

Религия селькупов и кетов в историческом и культурном генезисе

Авдеева Ю.Н.,

Дегтяренко К.А.,

Пчелкина Д.С.,

Шиманская К.И.,

Шпак А.А.

Аннотация

Статья посвящена исследованию генезиса религиозных представлений кетской и селькупской этнокультурных групп в историческом и культурном контексте. На основе этнографического и лингвистического материала в статье дается описание современного состояния религии и культуры кетов и селькупов, делается аналитический обзор классических и современных исследований, отражающих динамику развития религиозной идеологии на территориях проживания данных этнических групп. Несмотря на официальную христианизацию, и кеты, и селькупы на протяжении многих лет сохраняют свои традиционные космологические и мировоззренческие представления. Для их религиозной идеологии характерно сосуществование различных по времени возникновения и специфике верований и обрядов, которые отражают природные, бытовые, хозяйственные и социальные условия жизни этнических общностей. К ключевым проявлениям религиозной идеологии авторы относят представление о трехчастной структуре мироздания, анимистические и древние тотемические верования, развитую промысловую идеологию, шаманизм, погребальные обряды и фольклор.

Ключевые слова: кеты, селькупы, коренные малочисленные народы севера, религия, религиозные культы, шаманизм, промысловая идеология, анимизм, тотемизм.

РЕЛИГИЯ СЕЛЬКУПОВ В КУЛЬТУРНОМ И ИСТОРИЧЕСКОМ ГЕНЕЗИСЕ

Этноним «селькуп», что в переводе с селькупского языка означает «лесной, таежный человек», официально закрепился за этнической группой селькупов в 30-е годы XX века. До этого времени народ носил название «остяко-самоеды».

На территории России, согласно переписи населения 2010 года, селькупы проживают на следующих территориях: Тюменская область (2065 человек), Ямало-Ненецкий автономный округ (1988 человек), Томская область (1181 человек) и Красноярский край (281 человек)¹. И имеют общую численность 3649 человек. Стоит отметить значительное снижение численности селькупов в сравнении с переписью 2002 г.

Селькупский язык относится к самодийской ветви уральской языковой семьи и имеет шесть диалектов и два говора (Koptseva, 2012). Письменность была разработана в 1930-х годах XX века сначала на латинской, затем на русской графической основе. Большой вклад в становление селькупской письменности и создание первой литературы на селькупском языке принадлежит Е.Д. Прокофьевой. По данным на 2010 год русский язык в качестве родного языка указало 60,5% селькуп, а селькупский – 36,5%.

Современные селькупы представлены двумя группами – северной и южной, разделение на которые произошло в XVII веке. Северные селькупы живут на востоке Ямало-Ненецкого автономного округа (Красноселькупский район), в Тюменской области и севере Красноярского края (Туруханский район). Южные проживают на севере Томской области (Колпашевский район, север Парабельского и Каргасокского районов). Дифференциация селькупов на две группы обусловлена территориальной разобщенностью, последовавшими за ней различиями в диалектах и в целом в формировании особенностей культур этих двух групп. Северные селькупы контактируют с северо-самодийскими народами, эвенками, кетами – и им удалось сохранить традиционное промысловое хозяйство, традиционный уклад жизни (проживание компактными поселениями, оленеводство, чум, одежду, режим питания, утварь и т.д.); традиционные религиозные установки, обрядовые практики продолжают быть актуальными для этой

¹ Сведения о численности и размещении населения коренных малочисленных народов Российской Федерации. URL: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-19.pdf (дата обращения 01.03.2019)

группы селькупов (Vlasova, 2009). У южных же селькупов наблюдается большая ассимиляция с русским населением, в связи с чем, они утратили многие элементы традиционной селькупской культуры. Но, не смотря на это, такие исследователи как Г.Н. Прокофьев (Prokofiev, 1940) и Е.Д. Прокофьева (Prokofieva, 1952), Г.И. Пелих (Pelich, 1972), изучающие селькупов, говорят о единстве культуры и происхождения северных и южных групп селькупов.

Появление и становление самобытности селькупов связано с периодом конца I тыс. до н. э. — серединой I тыс. н. э. И территория Нарымского и Томского Приобья является коренной. В то время селькупы являлись потомками рёлкинской культуры (Chindina, 1991), которая в свою очередь является преемницей кулайской культуры Среднего Приобья (Mogilnikov, 1987). Исследователи отмечают, что элементы уклада жизни, орудий труда и быта имеют схожие черты с этнографическим материалом селькупской культуры.

Первые упоминания в письменных источниках о селькупах относятся к XVI веку в связи с так называемой «Пегой Ордой», включавшей в себя около 400 воинов. В следующем столетии селькупы разделяются на северную и южную группы. В среде южных селькупов происходит культурно-хозяйственная дифференциация. А северные селькупы уходят с Приобских земель на север, в районы течений рек Таз, Курейка, Турухан и их притоков. Ко второй половине XVII – первой половине XVIII в. они осваивают оленеводство, и уклад жизни становится более подвижным. Ко второй половине XVIII в. селькупы начинают перенимать культуру прежних обитателей этого ареала – хантов, кетов, эвенков – и становятся одной из доминирующих групп на данной территории. Южные же селькупы ассимилируются с культурами томских татар и русских. К концу столетия завершается христианизация преимущественно южных селькупов, северные же сохраняют традиционные верования.

Изучению антропогенеза селькупов, проживающих на Средней Оби, посвящены работы Н.С. Розова (Rosov, 1958). Ю.Б. Симченко исследует и систематизирует родовые знамена, знаки (тамги) коренных населения Сибири, в том числе тамги кетов и селькупов, на основе анализа этногенеза народов, родового состава, общественных отношений и типов общности (Simchenko, 1965). М.С. Баташев и Н.П. Макаров исследуют аспект взаимовлияния народов Севера и русского населения в рамках

культуроге́неза народов Севера Красноярского края (Batashev, Makarov, 2018).

Помимо изучения языка и культуры, социальной организации, традиционных видов хозяйственной деятельности, большой вклад исследование традиционной религии селькупов внесла Е.Д. Прокофьева (Prokofieva, 1949; 1976; 1977). Проблемой духовной культуры селькупов также занималась Г.И. Пелих (Pelich, 1972; 1980). Исследованию традиционных верований, религиозных культов селькупов посвящены работы И.Н. Гемуева (Gemuev, 1980), А.В. Головнева (Golovnev, 1995); И.В. Белича и И.В.Белич (Belich, Belich, 1997) и др. Такие исследователи, как А. Бауло (Baulo, 2018), О. Казакевич (Kazakevich, 2018), Ю.Л. Ожередов, А.Ю. Ожередова и С. Кулижский (Ozheredov, Ozheredova, Kulizhskiy, 2014) изучают элементы религиозных практик и приходят к выводу о сохранении традиции метафорического восприятия природы у современных селькупов, о необходимости поддержания тесной связи между человеком и природой, как основы баланса в мире.

Выявлено лингвистическое направление в изучении традиционных верований селькупов. Лингвокультурологическим анализом селькупской мифологии занимались А.А. Ким-Малони и А.В. Терещенко (Kim-Maloni, Tereschenko, 2018), исследование которых основывалось на рассмотрении селькупских изображений шаманского путешествия, а в результате дало возможность получить частичную реконструкцию картины мира селькупского народа. Также реконструкцией фрагментов этнической картины мира селькупов, используя метод интерпретативной антропологии, занимаются такие исследователи как О.М. Рындина, С.Ю. Колесникова, В.М. Кулемзин (Ryndina, Kolesnikova, Kulemzin, 2018). Лингвистические исследования селькупского фольклора подтверждают наличие антропоморфизма в культуре этноса (Kim, 2018). Рассмотрению шаманских преданий в селькупском фольклоре посвящены исследования Н.А. Тучковой (Tuchkova, 2018), А.В. Терещенко (Tereschenko, 2014).

Н.В. Торощина, А.Л. Боброва и М.Б. Шатилов (Toroshina, Bobrova, Shatilov, 2015), Ю.Л. Ожередов, А.Ю. Ожередова и С.Н. Кирпотин (Ozheredov, Ozheredova, Kirpotin, 2015), Л.В. Панкратова (Pankratova, 2011) исследуют погребальные обряды и ритуальные процессы в контексте элементов ритуалов и изготовления идолов. Ученые проводят классификацию и этнографическую интерпретацию деревянных, бронзовых идолов и оловянных масок.

Основные этнографические данные о культуре селькупов, которые начали активно накапливаться с началом XX столетия, дают проследить истоки религиозных верований народа и определить специфику религии селькупов в настоящее время.

Формально христианизация селькупов проходила в XVII—XVIII вв. и имела последствия включения некоторых христианских идей в религиозные представления селькупов, например, выделение верховного божества, деятельности демиургов, формирование понятий греха, души или же воздвижение крестов на месте захоронений и др. Однако народ сохранил пантеистические представления об окружающем мире, в частности северная группа селькупов. В данной статье исследуются именно традиционные космогонические и мировоззренческие представления селькупов, ритуальные обрядовые практики.

Селькупы разделяют общее для разных этносов представление о трехчастной структуре мироздания с единством Верхнего, Среднего, Нижнего миров (Polyakova, 2015). В вертикальной картине мира Верхний мир олицетворяет небо, Средний – земля, Нижний мир находится под землей. В горизонтальной картине мира, характерной для селькупов, проживающих по берегам рек, Верхний мир ассоциируется с верховьем, истоком реки и расположен на юге, Средний – со средним течением реки и местом, где проживает конкретная группа людей, а Нижний – с устьем реки, расположен он на севере (Pelikh, 1972). И земля, и небо, в свою очередь, не были одномерными пространствами. Земля – семислойная, уровнями уходящая вниз и на запад, и каждый из семи уровней освещается своим солнцем. Устройство неба в мировоззрении селькупов имеет девятичастную структуру (Polyakova, 2015). Каждый из миров населен соответствующими жителями: Верхний – высшими божествами, Средний мир – людьми и животными, Нижний же мир заселяют мертвые и духи. Причем, у селькупов, подобно многим этносам, небо управляется творцом и добрым началом Нопом или Номом (Нумом) (он является абстрактным и недоступным для человека, к нему не обращаются с молитвой, как отмечает К. Доннер), а нижний мир – властителем зла Кызы. Но жизнь на земле была подчинена Старухе жизни (Жизненной Старухе).

По представлению селькупов три мира не изолированы друг друга, они не только пронизаны рекой и мировым древом, но также существует своего рода «пропускная» система, представленная входами, лазейками, дырами из

нижнего мира в средний мир. Таким порталом для перемещения между мирами может быть, например, воронка на воде. А вход из Нижнего мира в Средний охраняет мамонт.

Считалось, что боги и шаман имеют божков-помощников или спутников, носивших название «лозы». У Кызы было множество таких «лоз», которые обладали способностью проникать в тело через кожу, тем самым вызывая болезнь, поедая тот или иной орган. Задача шамана - выгнать духа из тела больного. «Лозы» шамана выгоняли из человека злых «лозов» на поверхность тела. Со смертью человека злые лозы не гибнут, а "уходят на ветер" и проникают в другого человека. Причиной болезни человека могло быть похищение злыми духами одной из его душ, тогда шаман отправлялся на ее поиски. Если поиск заканчивался успешно, то человека ждало выздоровление, если неудачно - смерть.

Антропогонические представления селькупов связаны с несколькими версиями. Во-первых, это общая и распространенная территориально идея о происхождении человека через сотворение Номом, который создал вселенную и все в ней. Во-вторых, это более конкретная по содержанию идея, в основе которой лежит миф о происхождении селькупов от самой селькупской земли - человек выбрался из земляного мха и травы наружу (Baidak, 2010).

Необходимо отметить, что каждый род обладал родовым тотемным животным – вел свое начало от какого-либо животного или птицы, которые становились священными (Sidorova, 2017). Е.Д. Прокофьева также доказывает происхождение селькупских родов от животных, предком которых было животное-мать (Prokofieva, 1952).

Традиционный образ жизни, характер промыслово-хозяйственной деятельности коренных народов, в том числе селькупов, имеет непосредственное отражение мифологии, фольклоре, когда идет речь о силах природы, о важности и значимости огня, образе дерева в культуре селькупов, об организующей роли реки в структуре мироздания, о ветре как о проводнике между мирами. Представление селькупов о мире в целом пантеистично, поэтому селькупы наполняют окружающий их мир духами или божками. Природные стихии становятся персонифицированным, например, огонь персонифицируется в Хозяйку Огня, участвуют во всех процессах цикла жизни.

Е.Д. Прокофьева отмечает наличие у селькупов дошаманских культов. Среди них - культ огня, функционально схожий с культом огня в культуре кетов, с которыми селькупов объединяют и ряд запретов, связанным с этим культом. Огонь как явление представляется селькупам живым существом, и подобно всему живому в природе он проходит цикл «рождение-смерть-рождение». Он наделен речью и способностью говорить птичьими голосами. В огне заключен сакральный смысл, поэтому относительно него была разработана система регулирования в виде запретов и правил. Дым от огня пронизывает мир подземный, земной и верхний мир и является одним из связывающих структуру мира элементов, подобно дереву, реке, горе. Дым выступает как участник организации связи с духами умерших предков – его использовали в похоронных и поминальных практиках (Polyakova, 2016).

Если обратиться к водной стихии, то в мифологии селькупов важен именно образ реки, а не воды как таковой. Река, как было сказано ранее, является связующим три мира элементом, своего рода осью, на которую нанизаны остальные миры. Захоронения организовывали в соответствии с течением реки. Ценность воды для жизни коренных народов высока, значение в космологическом аспекте, соответственно, тоже. Поверхность реки воспринимается как рубеж Среднего и Нижнего миров, а воронка – как портал между мирами мертвых и живых.

Стихия ветра, так же как огненная стихия, является проводником между мирами. Присутствуя во всех мирах, ветер помогает фольклорным героям переноситься из реального мира в Верхний.

В быту у каждого селькупа существовала двойник-кукла - «кулага», которую всегда носили с собой при перекочевках и при женитьбе забирали с собой. После смерти хозяина их сжигали или же уносили в лес (Bobrova, Toroschina, 2013). Наличие такого религиозного предмета свидетельствует о существовании у селькупов культа охранителей семьи, рода.

Среди дошаманских верований выделяется также культ священных мест, обрядовые действия которого также схожи с кетскими.

Лес не только главная локация проживания селькупов, но место обитания мифических существ, что нашло отражение в фольклоре. Лес населен духами и божками – селькупы верили в духа-хозяина леса (мачиль лоз) и т.д. Духам леса обязательно приносились жертвы, чтобы обеспечить успех в промысле, как и водным духам. Как основное место жительства, лес служит своеобразным ориентиром для селькупов. Дифференцируются «своя

тайга», находящаяся на спине матери-земли, и остальную – «другую» – тайгу относительной дальности или близости от поселения.

Образ дерева один из самых значимых символов для культуры селькупов. Во-первых, это связано с космогоническими идеями – есть понятие Мирового дерева «Дару», наряду с рекой являющееся осью мироздания в мифологии селькупов. Представление о дереве как об оси мироздания сложилось благодаря его трехчастному строению: корни находятся в нижнем мире, ствол в среднем и кончики ветвей в Верхнем, таким образом, дерево присутствует в каждом из миров. Его корни достают до огненного яруса Подземного мира, огонь питает его корни и на ветвях вместо плодов растут огненные шары-солнца, освещающие семь слоев земли. И каждый день одно из них освещает небосклон, а затем попадает обратно в огненный подземный мир (Stepanova, 2007). Во-вторых, различные виды деревьев становились частью определенных обрядов, и за ними закреплялось соответствующее значение. Так, из кедра селькупы изготавливали атрибутику похоронных обрядов, поэтому кедр стал олицетворением мира мертвых. Напротив, береза олицетворяет рождение и жизнь, охраняя Средний мир от Нижнего. А рябиной отгоняли духов (Surkov, 2012). Звезды, по мнению селькупов, это концы корней деревьев, растущих в верхнем мире (Prokofieva, 1976).

Главные зооморфные образы, несущие сакральное значение, это птица, мамонт, медведь, которые участвовали в поддержании баланс между мирами, охраняя их или помогая шаману. Особенное значение имели птицы, поскольку они могли перемещаться между мирами. Так, орлы являются представителями верхнего мира и помощниками шаманов (Prokofieva, 1976), а гагара достала со дна первичного океана землю. И душа человека («сюмеш» или «ил») имеет форму птицы с лицом человека.

Образ мамонта связан с охраной подземного мира, а именно вход из среднего мира в подземный, и покровительством шаману, его фигура – один из атрибутов нагрудника шамана (Baulo, 2018). Мамонт в мифах представлен такими существами, как мамонт-щука, мамонт-медведь.

Медведь в мифологии селькупов священное животное – в монографии В.А. Муйтуевой отмечается, что для избегания наказания за убийство медведя охотники совершают обряды и придерживаются запретов. Однако в случае поедания медведем человека он считается людоедом, и чтобы освободить человеческую душу из тела медведя, проводят праздник и ритуальное поедание сердца медведя.

Особое значение, как и в культуре других коренных северных народов, селькупы придают погребальному обряду, в основе которого также прослеживается специфика их промысловой деятельности.

Вначале стоит отметить, что смерть не носила негативную коннотацию для селькупов - смерть воспринимается как продолжение жизни и предопределение свыше. Смерти как таковой не существует, только переход в иной мир. Продолжительность жизни в представлении селькупов отмеряет Ном. Если же человек умирал не в преклонном возрасте, считалось, что духи предков, родственников позвали этого человека в данный момент для продолжения жизни в ином мире. Переход в мир духов происходит не сразу после момента наступления смерти, а занимает около 2-3 дня, за это время душа находится в тех местах, которые посещала при жизни. Можно проследить общность христианского и архаического представлений о душе как об обеспечивающей цикличность жизни.

Опираясь на этнографические исследования, можно сделать выводы о том, что в древности селькупы практиковали обряд воздушного погребения (Prokofieva, 1977; Pelich, 1998; Gemuev, Pelikh, 1993). Детей хоронили на ветках высоких деревьев, а взрослых умерших – привязывали ремнями к стволам деревьев или хоронили в выдолбленных стволах деревьев (реже – в земле), тело умершего обматывали шкурами. Однако, позднее обряд претерпел изменения и стал связан с водной стихией: тело умершего в кедровой лодке-колоде после похорон уплывало по течению реки к устью. В правой стенке гроба-лодки обязательно делали отверстие для общения шамана с умершим. Позднее в похоронном обряде была задействована и третья стихия – земля: селькупы стали хоронить в земле, но по-прежнему в качестве гроба выступает лодка, долбленная из кедра, узкая, куда едва помещается тело (Pelikh, 1972).

Устройство мира умерших включает в себя путь в нижний мир, вниз и на запад. В мире умерших могут присутствовать разные народы. У подземного мира есть хозяйка — Квэндыгай Пая, она умерла самая первая (Baulo, Tushkova, 1980). Считалось, что в мире мертвых люди занимаются такими же хозяйственными делами, что и среднем мире. Подобно многим другим древним культурам, умершего хоронили с его имуществом, считая, что вещи будут ему полезны. Однако, мир духов отличается от мира живых, поэтому форма, облик вещей будут отличаться в этих двух мирах, поэтому вещи перед укладыванием в могилу и гроб подвергались порче. Например, одежду

разрезали по швам, отрывали некоторые элементы, портили подошву обуви, ломали острие ножи или ушки у иголок.

Исследование темы религии селькупов невозможно без обращения к такой фигуре обрядовых культов селькупов, как шаман. Шаман занимал и занимает особенное место в иерархии, как и у других арктических народов. Шаманский дар у селькупов считается обязательно передающимся по наследству (Tcaï, Rusak, Efanova, 2016). Функции шамана были разнообразны – он мог предсказывать события, возвращать души болеющих назад, в Средний мир, общаться с духами разного рода, быть проводником между всеми мирами.

Неотъемлемыми атрибутами шамана являются бубен и колотушка. Колотушка используется не только для камлания, но и для гадания по характеру ее падению: шаман бросал ее вверх, держа за верхнюю часть. Если она падала ворсом вверх, шаман не мог приступить к камланию, если вниз, то мог (Galeeva, 2016). Одним из своеобразных обрядов в шаманстве селькупов была церемония «оживления» бубна и других предметов шаманского облачения.

Устройство нагрудника шамана повторяет трехчастную структуру мироздания. Специализация шамана распознается по изображению и расположению солнца в той или иной части Нижнего, Среднего или Верхнего мира. В верхней части нагрудника располагаются зооморфные фигуры, являющиеся верховным духом шамана. Так же в одеянии присутствуют длинные подвески, олицетворяющие червей, которые призваны бороться с червями мира среднего, они олицетворяют злых духов. В зоне нижнего мира могут располагаться фигуры соляных знаков. Соляные знаки крепятся на Ключевую кость оленя. Мамонт встречается в одеянии шаманов как вместилище духа – мырак (Baulo, 2017). Элементы нагрудника обязательно изготавливаются из металла, а вид металла имеет свое символическое значение. Медь олицетворяет средний мир, так как она схожа по цвету с кожей человека, железо – символ подземного мира.

Обряд захоронения шаманов отличается от похорон обычного члена общины. Обряд заключал в себя захоронение физической составляющей и душевной. Тело умершего шамана заворачивают в кожу или бересту, связывают ремнями, усаживают в яму, вещи хоронятся в отдельной. Также изготавливают куклу-вместилище его души, которую также хоронили. Куклу могли либо сжигать либо подвешивать на дерево.

Таким образом, религия селькупов имеет в своей основе традиционные верования, базирующиеся на анимистических и тотемистических представлениях, частично сохранившиеся до настоящего времени, к которым несколько позже присоединился шаманизм. На сегодняшний день можно отметить некий синкретизм, присущий религии селькупов, который отражает дошаманские культы, шаманизм, христианство и некоторые особенности религии соседних селькупам этносов.

РЕЛИГИЯ КЕТОВ В КУЛЬТУРНОМ И ИСТОРИЧЕСКОМ ГЕНЕЗИСЕ

Этноним «кеты» – в переводе «человек» – было введено в 1920-х годах. До этого времени кеты назывались остяками, енисейцами или енисейскими остяками. Кеты проживают преимущественно в сельской местности на территории Красноярского края и Томской области. В посёлках Келлог, Суломой и Мадуйкакетское население - преобладающее.

Самый высокий уровень численности кетов был отмечен в официальной переписи 2002 года. В 2010 году переписано было 1219 кетов², и это второй результат численности представителей этой группы КМНС в истории официальных переписей, которые помимо 2002 и 2010 годов проводились в 1959, 1970, 1979, 1989 годах.

Кетский язык считается одним из последних представителей енисейской языковой семьи. Язык имеет северный, центральный южный диалекты, последний в свою очередь подразделяется на говоры. Несмотря на существование с 1930-х годов алфавита на латинской основе, появление реально функционирующего алфавита связано с 1980-ми годами, когда был выпущен букварь кетского языка для первого класса, и началось преподавание кетского языка в качестве учебной дисциплины. Новый алфавит был разработан на базе кириллицы с добавлением специальных символов. Однако существует проблема сохранения кетского языка – вне учебной среды он зачастую не использовался носителями, и уже в 1989 году почти половина кетов русский язык назвали для себя родным.

Исследования кетского языка и культуры нашли отражение в работах А.П.Дульзона (Dulzon, 1968), Е.А.Алексеевко (Alekseenko, 1967), Г.К.Вернераи (Verner, Nikolaeva, 1993), О.А.Казакевич и Е.А.Хелимского (Kazakevich, Khelinskiy, 1994), Е.А.Крейновича (Kraynovich, 1968) и

² Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в отношении демографических и социально-экономических характеристик отдельных национальностей.

http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/results2.html

др. Большая роль в изучении кетской истории и этнографии принадлежит советскому исследователю народов Севера Б.О. Долгих (Dolghih, 1934). Исследованию шаманизма в кетской мифологии посвящена работа Р.В. Николаева (Nikolaev, 1985).

История происхождения кетов как самостоятельного народа представляет собой сложный процесс взаимодействия разных народов и групп в течение длительного периода времени. Ученые сошлись во мнении, что происхождение кетов ведется от носителей культур эпохи бронзы на юге междуречья Оби и Енисея: кеты возникли в результате смешения древних монголоидов с европеоидами Южной Сибири. Как и у большинства древних народов, у кетов произошло разделение на более мелкие группы, часть из которых ассимилировали с другими народами (например, русскими, тюрками, эвенками и т.д.), другая часть кетов переселилась в более северные территории или восточные земли. Перемещение на новую территорию проживания произошло примерно в IX-XIII вв., в это время кеты контактировали с предками селькупов и хантов. И в это же время происходит формирование самобытной кетской культуры. А переселение на север, к рекам Турухан и Курейка отмечено XVIII - начале XIX вв.

Впервые шаманство и религиозные верования кетов стали объектом исследования в начале XX в. Одной из самых известных работ, посвященных изучению религиозных верований и шаманства кетов является монография «Очерк шаманства у енисейских остяков» В.И. Анучина, который в течение нескольких лет (1905-1908 гг.) осуществлял сбор этнографического, антропологического и лингвистического материала на Туруханском Севере (Anuchin, 1914). Анучиным был собран обширный предметный и иллюстративный материал по материальной и духовной культуре кетов, им было записано свыше 20 валиков фонограмм шаманских песен, которые пока остаются непереуведенными и неизученными. Предметы, собранные В. И. Анучиным, вошли в экспозицию Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого.

Вслед за ним, в 1912 году, во время своего трехлетнего (1911–1913) пребывания в Центральной Сибири, кетов посетил финский лингвист и этнограф К. Доннер (Donner, 1933). Материалы его исследований включают кетские фольклорные произведения – несколько сказок, рассказов, 34 загадки, кетский словарь. Они были опубликованы в основном посмертно А. И. Йоки (Joki, 1946). Материалы Доннера также содержат ценные сведения, полученные от кета И.Ф. Дибикова и дополненные личными наблюдениями

и лингвистическими данными, собранными во время поездки на Енисей. Для изучения религиозного сознания кетов большое значение имеют мифология и фольклор, сбор, публикация и разработка которых связаны с именами А.П. Дульзона (Dulzon, 1968), Е.А. Крейновича (Kreynovich, 1968), В.Н. Топорова и Б.А. Успенского (Toporov, Uspenskiy, 1968).

Основным интересом Н.К. Каргера (Karger, 1934) и Х.Финдейзена (Findeisen, 1937) являлся шаманизм. Каргер осуществил сбор предметного, иллюстративного и фонографического материала на территории Туруханского района в 1928 г. И стал автором первого букваря (на латинице) и очерка по грамматике, собиратель ценной этнографической коллекции для МАЭ. А Финдейзен собрал огромное количество материала, включая песни, фотографии и артефакты. Часть полученных им данных известны по монографии 1953, остальное – неопубликованное или утраченное в годы Второй мировой войны.

Работы С.И. Вайнштейна 1940-1950-х гг. (Vainstein, 1951; Vainstein, 2015) содержат ценные сведения о культуре кетов, в т.ч. редкие рисунки и фотографии автора, и до настоящего времени не утратили свое научное значение.

Новые обширные данные были получены в результате сбора полевого материала в 1970-1972 гг., основными информантами в годы полевых работ были кеты пожилого возраста из разных локальных групп, среди близких родственников которых были шаманы. Особую роль стоит отвести Е. А. Алексеенко (Alekseenko, 1967; Alekseenko, 1981; Alekseenko, 1984), посвятившей исследованию фольклора, этногенеза, истории традиционной культуры кетов три десятилетия.

Кеты считались официально принявшими христианство, однако к началу XX столетия в основе их религии лежали древние верования и представления. Проникновение христианства было достаточно поверхностным и сводилось к формальному выполнению православных обрядов среди некоторой части кетского населения во время ярмарок. Наиболее всего это коснулось тех представителей кетской этнической общности, которые постоянно проживали в русских поселках или в непосредственной близости от них. Под воздействием православных веяний кеты стали ставить кресты на могилах, хранить крестики и иконки вместе с другими святынями, появились измененные вариации библейских легенд (о вавилонской башне, всемирном потопе и т.п.). Также кеты имели представление о загробном мире, о существовании верховного божества

(подобного христианскому богу). Несмотря на это, христианство не затронуло глубин религиозной идеологии кетов.

Религиозная идеология кетов представляет собой одновременное существование различных по времени возникновения и специфике верований и обрядов. Нередко имея разные генетические корни, они служили одной конкретной цели, а именно обеспечение успеха в хозяйственно-промысловой деятельности. Отражение в религии также нашли бессилие человека перед явлениями природы, болезнью и смертью.

Для некоторых религиозных представлений характерно проявление социальной психологии родовой организации: чувство взаимосвязи и солидарность представителей этнической общности. Ключевую роль в исполнении обрядов играла родовая группа, семья (и отдельные ее члены).

В основе своей религиозные представления анимистичны. Окружающий мир населялся различными сверхъестественными существами, обитающими в непосредственной близости от человека и вступающими с ним в различные взаимоотношения. Характер отношений этих существ к человеку разделяет их на несколько категорий – одни более нейтральные по отношению к человеку (многочисленные «каменные», «земные» и «небесные» люди); другие были крайне важны – от них зависел успех охоты или рыбалки, их старались умиловить (например, Кайгусь – хозяин всех зверей; Холай – покровительница всей добычи); третьи – враждебно настроенные, для противодействия им обращались к обрядовым практикам.

В качестве анимистических образов выступали и различные природные стихии (ветер, дождь, гром). И становление некоторых мифологических образов также генетически связано с явлениями природы. Например, главное кетское божество, созидающее начало – старик с бородой Есь, живущий на небе и, по сути, олицетворяющий его. К нему обращались за помощью и служители религиозного культа, и рядовые люди. А под покровительством хозяйки ночи Хоседам, жившей на севере, находятся злые духи. Если к ней попадают души людей и шаман не может их освободить, люди гибнут.

Особое место в религиозной идеологии кетов имели пережитки древних тотемических представлений, что наблюдается в шаманстве и в основе многих промысловых верований. Некоторые мифологические образы и сюжеты можно связать с представлением о тотемических предках (Кайгусь – сын медведя и женщины; сюжеты о связи мужчины и соболя, женщины и медведя и т.д.).

Кеты почитали сверхъестественных существ, защитников и покровителей животных, рыб и птиц. Эти образы представлялись в виде хозяев водных и лесных угодий (Кайгусь – хозяин всех лесных зверей; Ульгысь – хозяин водных угодий и т.д.); семейных и родовых святынь (огонь; алэлы – антропоморфные женские фигурки; камни необычной формы в качестве фетишей; дангольс – изображения людей, умерших не своей смертью или отличавшихся при жизни причастностью к сверхъестественному).

Как уже было сказано ранее, специфика религиозной идеологии кетов основана на промысловой деятельности. Промысловые верования нашли свое отражение в различных запретах и правилах промысловой деятельности, обрядах и приметах, которые в свою очередь были результатом наблюдения за жизнью животных и природой, а также специфической промысловой этики.

Большинство промысловых верований кетов связывается с уподоблением животных человеку – со способностью животных понимать человеческий язык, схожим образом воспринимать окружающий мир. В связи с этим появляются различные запреты и меры предосторожности: говорить о предстоящем промысле; громко разговаривать в тайге; женщинам запрещалось перешагивать через оружие, оленью упряжь, садиться на мужскую нарту; плохо говорить о животных, причинять им страдания, высмеивать их и убивать в количестве больше дозволенного (считалось, что животные способны мстить человеку). Промысловому успеху способствовали различными магическими действиями над промысловым инвентарем: окуривали тлеющим клочком оленьей шкуры, вымачивали предметы в специальных растворах и т.д. Кеты верили в возможность передачи специфических качеств животного человеку, и возникли некоторые предписания относительно поедания того или иного животного: для приобретения силы надо было выпить крови или съесть кусочек сердца только что освежеванного медведя и т.п. Различные обрядовые действия и предписания кетов связаны с представлениями о возрождении добытых промысловых животных. В соответствии с этими представлениями существовал запрет рубить и выбрасывать главные части скелета животных. Идея возрождения отражала стремление человека обеспечить себя пищей на будущее.

Обращаясь к кетскому шаманству, стоит отметить, что далеко не все вопросы, касающиеся религиозного сознания и шаманства кетов, обеспечены

материалом – многие сведения отрывочны и местами даже противоречивы. Например, слово «шаман» представлено в кетском языке в двух вариациях: сенин и куттын. Известны несколько категорий кетских шаманов, различающихся своими функциями, семантикой обличия, атрибутикой, представлениями о сфере деятельности (различают первый, «нижний» - земной мир, и второй, «верхний» - сакральный мир).

Представители религиозного культа не были резко отделены от остального населения у кетов. Шаманами у кетов могли быть и женщины и мужчины, но первые преобладали. Женщины по причине своей «нечистоты» не могли достичь уровня большого шамана, их деятельность была ограничена земной сферой (согласно другим данным, они могли подниматься в сакральный верхний мир, но лишь до первого его круга). Шаманство было наследственным (передача по отцовской линии только внутри одного экзогамного коллектива). Шаманский дар выявляли по наследственной болезни, которая проявлялась в период полового созревания и имела особенности психического расстройства. Само понятие «шаманский дар» получило у кетов несколько интерпретаций, из которых до начала XX века наиболее распространенными были: 1) дар – человекоподобный кут; 2) дар – особые «небесные люди» (есден). Шаманский дар признавался вечным, а его носители (шаманы) представляли лишь временные звенья в общей, бесконечной цепи его существования. Появление нового шамана обусловлено обретением избранником шаманского дара и прохождением некоего испытания, преодолевая которое человек доказывал свою способность быть шаманом.

Шаман у кетов был олицетворением птицы и, согласно легендам, первым шаманом был двуглавый орел (он научил людей шаманить, за что лишился своей второй головы). Особой силой обладали те шаманы, которые проявили свою причастность к шаманству в весеннее время (с прилетом птиц).

Основу шаманства занимало представление о способности шамана выступать в качестве посредника между человеком и сверхъестественным миром. Своими действиями шаман изображал путешествие между мирами и борьбу со злыми духами, находясь при этом в состоянии экстаза и с закрытыми глазами. Шаманский ритуал – камлание – общение с этим миром через шамана. Во время камлания шаман, одетый в специальный костюм, приводил себя и присутствующих в гипнотическое состояние через пение и пляски под ритмичные удары бубна. Кеты верили, что во время этого

процесса к шаману слетались вызываемые им духи. В процессе камлания шаман подражал голосам животных и птиц, в образе которых ему являлись духи. У шамана как правило был помощник – неток, обычно это был родственник, он помогал шаману одеваться, подавал атрибуты и т.д. Шаманы совершали камлание в своем чуме или в чуме больного, которое начиналось с заходом солнца и длилось несколько часов. Песнопениями шамана отражали основные события путешествия шамана по другим мирам и его борьбы со злыми духами.

Церемониальный костюм шамана состоял из парки, нагрудника (кути) с вышивкой оленьим волосом, символической раскраской и металлическими подвесками, которые заключают в себе духов-помощников, а также металлический жезл (таукс) в виде тонкой трости, завершающаяся несколькими перекладинами и трезубцем (вместо шаманского бубна), обуви, головной повязки (сендады) или железного головного убора. В.И. Аничин указывал на то, что у кетов шаманы получали элементы костюма и атрибуты в строгой последовательности. Особенностью шаманской одежды являлось изобилие различных подвесок (железных, медных, оловянных) и рисунков, выполненных охрой по коже и частично окантованных подшейным волосом оленя. Основным сюжетом рисунка, как правило, была стилизованная антропоморфная или зооморфная фигура (в центре парки), луна и солнце (по сторонам), фигурки людей (внизу). На обуви был выполнен вильчатый орнамент, а также имелись стилизованные деревья и звезды. Главным атрибутом шамана был бубен с колотушкой, иногда дополнительно использовался второй бубен и посох.

Бубен (хас) имеет округлую форму, обтянут оленьей кожей, на внешнюю сторону которой наносились охрой схематические антропоморфные изображения, а также изображения небесных светил. Внутренняя сторона бубна с деревянной рукоятью и железными прутьями, на которых были закреплены железные подвески, часто в форме расширяющихся трубок (олицетворение стрел), образы луков, фигурки птиц (орел, гагара, лебедь). Шаманские бубны сибирских народов, в том числе и кетские, изучала Е.Д. Прокофьева (Prokofieva, 1961).

До начала XX в. у кетов существовала особая форма шаманства, именуемая «медвежьей», поскольку главным духом шамана был медведь, хозяин подземного мира. Такие шаманы камлали только в «нижний мир». Камлание медвежьих шаманов сопоставимо с обращением в «нижний мир» кетских бангос. В лице бангоса выступали знахарь, сновидец, предсказатель,

колдун и их дар считался врожденным (но его можно было также приобрести, совершая определенные магические действия). Шаман и бангос противостояли, а порой и враждовали друг с другом. Действия бангоса могли ослабить силу шамана. Бангос «лечили» заговорами, гадали и при помощи амулетов предсказывали судьбу посредством сновидения.

Шаманы наравне с другими принимали участие в промысле и среди них были даже особые умельцы. На авторитет шамана оказывало воздействие множество факторов: результаты его действий (количество случаев удачного лечения, верных решений, сбывшихся предсказаний), его категория и представления об этапе становления, а также личные качества. Считалось, что шаман сам должен быть хорошим охотником и рыбаком, блюстителем обычаев и норм поведения. Многочисленные примеры опровергают утверждение В.И. Анучина о том, что в кетских представлениях шаманы «никому из людей не причиняют зла». Очевидно деление шаманов на хороших и плохих. Плохие шаманы – совершившие злонамеренные действия (отказ лечения, неверное лечение и т.п.), некорректные действия по отношению к молодому шаману, лишение людей промысловых успехов. Е.А. Алексеенко отмечает, что работники сельских Советов рассказывали о жалобах кетов на моральное давление шаманов, угрозы навести болезнь или смерть на тех, чьи поступки были им неугодными.

В.И. Анучин в своих работах упоминает один мифологический сюжет, в котором кеты умерщвляют шамана, когда у него ломается бубен. Кеты объясняют этот факт тем, что люди стремятся не оставаться надолго без шамана: при сломанном бубне он становился бесполезным, и его смерть создавала перспективу быстрее получить преемника.

Ритуальные действия кетов основаны на определенных верованиях, связанных с умершими, с отношением к живым людям, представлениями о смерти и загробном мире. Кеты выделяли некую жизненную субстанцию, называемую душой, от которой зависела жизнь и смерть человека. Душа человека у кетов была представлена в семи категориях, но только о нескольких из них остались некоторые сведения. Главной душой считалась атпэд, она незрима, но если во сне видели отсутствующего человека, значит явилась его атпэд (считалось, что она предзнаменовала скорое появление отсутствующего и являлась признаком его долголетия). Другая категория души именовалась ульвей, она представляет собой тень человека, отражение в воде, в зрачке другого человека и т.д., соответственно, ее можно видеть. Самой неопределенной категорией была конторль, она нередко выступает

обобщенным понятием души, а в отдельных случаях равнозначна понятию «кости», «скелета» человека. Совокупность имеющихся у человека душ называли кедатпэд.

Душа могла существовать в самом человеке и вне его (отделялась с дыханием). Во время болезни человека его душа могла попасть в страну смерти Хоседам и, чтобы этого не допустить, дверь жилища с тяжело больным старались постоянно держать закрытой. Задачей шамана, лечившего больного, было найти и вернуть главную душу – атпэд.

Согласно представлениям кетов, после смерти человека ульвей сначала семь дней жила в чуме умершего, затем в течение семи лет скиталась по местам прежнего жительства и собирала его волосы. Стоит отметить, что кеты никогда не выбрасывали вычесанных волос, их собирали и подвешивали к молодым деревцам, чтобы человек свой век жил и рос, как растет дерево. По истечении семи лет ульвей могла прийти к родственникам умершего в виде добытого ими медведя. А если умерший был причастен к сверхъестественному, она могла явиться в образе медведя и раньше.

Представление о мире мертвых у кетов выступает в нескольких вариациях: подземная страна, северная страна в низовьях Енисея и западная страна, куда заходит солнце. Северную и западную стороны связывали с жильем богини Хоседам – именно к ней попадали души больных людей. Согласно религиозным представлениям кетов в страну смерти попадают не только души умерших, но и сами умершие. Некоторые особенности погребального обряда обуславливают представления о расположении мира мертвых.

Хоронили умерших обязательно поблизости от реки, на возвышенных местах, ярах, поросших хвойным лесом. В конце XIX-начале XX века у кетов было два способа захоронения: наиболее распространенный - в земле, а другой - в воздухе (как правило, в пне срубленного дерева и на высоких помостах). Около могилы прежде всего разводили костер, «кормили» огонь, бросая в него кусочки еды, чай, табак. Огонь разжигался для того, что умерший не приходил за ним к живым родственникам.

При захоронении строго соблюдалась ориентация: могилу копали исключительно с запада на восток, а покойника укладывали головой на восток. Около захоронения на деревьях развешивали одежду умершего, на могиле и около нее оставляли его личные вещи. Уходя от захоронения, не

оглядывались. Последний в процессии должен был положить палку поперек дороги, чтобы преградить возвращение умершего к людям.

Таким образом, религиозная идеология кетов представляется нам в виде различных по своей специфике и времени возникновения верований и обрядов, которые отражают социальные и хозяйственные условия жизни этнической группы. Основой религиозных представлений кетов был анимизм, где сверхъестественные существа, населявшие окружающий человека мир, подразделялись на несколько категорий в зависимости от формы взаимодействия с человеком. Позднее религиозные представления кетов нашли свое отражение в промысловой идеологии, где ключевой целью было достижение промыслового успеха, в шаманстве и обрядах погребения, где представители религиозного культа помогали человеку справляться с явлениями природы и жизненными событиями. Во всех этих проявлениях религиозных воззрений кетов по-прежнему наблюдаются пережитки древних тотемических и анимистических представлений.

Подводя итог вышеизложенному материалу, можно сделать заключение, что специфика системы религиозных верований и селькупов, и кетов основывается на хозяйственно-промысловой деятельности, а точнее – на достижении успеха в ней, поскольку промысловая деятельность была основным источником существования. Промысловые верования нашли свое отражение в различных запретах и правилах промысловой деятельности, обрядах и приметах, которые в свою очередь были результатом наблюдения за жизнью животных и природой, а также специфической промысловой этики. Для обеих культур характерны: сохранение анимистических и древних тотемических религиозных верований, представление о мире единство Верхнего, Среднего и Нижнего миров, понимание роли шамана как посреднической между миром человека и миром духов, а также о наследственной природе получения шаманского дара.

References

1. Alekseenko, E. A. (1967). *Kety (istoriko-etnograficheskie ocherki) [Kets (historical and ethnographic essays)]*. Leningrad, Nauka, 264 p.
2. Alekseenko, E. A. (1981). Shamanstvo u ketov [Ket shamanism], *In Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri (po materialam vtoroi poloviny XIX – nachala XX vv.) [Problems of the history of the public consciousness of Siberian aborigines (based on materials from the second half of the 19th – early 22th centuries)]*, 90-128.
3. Anuchin, V. I. (1914). Ocherk shamanstva u eniseiskih ostiakov [Essay on shamanism in the Yenisei Ostyaks]. *In Sbornik Museia arheologii i etnografii [Bulletin of the Museum of Archeology and Ethnography]*, 2, 2.
4. Baidak, A. V. (2010). Predstavleniia sel'kupov o proishozhdenii zhizni po dannym mifologii i iazyika [Selkup views of life origin according to mythology and language data], *In Izvestiya TPU [TPU Bulletin]*, 316 (6), 224-227.
5. Batashev, M. S., Makarov, N. P. (2018). Culture genesis of the peoples of the north of the Yenisei. Interaction of cultures (on the basis of the materials of Krasnoyarsk regional local lore museum), *In Zhurnal SFU. Gumanitarnye nauki [Journal of SibFU. Humanities & Social Sciences]*, 11 (1), 4-18.
6. Baulo, A. V. (2018). Atribut sel'kupskogo shamana s izobrazheniem mamonta [Selkup shaman's paraphernalia with the image of a mammoth], *In Vestnik arheologii, antropologii i etnografii [Bulletin of archeology, anthropology and ethnography]*, 3 (42), 128-132.
7. Baulo, A. V., Tuchkova, N. A. (2017). Mif o nyriaiushchih ptitsah, dostavshih zemliu, ustroistve mira i doroge v mir umershih: fol'klornoe nasledie Sel'kupov verhnei Keti v materialah Novosibirskoi etnograficheskoi ekspeditsii 1980 g. [The myth of diving birds, got the land, the world order and the road to the world of the dead: the folklore heritage of the Selkup of Upper Ket in the materials of the Novosibirsk ethnographic expedition of 1980], *In Uralo-altayskie issledovaniya [Ural-Altai Studies]*, 1 (24), 7-18.

8. Bobrova, A. I., Toroshchina, N. V. (2013). Antropomorfnye lichiny iz mogil'nika Bederovskii Bor II [Anthropomorphic masks from burial ground Bederovsky Bor II], *In Vestnik TGU. Istoriya [TSU Journal. History]*, 2 (22), 18-21.
9. Bychkov, Iu. A. (2012). Ptitsa kak simvol religiozno-mifologicheskoi sistemy v traditsionnoi kul'ture etnosov Sibiri [Bird as a symbol of religion and mythology in traditional culture of Siberian ethnic groups], *In Vestnik NVGU [NVSU Bulletin]*, 3, 57-60.
10. Bykonia, V. V. (2013). Nekotorye tendentsii formirovaniia slovarnogo fonda sel'kupskogo iazyka [Some tendencies of Selkup vocabulary formation], *In Vestnik TGPU [TSPU Bulletin]*, 3 (131), 62-67.
11. Donner, K. (2008). *Y samoedov v Sibiri [Among the Samoyeds in Siberia]*. Tomsk, Veter, 176 p.
12. Dulzon, A. P. (1968). *Ketskii iazyk [Ket language]*. Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 636 p.
13. Findeisen, H. (1937). The Kets: research on a North Siberian people [Die Keto. Forschungen uber ein nordsibirischen Volk]. *In Sinica Sonderausgabe*, 1, 52-68.
14. Galeeva, N. F. (2016). Traditsionnaia i nauchnaia interpretatsiia predmetov shamanskogo kul'ta Sel'kupskogo naroda iz sobranii MVK im. I. S. Shemanovskogo [Traditional and scientific interpretation of the objects of the Selkup shaman cult from the collections of museum and exhibition complex named after i.s. Shemanovsky], *In Nauchnyi vestnik Iamalo-Nenetskogo avtonomnogo okruga [The bulletin of Yamalo-Nenets Autonomous Region]*, 3 (92), 54-57.
15. Gohman I. I., Bashlai, A. G., Benevolenskaia, Iu. D., Davydova, G. M., Zhomova, V. K & Hit, G. L. (1982). *Ketskii sbornik. Antropologiiia, etnografiia, mifologiiia, lingvistika [Ket collection. Anthropology, ethnography, mythology, linguistics]*. Leningrad, Nauka, 256 p.
16. Joki, A. J. (1946). Indo-Chinese loan words in Samoyedic [Indochinesische Lehnwörter im Samojedischen], *In FUF*, 29, 202-221.

17. Karger, N. K. (1934) Ketskii iazyk [Ket language], *In Iazyki i pis'mennost' narodov Severa [Languages and script of the peoples of the North]*. Moscow.
18. Karzanova, G. A. (2016). Mamont v mifologii sel'kupov [Mammoth in Selkup mythology], *In Nauchnyi vestnik Yamalo-Nenetskogo avtonomnogo okruga [The bulletin of Yamalo-Nenets Autonomous Region]*, 1 (90), 19-22.
19. Kazakevich, O. A. (2018). Videnie sel'kupskego shaman [A vision of a Selkup shaman]. *In Antropologicheskii forum [Anthropological forum]*, 38, 195-208.
20. Kazakevich, O. A., Helimskii, E. A. (2002). Ketskii iazyk, *In Iazyki narodov Rossii. Krasnaia kniga [Languages of the peoples of Russia. Red Book]*, 93-98.
21. Koptseva, N. P. (2012). Korennye malochislennye narody Severa i Sibiri v usloviiah globalnykh transformatsyi [*Small indigenous peoples of the North and Siberia in the context of global transformations*]. Krasnoyarsk, SibFU, 638 p.
22. Kreynovich, E. A. (1968). *Glagol ketskogo iazyka [Ket verb]*. Leningrad, Nauka, 283 p.
23. Maroshi, V. V. (2018). Mezhdumifom i antropologii: kety v sovremennoi russkoi literature [Between myth and literary anthropology: Ket ethnicity in contemporary Russian literature], *In Sibirskii filologicheskii zhurnal [Siberian Journal of Philology]*, 4, 95-107.
24. Ozheredov, Y. I., Ozheredova, A. Y., Kirpotin, S. N. (2015). Selkup idols made of tree trunks and found on the Tym River. *In International Journal of Environmental Studies*, 72, 3, 567-579.
25. Ozheredov, Y. I., Ozheredova, A. Y., Kulizhskiy, S. (2014). Trees in sacral and utilitarian practice: the value of nature and ecology in the life of the Selkups. *In International Journal of Environmental Studies*, 71, 5, 761-767.
26. Pankratova, L. V. (2011). Images in bronze from the Sarovka ritual complex: reconstructing semantics. *In Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 39 (1), 82-91.

27. Pelih, G. I. (1972). *Proishozhdenie sel'kupov [The origin of the Selkup]*. Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 424 p.
28. Poliakova, N. V. (2016). Obraz ognia v iazykovoii kartine mira Sel'kupov [Figure of fire in the worldview of Selkups], *In Vestnik TGPU [TSPU Bulletin]*, 6 (171), 54-57.
29. Polyakova, N. V. (2012). "Osobyie mesta" v kartine mira sel'kupskogo etnosa ["Sacred places" in the worldview of the Selkups], *In Vestnik TGPU [TSPU Bulletin]*, 10 (125), 85-88.
30. Polyakova, N. V. (2014). Ob"ektivatsiia lesa v iazykovoii kartine mira sel'kupskogo etnosa [Objectivization of forest in the worldview of selkups], *In Vestnik TGPU [TSPU Bulletin]*, 10 (151), 76-80.
31. Polyakova, N. V. (2014). Ob"ektivatsiia reki v iazykovoii kartine mira sel'kupskogo etnosa [Objectivization of river in the linguistic world-view of the selkup ethnos], *In Tomskiy zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy [Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology]*, 2 (4), 29-33.
32. Polyakova, N. V. (2015). Ob"ektivatsiia predstavlenii o «Nizhnem mire» v sel'kupskom iazyke v sopostavlenii s russkim [Objectification of understanding of "Lower world" in the Selkup language in comparison with the Russian language], *In Vestnik TGPU [TSPU Bulletin]*, 4 (157), 56-61.
33. Polyakova, N. V. (2015). Ob"ektivatsiia prirodnykh iavlenii v sel'kupskom i russkom iazykah v sopostavitel'nom aspekte [Objectivization of natural phenomena in the selkup and russian languages in comparative aspect], *In Vestnik TGPU [TSPU Bulletin]*, 10 (163), 69-73.
34. Poshehonova, O. E., Afonin A. S., Kisagulov, A. V., Gimranov, D. O., Nekrasov, A. E., Iakimov, S. A., Bazhenov, A. I. (2015). Nekotorye elementy pogrebal'nogo obriada severnykh sel'kupov po dannym paleoekologicheskikh issledovaniy [Certain elements of burial rite of Northern Selkup according to palaeoenvironmental studies], *In Vestnik arheologii, antropologii i etnografii [Bulletin of archeology, anthropology and ethnography]*, 4 (31), 165-174.

35. Prokof'eva, E. D. (1961). Shamanskii bubny [Shaman tambourines]. In *Istoriko-etnograficheskii atlas Sibiri [Historical and Ethnographic Atlas of Siberia]*, 435-490.
36. Rozov, N. S. (1958). Antropologicheskii sostav drevnego naseleniia Srednei Obi (sel'kupov) [Anthropological composition of the ancient population of the Middle Ob (Selkup)], In *Uchenyie zapiski Tomskogo universiteta [Scholarly notes of the University of Tomsk]*, 32.
37. Sidorova, T. A. (2017). Etnokul'turnaia situatsiia basseina reki Tym XIX – pervoi treti XX vekov [The etno-cultural situation of the Tym river basin of the XIX – first third of XX-th centuries], In *Sbornik materialov XIII vserossiiskoi nauchnoi konferentsii "Voprosy istorii, arheologii, politicheskikh nauk i regionovedeniia" [Proceedings of the XIII all-Russian scientific conference "Questions of history, archeology, political science and regional studies"]*, 272-278.
38. Stepanova, O. B. (2006). "Zlaia" ili "dobraia": k voprosu o glavnom mifologicheskom obraze sel'kupov ["Evil" or "Good": on the question of the main mythological image of the Selkup], In *Omskii nauchnyi vestnik [Omsk bulletin]*, 8, 52-55.
39. Stepanova, O. B. (2007). Mifologicheskii obraz materi-dereva v traditsionnom mirovozzrenii sel'kupov [The mythological image of the mother tree in the traditional worldview of the Selkups], In *Arheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii [Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia]*, 3, 115-118.
40. Surkov, D. A. (2012). Amulety i oberegi v kontekste magicheskikh predstavlenii aborigennykh narodov zapadnoi Sibiri [Charms and guarding talismans in magical views of western Siberia aboriginal peoples], In *Vestnik TGU [TSU Journal]*, 362, 100-102.
41. Tereshchenko, A. V. (2014). Lingvisticheskaia priroda i osobennosti funkcionirovaniia stilisticheskogo priema «metamorfoza»: na primere sel'kupskego prozaicheskogo fol'klora i mifov narodov mira [Linguistic nature and

functioning peculiarities of the stylistic device of “metamorphosis”: based on the material of Selkup prose folklore and world mythology], *In Vestnik KemGU [Bulletin of KemSU]*, 4-2 (60), 194-199.

42. Tereshchenko, A. V. (2014). Religiozno-kul'tovye topoleksemy v sel'kupskom iazyke [Religious-cult topolexemes in the Selkup language], *In Vestnik TGPU [TSPU Bulletin]*, 4 (145), 72-79.

43. Tereshchenko, A. V. (2014). Stilisticheskii priem «metamorfoza» i osobennosti ego reprezentatsii v sel'kupskih skazkah i mifah narodov mira [Stylistic device “metamorphosis” and specifics of its representation in the selkup tales and world myths], *In Filologicheskie nauki. Voprosyi teorii i praktiki [Philology. Theory and practice]*, 10-1 (40), 180-186.

44. Toroshchina, N. V., Bobrova, A. I. (2015). Metallic masks from the River Tym. *In Bylye Gody [The other years]*, 36 (2), 238-244.

45. Tsai, A. V., Rusak, U. E., Efanova, E. N. (2016). Kul'tura i istoriia sel'kupskogo naroda [Selkup folk culture and history], *In Sbornik materialov II Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii “Sever Rossii: strategii i perspektivy razvitiya” [Proceedings of the II All-Russian scientific and practical conference “The North of Russia: strategies and prospects of development”]*, 244-248.

46. Tuchkova, N. A. (2018). Neskazochnaia proza v folklоре Sel'kupov: predaniia i bylichki [Non-fairy-tale prose in the Selkup fol'klоре: legends and little heroic epic ballades], *In Iazyki i folklор korenykh narodov Sibiri [Languages and folklore of indigenous peoples of Siberia]*, 1 (35), 97-105.

47. Vainshtein, S. I. (1951). K voprosu ob etnogeneze ketov [On the issue of Kets ethnogenesis], *In Kratkie soobshcheniia instituta etnografii AN SSSR [Brief summaries of the Institute of Ethnography of the Academy of Sciences of the USSR]*, 13, 3-7.

48. Vainshtein, S. I. (2015). Kety Podkamennoi Tunguski [Kets on the Podkamennaia Tunguska River]. Krasnoyarsk, Sibirskie promysly, 175 p.

49. Vajda, E. (2010). Yeniseian, Na-Dene, and Historical Linguistics. *In Anthropological Papers of the University of Alaska*, 5, 100-118.
50. Vdovin, I. S. (1976). *Priroda i chelovek v religioznyh predstavleniiakh narodov Sibiri i Severa: vtoraiia polovina XIX - nachalo XX v. [Nature and man in the religious beliefs of the peoples of Siberia and the North: the second half of the XIX – early XX centuries]*. Leningrad, Nauka, 330 p.
51. Verner, G. K., Nikolaeva, G. H. (1993). *Ketskii iazyk [Ket language]*. St. Petersburg, Prosveschenie, 143 p.
52. Verner, G. K., Nikolaeva, G. H. (1996). *Bukvar': dlya 1-go kl. ketskoy shk. [ABC-book for 1st grade of a Ket school]*. St. Petersburg, Prosveschenie, 143 p.
53. Zhuravskii, A. V., Kazmina, O. E., Tishkov, V. A. (2009). *Narody Rossii: atlas kultur i religii [Peoples of Russia: atlas of cultures and religions]*. Moscow, Dizain. Informatsiia. Kartografiia, 320 p.