских войнах сражаются духи-олени с прикрепленными к рогам саблями, а в реальной охоте олень-манщик с привязанным к рогам лезвием вступает в схватку с диким оленем.

Ручной олень-спутник в эпоху легендарных Яптиков служил не только средством передвижения и промысла. Он мог быть и боевым оружием, и участником священных ритуалов. Северосамодийское шаманство, судя по обилию в нем образов оленя-духа-спутника и оленя-шамана-бога, развивалось в диалоге с оленем-посредником, приручение которого давало власть над дикой природой. Возможно, по мастерству оленя-спутника судили о силе шамана и в целом искусство обучения оленя было одним из «жанров» шаманства. Неслучайно сломанные олени наголовники оставлены на святилище Усть-Полуй.

Я не напрасно вернулся к мифологии – среди находок на памятниках Ярте и Тиутей-сале слишком много культовых вещей, чтобы вести разговор в «мирском» русле. Достаточно упомянуть личины из бронзы и камня, деревянные (полу)маски, костяные и деревянные орнаментированные гребни, миниатюрные костяные топорики и другие «игрушечные» предметы, сравнимые по облику с шаманской атрибутикой. В то же время оба памятника – это поселения. Одно из них – Ярте – еще и городище, в слое которого обнаружен обрывок кольчуги. А в мусорной яме на Тиутей-сале найдено столько не тронутых даже собаками костяков песка, что впору предполагать местонахождение здесь древней фактории.

На многие десятки километров в окрестностях Ярте и Тиутей-сале проведены тщательные разведки, но ничего подобного этим двум памятникам не найдено. Вокруг Ярте существовала сеть стоянок, приблизительно одновременных городищу (судя по однотипности керамики). Подобные «поверхностные» памятники обнаружены и в округе Тиутей-сале, в том числе на морском побережье в 80 км к северу (стоянки на Сядай-яхе и Нюдя-то-яхе). Дальнейшие исследования, надеюсь, позволят рассмотреть систему внутренних и внешних связей этих поселенческо-стояночных комплексов и, может быть, установить «мост» между Ярте и Тиутей-сале. А пока я ограничусь предположением, что оба памятника были маленькими столицами обширных окрестностей.

Оленеводы-кочевники не нуждаются в опорных базах – их подвижные стойбища образуют живое полотно соседских связей, охватывающее всю тундру. Иной, очаговый, характер имело освоение Ямала в допастушескую эпоху. Все тундровые промысловые животные мигрируют, причем быстро, на значительные расстояния и в труднопредсказуемом направлении. Включиться в этот ритм можно лишь при условии подвижного образа жизни. Из-за отсутствия каравана оленей дальние промысловые рейды осуществимы только налегке, если где-либо в пределах досягаемости остаются основной скарб и надежное жилище.

Как известно, в зимнее полугодие тундра пустеет, птицы (кроме сов и куропаток) улетают на юг, олени мигрируют к границе леса. Рыболовство в тундре, особенно северной, короткосезонно, здесь нет устойчиво богатых рыбоугодий. Очагом выживания в зимнее время могла быть приморская кромка тундры, где осуществлялся промысел морского зверя и находились залежи плавного леса для топлива (в глубинной тундре даже летом можно замерзнуть от недостатка дров).

Тиутей-сале (Моржовый мыс) – одно из подходящих для зимовья мест. По свидетельству очевидцев на его песчаный пляж еще недавно выходило до семи десятков моржей. Для летнего времени поселение неудобно, поскольку за пресной водой приходится ходить за несколько сот метров (в устье р. Тиутей-яха она соленая), а на зимовку здесь могли собираться жители со всей округи и промысловики-сезонники из

дальних краев (например, европейской тундры или юга Ямала). Благодаря их стараниям, вероятно, мусорная яма и заполнена песчовыми костями. Что до тесноты, то, по этнографическим свидетельствам, она не смущала обитателей тундры, особенно зимой, когда в одном чуме могли жить пять-шесть семей.

Жители Ярте на морского зверя не охотились. Находки перьев и костей птиц, чешуи рыб, грузил и травяных сетей указывают на летние промыслы, а обилие окостеневших оленьих рогов – на осенне-зимние (к весне у олений рога отпадают, к лету вырастают, к осени твердеют). Неподдалеку от Ярте проходит поток весенних (на север) и осенних (на юг) миграций оленеводов. Можно предполагать, что теми же путями двигались в древности стада диких оленей, а поселение Ярте и его окрестности служили местом сбора охотничьих групп для поколок оленей на переправах.

Если условно принять расстояние в 300 км как сезонно преодолимое для малооленных промысловиков, то сюда могли добираться группы с Тиутей-сале (северо-запад), богатых рыбой Нейтинских озер (северо-восток, где обнаружено несколько стоянок), Полярного Урала (юго-запад) и даже устья Оби (юг). Водный путь, р. Юрибей, соединял Ярте с древнейшим культурно-хозяйственным центром Ямала – системой озер Ярро-то (юго-восточная часть полуострова). Этот водный путь известен позднее как южный чрезъямальский волок. Вероятно, и в древности он был торным, обеспечивая связь между населением побережья Карского моря и Обской губы. В этом случае городище Ярте оказывалось его западным форпостом. Стоит ли удивляться, что поселение окружено оборонительным рвом, обновлявшимся, по оценке А.П. Зыкова, не менее двух раз. Положение обязывало Ярте служить военным, промысловым, торговым и, возможно, культовым центром Юрибейской тундры.

Ярте и Тиутей-сале, судя по сходству керамики и других вещей (например, каменных скребков, деревянных полумасок), относятся к одной культуре, называемой тиутей-салинской³⁴. В керамическом комплексе обоих памятников сочетаются западная (заполарно-приуральская) и южная (усть-обская) традиции. Под первой я подразумеваю культуру, именуемую большеземельской³⁵, или бичевницкой (субарктического типа)³⁶, под второй – ту, что называют нижеобской (оронгурской)³⁷, зеленогорской³⁸ или кушеватской³⁹. Судя по материалам разведанных ямальских стоянок, западная традиция была распространена в основном на севере и западе полуострова; ее главными опознавательными чертами являются утолщенный венчик с массивным налезным валиком и низкий кольцеобразный поддон. Южная традиция, выделяемая прежде всего по насыщенной фигурно-штамповой орнаментации и композициям «гирлянд», преобладает в центральной и южной областях.

Разделение Ямала на западную и южную «сферы влияния» сочетается с географией распространения мифологически обозначенных культур «сихиртя» (с запада) и «яптик» (с юга). Базовый ареал первой охватывал север Печорской низменности, второй – Северное Зауралье. Разговор о сихиртя в контексте археологии Припечорья не нов⁴⁰. Что же касается «яптиков», то в дополнение к мифологической мотивации их южного (усть-обского) происхождения приведу еще несколько деталей: по преданиям, Яптик-хэсе непременно приезжает на культовые торжества в низовья Оби; он считается зятем хантыйского бога Орт Ики; усть-полуйский жертвенник, по крайней мере в части его «собачьего культа», мог быть посвящен духу, подобному Яптик-хэсе⁴¹.

Итак, период раннего средневековья (вплоть до XII–XIII вв. н.э.) был временем существования на Ямале культуры промысловиков-олленеводов, распространившейся очагами по всему полуострову, включая его северную часть. Из мифологической реконструкции ей в наибольшей степени соответствует культура «яптик». Не исключено, что «яптики» были прямыми потомками носителей усть-полуйской культуры (что лишний раз оправдывает приведенное выше сравнение оленьих наголовников Тиутей-сале и Усть-Полуя). По ходу своего продвижения вглубь полуострова они столкнулись с сихиртя, во взаимодействии с которыми и создали средневековую ямальскую промыслово-олленеводческую культуру.

Поиск соответствий мифологической культуре «сихиртя» заставляет заглянуть еще глубже – в ранний железный век. Однако памятники этой эпохи на Ямале как будто неизвестны (притом, что открыто несколько культур бронзового века). Первое, что приходит на ум по поводу тысячелетней «пустоты», – условность относительных датировок, согласно которым находки этого времени могут причисляться к соседним эпохам. Неопределенность усугубляется еще и тем, что сопредельные культуры раннего железного века – зеленогорская (в трактовке В.Н. Чернецова) и бичевницкая (в версии Г.М. Бурова) – по новейшим данным, отнесены к раннему средневековью⁴².

Обращает на себя внимание и другое обстоятельство. На эпоху раннего железа пришлось резкое похолодание, вызвавшее смещение природных зон⁴³. Там, где прежде был лес (в европейском Приуралье доходивший почти до моря), обнажилась тундра. Вполне вероятно, что значительная часть населения сдвинулась в это время к югу влед за границей леса и лишь столетия спустя усть-полуйская и раннебичевницкая культуры выработали потенциал (в том числе транспортный) для нового освоения Заполярья.

Как бы то ни было, накануне похолодания, в эпоху бронзы, на Южном Ямале рос лес и жили люди (памятники этого времени не заходят за широту озер Ярро-то). По заключению Л.П. Лашука и Л.П. Хлобыстина, здесь существовали не столько сложившиеся культуры, сколько группы «пришельцев», вынужденных «искать новые промысловые угодья». Неслучайно на Ямале обнаруживаются следы сразу нескольких культур, одна из которых (ортинская) определенно связана с Припечорьем, другая (тазовская и, позднее, хэяхинская) – с тайгой Среднего Приобья⁴⁴.

В распространении с запада ортинских и предшествовавших им позднеолитических йоркутинских традиций можно усмотреть появление на Ямале тех самых сихиртя, о которых шла речь в легендах. То, что мифологическим героям пришлось пережить потоп или переворот земли, наводит на мысль о неоднократных запустениях их колоний, в том числе, возможно, из-за климатических потрясений. То, что они дожили до эпохи «яптиков», доказывает, что за «каменными» сихиртя приходили «бронзовые», а затем и те, чей олешек с ножками-травинками помог Младшему Ялтику стать могущественным духом-родоначальником. Можно предположить, что на протяжении длительного периода – с каменного века до средневековья – Ямал оставался восточной периферией культур восточноевропейского севера, собирательно именуемых в ненецкой традиции «сихиртя».

Остался последний, вернее первый, мифологический «слой» – манту. Он сопоставим с культурами эпохи бронзы юго-восточной ориентации – тазовской и хэяхинской. Исследованный Л.П. Лашуком памятник Бухта Находка, расположенный на юго-восточном побережье полуострова, сочетает обе традиции – западную (сихиртя) и юго-восточную (манту). Встреченные на нем типы керамики показывают, что в мифологической встрече женщины-сихиртя с героем-манту, гонящим стада мамонтов, белых медведей и диких оленей, нет ничего сверхъестественного. Вполне возможно, что манту, подобно сихиртя, неоднократно в разные эпохи появлялись на полуострове и последние их археологические следы поблизости от Ямала запечатлены в вожпайской культуре IX–X вв. н.э.

* * *

Я далек от мысли представлять очерченную схему надежно обоснованной. Продолжив диалог между мифологией и археологией Ямала, начатый В.Н. Чернецовым, Л.П. Лашуком и Л.П. Хлобыстиным, я лишний раз убедился в его реальности. Если учесть, что систематическое изучение древностей Ямала только начинается, представленную композицию можно считать рабочей гипотезой, которая в какой-то мере облегчит поиск дальнейших решений.

- ¹ *Евладов В.П.* По тундрам Ямала к Белому острову. Экспедиция на Крайний Север полуострова Ямал в 1928–1929 гг. Тюмень, 1992. С. 76–77, 207.
- ² *Лепехин И.* Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб., 1805. Ч. 4. С. 203; *Castrén M.A.* Reiseerinnerungen aus den Jahren. 1838–1844. Spb., 1853. S. 271; *Шренк А.* Путешествие к северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к Северным Уральским горам. СПб., 1855. С. 325; *Lehtisalo T.* Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoieden//Memories of the Societe Finno-Ougrienne. № 53. Helsingfors. S. 59–62; 83–85.
- ³ Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. С. 80, 108 и сл.
- ⁴ *Чернецов В.Н.* Древняя приморская культура на полуострове Ямал // Сов. этнография. 1935. № 4/5; *его же.* Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // Материалы и исследования по археологии СССР (далее – МИА). № 58. 1957.
- ⁵ Наиболее полную сводку данных о памятниках Ямала см.: *Косинская Л.Л., Федорова Н.В.* Археологическая карта Ямало-Ненецкого автономного округа. Екатеринбург, 1994. Материалы разведок последних лет и попутных этнографических наблюдений частично представлены в публикациях: *Соколов А.В.* К истории древней культуры Ямала // Экспериментальная археология. Вып. 1. Тобольск, 1991; *Golovnev A.V.* An Ethnographic Reconstruction of the Economy of the Indigenous Maritime Culture of Northwestern Siberia // Arctic Anthropology. 1992. V. 29. № 1; *его же.* Sihirtja in Mythology and Archaeology // Specimina Sibirica. T. 5. Savariae, 1992; *Зах В.А.* Археологическая разведка в бассейне реки Морды-яхи // Ямал – проблемы развития. Тюмень, 1993.
- ⁶ *Хомич Л.В.* Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. Л., 1970. С. 60; *ее же.* Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев. Л., 1976. С. 55–56.
- ⁷ Выражаю искреннюю благодарность всем моим друзьям и коллегам, принимавшим участие в полевых работах на Ямале, в том числе коренным жителям – за гостеприимство и щедрость в изложении мифологических знаний, исследователям – за массу полезных советов и остроумных наблюдений.
- ⁸ *Евладов В.П.* Указ. раб. С. 77.
- ⁹ *Чернецов В.Н.* Древняя приморская культура... С. 125–126.
- ¹⁰ От С. Окоэттго и Е. Вэнга (Северный Ямал, 1984 г.)
- ¹¹ От И. Лаптандер (р. Юрибей, 1990 г.)
- ¹² *Головнев А.В.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 224–225. В.Н. Чернецов усматривал в слове *сирти* переогласовку древнего названия «сипыр» и считал его наследием угорско-савырского влияния в тундре (*Чернецов В.Н.* Усть-полуйское время в Приобье // МИА. № 35. 1953. С. 241). Л.В. Хомич предпочитает варианты этимологии от двух значений глагола *сихирць*: «чуждающийся, избегающий людей», «имеющий землистый цвет лица» (*Хомич Л.В.* Ненецкие предания... С. 63–64; *ее же.* Проблемы этногенеза... С. 58).
- ¹³ Из пяти записанных мною *ярабц* и *лахнако* с упоминанием сихиртя две содержат различные версии сюжета о собственно сихиртя (от П. Худи, Юрибей, 1990 и Х. Вануйта, Сё-яха, 1994), три – о похождениях братьев из рода Яптик (от И. Неркыгы, Кутоп-юган, 1978; М. Лаптандер, Тамбей, 1984; В. Тадибе, Яптик-сале, 1993).
- ¹⁴ *Чернецов В.Н.* Древняя приморская культура... С. 132.
- ¹⁵ *Васильев В.И.* Проблемы формирования северосамодийских народностей. М., 1979. С. 56.
- ¹⁶ Изложение мифов см.: *Головнев А.В.* Говорящие культуры... С. 388–389, 406–411.
- ¹⁷ Подробнее см.: Там же. С. 446–455.
- ¹⁸ *Чернецов В.Н.* Древняя приморская культура... С. 126.
- ¹⁹ *Васильев В.И.* Указ. раб. С. 56.
- ²⁰ См.: *Лепехин И.* Указ. раб. С. 203.
- ²¹ Подробнее см.: *Головнев А.В.* Говорящие культуры... С. 224, 428–429, 446–448.
- ²² От И. Сэротэтта (Маррэ-сале, 1991). См.: *Goovnev A.V.* Sihirtja... P. 79.
- ²³ *Хомич Л.В.* Проблемы этногенеза... С. 101.
- ²⁴ См.: *Крупник И.И.* Арктическая этноэкология. М., 1989. С. 149–152.
- ²⁵ *Головнев А.* Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск, 1993. С. 87–94; *его же.* Говорящие культуры... С. 195.
- ²⁶ *Чернецов В.Н.* Усть-полуйское время в Приобье... С. 238, 241.
- ²⁷ Полное собрание русских летописей. Т. 1. СПб., 1846. С. 107.
- ²⁸ *Могильников В.А.* Угры и самодийцы Урала и Западной Сибири // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1987. С. 216.
- ²⁹ *Матвеев А.В.* Археологическое наследие // Ямал – знакомый и неизвестный. Тюмень, 1995. С. 19.
- ³⁰ *Хлобыстин Л.П.* Вожжайская культура на Западном Таймыре и вопросы ее этнической принадлежности // Ad Polus. СПб., 1993. С. 26.

³¹ См.: *Pitul'ko V.V.* Archaeological Data on the Maritime Cultures of the West Arctic // *Fennoscandia Archaeologica*. 1991. VIII. P. 23–34.

³² *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. М., 1976. С. 99. Рис. 2.

³³ *Мошинская В.И.* Материальная культура и хозяйство Усть-Полуя // *МИА*. № 35. 1953. С. 81. Табл. 4.

³⁴ *Лашук Л.П.* «Сиртя» – древние обитатели Субарктики // *Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии*. М., 1968. С. 191–192.

³⁵ *Буров Г.М.* Происхождение коми-зырян в свете новых археологических данных // *Матер. 6-го Междунар. конгр. финно-угроведов*. Т. 1. М., 1989.

³⁶ *Мурыгин А.М.* Поселение Море-Ю в Большеземельской тундре // *Краткие сообщения Ин-та археологии*. Вып. 200. 1990.

³⁷ *Чернецов В.Н.* Нижнее Приобье...

³⁸ *Морозов В.М.* К вопросу о зеленогорской культуре // *Хронология памятников Южного Урала*. Уфа, 1993.

³⁹ *Буров Г.М.* Указ. раб.

⁴⁰ См., например: *Мурыгин А.М.* Арктический компонент в формировании культуры средневекового населения Печорского Приуралья // *Матер. 6-го Междунар. конгр. финно-угроведов*. Т. 1.

⁴¹ *Головнев А.В.* Говорящие культуры... С. 405–413.

⁴² См.: *Мурыгин А.М.* Арктический компонент...; *Морозов В.М.* Указ. раб.

⁴³ *Хотинский Н.А.* Голоцен Северной Евразии. М., 1977.

⁴⁴ *Лашук Л.П., Хлобыстин Л.П.* Север Западной Сибири в эпоху бронзы // *КСИА*. Вып. 185. 1986.

A.V. Golovnev. Ancient Yamal in the context of mythology and archaeology

The author undertakes an attempt to trace correlation between the mythological history of the Nenets reindeer-breeders of the Yamal peninsular and the archaeological data. This method makes it possible to reconstruct the main phases of the development of the cultural patterns of the Thundra inhabitants from the Bronze epoch until today and to «measure» the depth of their historical memory.