

## ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ НАРОДОВ БАССЕЙНА ЕНИСЕЯ

Первоначально статья называлась «Бытие — инобытие — небытие в мифологической традиции кетов», но общий базисный пространственно-временной контекст, определенный самим мифологическим материалом, а также отсутствие сколько-нибудь внятного образа небытия (как, впрочем, и при рационально-логическом подходе) подвели к уточнению: «Бытие — инобытие в контексте кетского хронотопа».

Тема похоронного ритуала не является лакуной в кетской историографии. Последовательность обряда, классификация погребальных сооружений и параллели им в той или иной степени уже рассматривались. Кроме отдельных включений в общие работы [Третьяков 1869; Анучин 1914; Семенов 1919], имеются специальные статьи и разделы в монографиях [Долгих 1961; Николаев 1985; Алексеенко 1967, 1980, 2005]. Предметом настоящей статьи является идеологическая основа ритуала и конкретно сегмент, относящийся к понятию «инобытие». Подход стал возможен благодаря накопленным в последние десятилетия прошлого века новым фольклорным (мифологическим), лингвистическим и этнографическим фактам.

Многочисленные параллели кетскому материалу, за которыми стоит как типологическая, так и культурно-историческая близость, за небольшим исключением здесь не рассматривались. Обстоятельства не позволили обобщить весь выявленный материал, так что представленный текст скорее следует рассматривать как развернутый проспект с обозначением основных аспектов темы и относящихся к ним примеров.

Инобытие здесь понимается как посмертное существование человека в потустороннем (ином) мире *экбаң* [Вернер 1993: 126]. Кетское *экбаң* имеет пространственно-временную семантику: место, земля, край (*баң*), связанное с чем-то древним, прежним, старинным (*эгай*) [Вернер 1993: 126]<sup>1</sup>.

Лексический, мифологический и этнографический материал позволяют определять пространственно-временную структуру инобытийного существования человека как подобную и одновременно зеркально-противоположную структуре его бытия до момента смерти. Конкретные содержательные примеры тому рассматриваются в статье, но прежде следует отметить лексическое оформление про-

---

<sup>1</sup> Н.М. Гришина пишет об исходной нерасчлененности понятий с компонентом *баң*, первичности пространственных значений и развития их в значения времени [Гришина 1977: 102–107].

тивопоставлений *дэ̀кбаң* («жизнь, обитаемая среда, этот мир») и *экбаң* («потусторонний», «тот» мир»). Детерминатив «д» явно определяет семантику живого, относящегося к живому (*дэ̀к* «жизнь, жить») [Вернер 1993: 40, 126]. Абстрактного понятия «небытие» у кетов, похоже, не было. Смысл его выражали равноценные семантически близкие значения, например «сон» (*экбаң*, т.е. тот же «потусторонний мир»), обморок (*қорбериң*; ср.: *қорең/қораң* «смерть, умерший») [Вернер 1993: 69, 267].

При переводе фольклорного текста и в этнографической информации современные кеты иногда использовали русское соответствие «загробный мир», в чем сказывается синкретизм их религиозной традиции, в которой ранние мифологические образы и представления подверглись воздействию народных верований русских и христианских идей.

Лингвистические исследования имеют базисное значение для проникновения вглубь мифологического факта, как правило, редуцированного, трансформированного временем, воздействием разных культурных традиций и т.д. Факты языкового сознания иногда оказываются единственными отражающими возможный механизм формирования мифологического образа, его исходную семантику.

Наиболее существенные для рассматриваемой темы заключения, сделанные на лингвистическом материале [Крейнович 1961, 1968; Белимов 1986; Поляков 1987]: 1) мотивационная роль оппозиции целостное/расчлененное в восприятии живого, социально значимого; 2) приписываемая объекту (живому существу, предмету, явлению) «жизненная активность» и соотнесение ее с семантическими классами живое/неживое, одушевленное/неодушевленное; 3) динамичность объекта (способность к перемещению в пространстве<sup>2</sup>, изменению состояния, формы) как показатель жизненной активности [Белимов 1986: 22]<sup>3</sup>. Наоборот, восприятие объекта, в том числе человека, в конкретной ситуации «неактивным» возводило его в вещный класс, что удостоверялось соответствующими грамматическими детерминативами. В реальной жизни недостатком (отсутствием) «жизненности» объясняли преждевременную смерть человека. Сама же «жизненность» раскрывается как совокупность субстанций, каждая из которых представляет главные функции живого существа.

---

<sup>2</sup> Глаголы движения в кетском языке отличаются многозначностью, характерной для слов, издревле составлявших основной языковой фонд наряду с названиями частей тела и др. [Крейнович 1968: 198–199].

<sup>3</sup> Об этом уже шла речь на примере шаманского бубна [Алексеевко 1993: 38–39].

Приведем некоторые предварительные мифологические сведения. Представления о трехчастном устройстве Вселенной характерны для самых разных культурных традиций. Кетский вариант в обобщенном виде выглядит следующим образом: земля — плоский диск, окруженный водным пространством (семью морями), плавающий в нем или чем-то поддерживаемый (большим кротом, большой птицей, ногой)<sup>4</sup>. Над землей семь параллельных ей слоев (кругов, мысов), образующих небо. Между краями земли и неба — свободное пространство. Ниже поверхности земли отводилось место неопределенному нижнему (подземному) миру. Иногда он представлялся как семь сырых из-за близости воды пещер, освещенных только слабым светом гнилушек. В некоторых информациях пещеры расположены одна под другой (наподобие слоев неба) [Анучин 1914: 14; Donner 1955: 20; Иванов, Топоров 1969: 149–152; Алексеев 1976: 76]. Имеется этнографическая информация, по которой каждый из трех миров Вселенной также трехчастный, т.е. имеет свое небо, землю и подземелье. В фольклоре встречаются сюжеты, обозначающие некоторые черты чужого для землян нижнего мира: «Наш человек по белому свету ходил, в яму попал. Внизу там — земля, небо свое, люди ходят. Пришел человек к людям в чум, говорит: “Дайте мне поесть”. А они не видят его, им слышится, что огонь говорит: “Чуккыт, чуккыт!”» [Мифы... 2001: 119]. С подземной сферой связывались всегда реальные существа — крот (*уя*, *баңуя*, *баң* «земля»), мышь (*боңлисы*; *боң* «покойник», *ут*), летучая мышь (*хълатаңкесъ* «замшекрылый»; *емь*), а также мамонт (*тель*). В мифологической панораме мира все они были символами нижнего мира, в совокупности именовались *баңодең* («земляные люди») и считались главными помощниками особых специалистов *баңос*, само название которых говорит о направленности действия в нижний мир. Высушенные крот, летучая мышь и узелок с землей были атрибутами *баңос*. В.И. Анучин, перечисляя эти «талисманы», пишет: «Вверх колдун видит не выше взлета летучей мыши, а вниз глубоко» [Анучин 1914: 19].

Сведения о мире умерших в фольклорно-этнографической традиции кетов фрагментарны, часто противоречивы. Неоднозначна

---

<sup>4</sup> П.Н. Каменский (Суломай, 1972) выразился по этому поводу следующим образом: «Земля хоть какая толстая, внизу вода, она на чем-то должна держаться, иначе упадет». Водное окружение земли он аргументировал тем, что устье Енисея — «край земли» — выходит в море, и тем, что реки «текут из-под земли». Удаленностью от «большой воды» он объяснял «прочность» земли: «Север, земля наша, здесь крепче; там, где Москва, море близко» [ПМА].

<sup>5</sup> К нижней сфере относятся также жаба (*ъль*), змея (*тиг*) и ящерица (*тульн*), последней иногда отводится промежуточное место.

сама топография этого мира: на севере (северо-западе), в низовье Енисея и любой реки (т.е. ниже положения *его*, где-то в очень далеких пределах. Характерна метафора «отправил он сына на край света на покойничьих санках»: отец убил сына с целью завладеть его женой [Мифы... 2001: 103]. Но образу смерти чаще сопутствует мотив путешествия вниз по течению реки: «Внучка, иди до седьмого мыса, старик мимо будет проплывать. Ты с мыса удочку забрось и покойника зацепи»: шаманка учит мифическую *Бангсель* (земляной олень), как вернуть мужа, предательски убитого собственным отцом [Мифы... 2001: 101].

Достаточно невинно выглядит расположение мира умерших «внизу, на каменной стороне»: под землей, на земле, на дне реки. Некоторые детали дают мифологические сюжеты о *Хоседам* (*Хосерям*, *Хосядам*) — хозяйке Севера и мира мертвых, бывшей жене верховного *Еся*, изгнанной им на землю с неба: «Я спущусь вниз, трупам твоих людей питаться буду. У выхода к морю каменным чумом сделаюсь, по обеим его сторонам вода будет течь. Никто меня не приподнимет. Весь мусор земли (умершие. — *Е.А.*) ко мне течением понесет, его пение буду слышать. Ты бог, я тоже богиня. Так она там и осталась, глубоко в земле сидит. Это потому, что, когда *Альба* червячка (превращенную *Хоседам*. — *Е.А.*) искал в тине, он рыл дно реки и вырыл огромную яму. “Теперь пусть на земле так будет — половина людей пусть живет, а половина пусть умирает, ко мне приходит”. Так вот стало с тех пор: люди умирают, но тут же другие рождаются, и все время земля полна людей. Все, что по рекам вниз несет, все в рот широкий, всегда открытый, жадный рот *Хоседам* попадает» [Дульзон 1972: 103–104]. «Когда война кончилась, мало людей осталось. И все продолжают умирать. Внизу, на каменной стороне, *Хоседам* живет, это она народ губит» [Мифы... 2001: 113].

Мотив людоедства *Хоседам* присутствует (или предполагается) практически во всех сюжетах, в которых речь идет о смерти. Исключением не стали даже предания о шамане *Догге*: «Пока вверх у Томам зимовал, у него сын умер. Он свою бабу спрашивает: “Куда сын делся?”. Она отвечает: “*Хоседам* его утащила» [Мифы... 2001: 107]. В варианте ребенок умер, пока *Дог* был на охоте: «Ребенок умер, мертвый ребенок лежит. *Дог* надел шаманскую одежду и стал шаманить. <...> За старухой пошел. К старухе пришел, в чум вошел. Ребенок, поддетый на рожны (распространенный образ насильственной гибели. — *Е.А.*) лежит <...>. Старуха отвернулась, ребенка схватила, съела» [Сказки народов... 1982: 85–87].

Человек может стать жертвой злого умысла людей или злокозненных существ, погибнуть от пренебрежения принятыми в сообществе правилами или на войне, но причину смерти связывали с

*Хоседам*: «Твой отец с братом жил, его тоже *Хоседам* съела, на поле боя его юрак убил» [Дульзон 1972: 97–98].

В актуальных верованиях кетов значительное место занимают сюжеты, структурой, содержанием или изобразительными средствами тяготеющие к первому варианту размещения мира умерших — под землей. По В.И. Анучину, под землей симметрично семи пластам неба находятся семь подземелий (пещер). Топографическая неоднозначность размещения мира умерших и его положение **под** и **на** земле в какой-то степени может объясняться двойственным — вертикальным и горизонтальным (где мир — река) — структурированием Вселенной в кетской традиции [Алексеевко 1989: 130–132; Мифы... 2001].

Противопоставлением живое/неживое мотивировалось ритуальное поведение людей на разных этапах похоронной церемонии. Реальные признаки наступающей смерти — прекращение дыхания (оно выделялось как главный признак), неподвижность, изменение температуры тела и др. — были общеизвестны, но их было недостаточно, чтобы сознание окружающих восприняло случившееся как прерванное бытие. Человек еще продолжает существовать в мире живых, в привычном окружении людей и вещей. Он сохраняет свои контакты: его кормят, угощают табаком, с ним разговаривают, стараясь затронуть интересовавшие его темы, стараются развлечь (допускались шутки, даже игра в карты). Какое-то время он лежит на своем месте, в той же одежде, лицо его открыто. Слова «смерть», «умер» не произносятся. Отсутствующих на стойбище извещают невербальным способом. Извещением, например, служит неожиданное появление в чуме находящегося поблизости родственника ребенка, которому велено войти и молча присесть у входа. Об этом же говорило положение нарты умершего — ее поворачивали передком на запад (северо-запад).

Необычным на этом этапе было только ночное бодрствование мужчин возле большого костра в центре жилища (огонь поддерживали постоянно и далее), отсутствие женщин, которые вместе с детьми на ночь уходили к родственникам или соседям по стойбищу, и особенная тишина. Собак привязывали, завязав пасти, чтобы не лаяли. Поведением людей руководили представления, допускавшие, что умерший «слабой смертью» человек еще может ожить. В некоторых информациях человек остается живым до момента захоронения (пока вокруг него «порхают» *ан* — субстанции, ведающие мышлением и эмоциями) (ср. *анец* «мысль, ум»). В рассказах кетов умерший, чтобы ожить, некоторое время должен находиться один в отдельном чуме (шаман в течение семи дней на открытом помосте). К концу срока «слабой смерти» у него уже розовеют щеки, но благополучному исходу всегда что-нибудь

мешает: это может быть неожиданное появление женщины или лай собаки.

Приведенная полевая информация 1950–1970-х годов корреспондирует с одним из выявленных Ю.Е. Березкиным «трансконтинентальных» мифологических мотивов, объясняющих происхождение смерти, — мотивом «ложной вести» [Березкин 2007: 70–71]. У кетов, как и у северных селькупов, восточных хантов, он связан с собакой. Сын верховного *Еся*, посланный им при первой смерти на землю, обманывает до того бессмертных людей, обучив «неправильному» обращению с умершим: зарывать в землю вместо того, чтобы держать в течение семи дней на открытом помосте (у В.И. Анучина — завернутым в травы и подвешенным к дереву), пока человек не оживет. С того первого случая люди стали умирать, а разгневанный обманом сына *Есь* обратил его в собаку и повелел жить среди людей, питаясь их подачками и нечистотами [Анучин 1914: 5].

Действия и эмоции людей на следующем, предшествующем собственно похоронам этапе рисуют новый образ умершего, по выражению кетов, «мертвого не слабой, а настоящей смертью» [Дульзон 1966: 83–91]. При этом обозначаются некоторые общие черты мира *экбан* (иног = потустороннего = загробного), в котором человек продолжит свое уже посмертное существование.

За неоднократные полевые сезоны мне не пришлось лично наблюдать похороны у кетов<sup>6</sup>. При обобщении информации выяви-

---

<sup>6</sup> В связи с этим могут быть интересны личные наблюдения В. Передольского, опубликованные им в беллетристической форме: «Сегодня ночь никто не заснет на Денежкином песке (место вблизи деревни Денежкина, ниже устья Курейки. — Е.А.): мертвец в кочевье. Спешно раскидана берестяная покрывка над чумом шамана; не мешает она теперь *тытэлэ* (Передольский употребил селькупское соответствие слову “шаман”, что объяснимо смешанным кетско-селькупским составом группы. Собственное имя умершего кетское. — Е.А.) глядеть на небо; ярко пылает около него громадный костер. Справляют остатки последнюю кочевку своего Яртегина, хлопочут около него старики; раздобыли у старухи-жены припасенный Яртегином к смерти наряд, одели, положили на парку и молча расступились в стороны, смешавшись с остальной ордой, широким кольцом охватившей раскритый чум Яртегина» [Передольский 1908: 68–70]. Далее старики выбирают Сеня Большого (кет. *сенаң* «шаман») «справлять Яртегина». «Из сидящей толпы молча поднялся сгорбленный человек и подошел к труп, сел на землю в ногах <...>. Закутывает в парку Сень Яртегина, плотно запеленал он его, только лицо еще оставил открытым и, поместясь снова у ног, начинает сшивать длинным ремнем края погребальной одежды» [Передольский 1908: 63–65]. «И похоронили Яртегина на высоком обрывистом берегу Курейки, у самого ее устья. Положить его здесь настояли

лись многие упущения: например, отсутствуют данные о различиях в действиях по отношению к умершему мужчине или женщине (кроме одевания). Определенной точки отсчета, когда умерший воспринимался уже в новом состоянии «настоящей смерти», как будто не выявляется. Материал отражает процесс формирования образа и необходимые его составляющие. Умершего мужчину готовили к погребению мужчины, женщину — женщины. В том и другом случае обряд исполняли непременно представители иного, чем покойный, рода (для своих он был особенно опасен), люди старшего возраста. Упоминания об обмывании покойного отражают влияние похоронной обрядности местных русских, в кетской среде оно не стало общим правилом.

В соответствие с новым «ущербным», утратившим целостность образом умершего человека (таким он становился, лишившись (или имея их «нарушенными», например червем, камнем болезни) реальных жизненно важных органов и частей тела, но, конечно, прежде всего главной жизненной субстанции-двойника — *ул'вэ́*) и образом иного мира, в котором он продолжит свое существование, приводилась его одежда. Специальной погребальной одежды, как, впрочем, и любой другой обрядовой, кроме одеяния шаманов, у кетов не было. Выбиралась лучшая из повседневной одежды человека (только у Передольского в одном случае упоминается «припасенный <...> к смерти наряд», но речь там идет о крещеном еще в детстве шамане Яртегине [Передольский 1908: 64]). Но ей, как и другим вещам, сопутствовавшим умершему в ином мире, придавались знаки «инакости» через нарушение целостности, «обратное» положение частей. На руках, полках, носках обуви ножом делали разрезы, ровдужные завязки и пуговицы спарывались. Завязки предназначались для первого появившегося потом в этой семье или у близких родственников новорожденного. Их хранили и в свой черед пришивали к детскому *бэсяму*, используемому сначала в качестве одеяла младенца. Кетское «завязки» (*туңан/туңен*) являются эвфемистической заменой значений «ребенок», «дети». О новорожденном мать извещала: «Землей-Матерью данные мне ровдужные завязки», — а при смерти ребенка говорила: «Земля-Мать съела мои завязки» [Мифы... 2001: 23]. *Бэсяму* отводилось особое место в представлении о душе. Синонимом слова *бэсям* служил термин *атней*, самостоятельно употреблявшийся как название одной из жизненных субстанций.

---

енисейские остяки: хотя родился Яртегин на Курейке, но всю жизнь прожил на Енисее и был *вэрга тытэпэ* для всех остяков; так пусть тело его лежит на Курейке, но так, чтобы видел бы Яртегин и Енисей» [Передольский 1908: 68–70].

Для распашной одежды кетов характерен запах полок на левую сторону; на одежде умершего он был противоположным. Этот же признак отличал и одежду заместителя умершего (*даңол'с / доңол'* «мозг, череп») [Алексеевко 1967: табл. VI]. В день похорон одежду натягивали так, чтобы голова оказалась под проймой левого рукава, полки сшивали, лицо закрывали распущенными волосами или платком. Возможно, семантика обряда связана с «инакостью» (в данном случае с незрячестью) человека (= его *ул'вэј*) иного мира в мире людей живых. Семантика положения головы под проймой левого рукава неясна; на селькупском материале — рукав верхней одежды попадает в число других объектов, символизирующих пространственную брешь между мирами — реальным и «иным» [Тучкова 2005: 369].

Связь с иным миром выражало новое положение человека в пространстве жилища. Он лежал теперь в части *оңтэ* («задней» — пространство от входа до очага), слева от входа головой к двери, т.е. на запад/северо-запад, куда уходят умершие [Долгих 1961: 102; Алексеевко 1967: 203]. На этом этапе проявляется восприятие умершего опасным для живых, в первую очередь сородичей, и целый ряд действий людей имеет умилюстивительно-охранительную семантику. Опасность аккумулирована в самом пространстве жилища, где находится умерший, и люди принимают меры, чтобы разграничить сблизившиеся на этом этапе миры живых и мертвых. Этой цели служило, видимо, правило, предписывавшее детям, выходя, перешагивать через ноги покойного справа налево (у Б.О. Долгих обряд обозначен как прощание детей с умершим). Прямые данные, объясняющие действия, отсутствуют, но разграничительная семантика их очевидна<sup>7</sup>.

Дорогу (мир) живых и мертвых разграничивала и поставленная при входе жердь. Выходившие из чума перешагивали через нее (потом палку рубили), а покойного протаскивали снизу ногами вперед. Идея разграничения присутствует в отмеченном для середины XIX в. обычае кетов выносить умершего не через вход, а через специальное отверстие в чуме [Третьяков 1869: 391–392]. Вступившие на дорогу, ведущую непосредственно к месту захоронения (= миру умерших) не должны были оглядываться в сторону стойбища. Не оглядывались и покидая место захоронения. Но теперь уже старались более основательно отгородить мир живых: последний в шествии клал поперек тропы палку или чертил поперечную черту. Роль магической преграды приписывалась также чужеродцу, если тот замыкал идущую группу людей. Разграни-

---

<sup>7</sup> Может быть, дети таким образом переходили в мир, где умершего не было вовсе?



чению дуалистического (положительного и отрицательного в отношении человека) пространства (соответственно и миров живых и мертвых) у кетов могли служить такие символы, как траектория полета особой птицы (дятла, кукушки), воображаемая прозрачная перегородка *есла* и др.

«Этому» и «иному» миру соответствует свое течение времени. Умерший «слабой смертью» (= находящийся в обмороке, во сне) пребывает во времени своего мира, иным оно становится для перешедших в состояние инобытия. По мифологическим данным, человек иного мира, оказавшийся в «этом» мире (как и человек «этого» мира, попавший в иной мир), сохраняет свою «инакость» (он невидим или сам незряч, нем или не понимает речь людей и т.д.) и в отношениях со временем. Попавший в иной мир попадает и в иное время. Трем дням «этого» мира соответствуют три года иной жизни: «Она три дня пролежит мертвой, как я три года неподвижным лежал» [Мифы... 2001: 118]. В мифологических и бытовых рассказах люди «этого» мира сталкиваются с иным временем, оказавшись в медвежьей берлоге. Характерен рассказ-сентенция. Двое охотников, застигнутых осенью непогодой в тайге, решили заночевать в обнаруженной берлоге. Проснулись они только весной. «Мы целую зиму в берлоге спали. С тех пор никто никогда не ложится внутри берлоги. Внутри берлоги человек всегда засыпает по думе медведя» [Дульзон 1962: 146–147].

Многokrатно отмечалось, что в добытом медведе кеты подраزمевали кого-то из умерших. Этим может объясняться особое место медведя в символической культуре. Это отражается уже в обилии описательных наименований зверя, а также табуированном поведении, эвфемистической речи и использовании невербальных способов общения не только при проведении медвежьих ритуалов, но и в ситуациях, предшествующих охоте на медведя и т.д. [Крейнович 1969: 24, 34, 49; Алексеенко 1985]. Если долго не добывали зверя, устраивали поминки умершим, чтобы те не считали себя забытыми и приходили в гости. Обнаружить берлогу — значит получить сигнал от умершего о его желании встретиться с родными. Человек, обнаруживший берлогу, считался хозяином, к которому собрался гость из инобытия<sup>8</sup>. Не ответить на его знак, не принять гостя — нарушить канал связи живых и умерших<sup>9</sup>. Обиженный медведь мог впредь лишит сородичей удачи в охоте и даже прервать жизнь человека, пренебрегшего правилами риту-

---

<sup>8</sup> Фольклорные сюжеты и данные актуальных верований позволяют считать берлогу метафорой иного мира, одним из его мифологических образов.

<sup>9</sup> Связь с умершим родственником составляла содержание второго этапа медвежьего ритуала [Крейнович 1969; Алексеенко 1960, 1985].

ального поведения. Именно так на Подкаменной Тунгуске объясняли гибель опытного охотника Афанасия Тыганова (сер. 1980-х годов). За год до трагедии тот обнаружил на зимней охоте берлогу, но не стал прерывать удачное преследование соболя и не вернулся сразу в пос. Суломай за добровольцами поднимать зверя<sup>10</sup>. Не сделал он это и позже. Узнавшие только летом о нарушенном обычае родственники встревожились, более всего опасаясь за него самого, и, как оказалось, не зря. Зимой на Афанасия напал медведь, поджидавший возле охотничьей избушки. Оскальпировав, зверь затащил его на нары и прикрыл сухой травой... И в Суломае, и в Байките люди однозначно связывали случившееся с обидой медведя-родственника.

Вещи умершего (об одежде уже говорилось), предназначенные традицией к переходу с ним в иной мир, в процессе похоронного ритуала должны приобрести особое состояние — некую «инакость», утратив необходимые в земной жизни функциональные качества. Речь идет о широко известном намеренном повреждении, лишении бытовой пригодности погребального инвентаря. Наиболее распространенное объяснение еще сохранившегося у кетов обычая — то, что в загробном мире поврежденное восстановит свою целостность, а также стремление исключить хищение. Думается, что идеологией здесь является идентификация в смерти ставшего ущербным человека и такой же, лишенной целостности (основного признака = условия «жизненности»), вещи.

О восприятии вещей живыми свидетельствует, например, сохранявшийся еще во второй половине XX в. обычай снабжать заново изготовленный предмет «глазами» (зарубка на деревянной и костяной посуде, прорезь на берестяной двери и т.д.), чтобы он не был «темным» (слепым).

Л.П. Потапов приводит данные Н.Ф. Катанова об обычае порчи вещей, погребаемых с умершим, у бельтиров и телеутов и объяснение этого традицией: в «той земле» (т.е. в ином мире) «имеющие обратный вид» (испорченные) вещи примут «прямой вид» [Потапов 1991: 150]. Нарушение целостности, таким образом, является условием и механизмом «обратного превращения», необходимого для сохранения вещью своей прямой функции и в ином мире. Идея «обратного превращения» рассматривается Л.П. Потаповым и на материале обряда изготовления нового бубна, имеющего широкие аналогии, в частности, в кетском и селькупском ритуалах.

Расширение контекста и использование «ритуальной терминологии» важно для понимания кетских (и, думается, не толь-

---

<sup>10</sup> Добрая на то воля — часть общей концепции взаимоотношений живых и умерших.

ко) фактов. Л.П. Потапов пишет: «У названных групп (сагайцы, качинцы. — Е.А.) мне не пришлось зафиксировать представления о хозяине вещей, погребенных с умершим, и о возрождении их в “другой земле”, но следы данной аналогии (идея “обратного превращения”, “обратного следа” в ритуале при изготовлении бубна. — Е.А.) просматриваются. Выражения *тескеризинен* или *тиргисчилер*, означающие “возвращение обратным путем (вспять)”, употреблявшиеся шаманами, подтверждают это» [Потапов 1991: 150]. Символический путь «обратным следом» совершали сагайские и качинские шаманы, чтобы достичь первоначального места рождения и обитания дикого оленя, шкура которого шла на обтяжку бубна в процессе превращения его в ездовое животное шамана [Потапов 1991: 150].

Сведения, приведенные Л.П. Потаповым, вызывают кетские аналогии, в том числе и за пределами сюжетов оживления бубна. После смерти человека его главная жизненная субстанция — двойник *ул'вэј* — в течение семи лет повторяет его пути-дороги от конечной точки — места захоронения (в вариантах — места, где человек умер) — до начальной, где он (= ребенок) стал восприниматься окружающими в образе человека, имеющего уже собственную *ул'вэј* (до этого она была общей с материнской) [Алексеев 1988: 14], воссоздавая этим пространственно-временную картину прожитой индивидом жизни<sup>11</sup>.

Семилетнее блуждание *ул'вэј* вспять времени и пространства имело целью собрать случайно или по небрежности оставленные в разных местах волосы, ногти (т.е. элементы «жизненной активности» — растущие, меняющие форму; мифологические факты здесь непосредственно корреспондируют с семантически подобными фактами языкового сознания). Условие возрождения (превращения) служила сама идея восстановления целостности, в данном случае — через обретение тех же утраченных элементов «жизненной активности». Вычесанные волосы, состриженные ногти полагалось в течение всей жизни собирать и оставлять в ровдужном мешочке, прикрепленном к растущему молодому дереву (обычно кедр). Слюну (обычай плевать в сторону улетающей на зиму стаи водоплавающих) перезимовавшие в благодатной стране *Томам* птицы весной должны были принести назад.

С семилетним сроком, требующимся для восстановления целостности (т.е. превращения/возрождения), заманчиво связать та-

---

<sup>11</sup> Повторю яркий пример: на вопрос, побывает ли моя *ул'вэј* в свое время на Подкаменной Тунгуске, информант (О.В. Тыганова, 1972) ответила: «Ты третий раз в Суломае? — Три раза и придешь» (обращаю внимание на слитность образа человека и его *ул'вэј*).

кой же временной промежуток, по окончании которого умерший (= его *ул'вэј*), восстановившись (ликвидировав сопутствующую смерти ущербность), получал возможность первого контакта с живыми родственниками, явившись из инобытия «пересотворенным» — в образе медведя.

Цикличность существования человека здесь рассматривается как конкретный случай кетского хронотопа. В общем контексте традиционной картины мира тема эта неоднократно затрагивалась на примере чередующихся этапов развития Вселенной, происхождения и устройства ее частей (миров; ср. мифы о восстановлении героем разрозненных зон мироздания через возвращение символизирующим их мифологическим персонажам недостающих частей), а также сюжетов, относящихся к животному миру, космологии (умирание и воскрешение месяца), сакральной предметной сфере и др. [Анучин 1914; Donner 1933; Иванов, Топоров 1969; Алексеев 1976]. Идея циклического существования/умирания человека органично вписывается в общую концепцию.

Механизмом циклического существования человека является реинкарнация. Согласно В.И. Анучину, после смерти душа человека переживает некий период «внеживотного существования», а затем может перейти в животное или растение, которое съела мать. Перед родами в мать через половые органы вселяется главная, седьмая душа *ул'вэј*. Ее отличие — способность отделяться от человека. «Внешней душой» человека называли кеты *ул'вэј* Е.А. Крейновичу [Крейнович 1969: 240–241].

Другие сведения отсутствуют, хотя в полевой информации, казалось, можно бы ожидать маркеров (лексических, образных, ритуальных) столь существенных моментов жизненного цикла.

С небольшими дополнениями к сказанному и в самой общей форме схема реинкарнации в кетском варианте может быть представлена следующим образом. После инобытия, т.е. по прошествии реального и символического сроков существования человека, через неопределенное время (может быть, это и есть время «внеживотного существования» В.И. Анучина?) *ул'вэј* может по воле одного из персонажей пантеона по имени *Боксејдес'* (*боксеј* — «место кострища») продолжить жизнь в сообществе живых. Там должен был родиться человек со «знаком» своей прошлой жизни — родимым пятном, другой физической отметкой, например искривленной (недоразвитой) ушной раковиной<sup>12</sup>. Такой человек именовался *қараң кет* — «давно живший предок».

---

<sup>12</sup> По последнему признаку выявлялись потомки *Бальны* — легендарного героя с поврежденным ухом. Таковым, например, на Подкаменной Тунгуске признавался Иван Ильич Тыганов.

О том, кто именно возвращается в этот мир, родственников могли известить *баџос*, и ребенок наследовал имя умершего. Невыполнение обычая, считалось, может неблагоприятно сказаться на судьбе повторяющего очередной цикл существования в бытии человека<sup>13</sup>. Поведение и верования людей здесь, как и при заместительной реинкарнации (институт *даџол'с*), мотивировались заинтересованностью сообщества сородичей в сохранении демографической стабильности, которую обеспечивали еще не покинувшие этот мир люди и возвращенные в него предки.

Но похоже, что *ул'вэј* не всегда хотели вскоре возвращаться туда. В таком случае *Боксејдес'* отпускал их «на вольный воздух» (опять «внеживотное» существование?). О перспективах таких «не согласных» *ул'вэј* прямых сведений нет. Но здесь может помочь материал по шаманству.

Общей схеме реинкарнации человека органично соответствует концепция передачи шаманского дара [Алексеевко 1984: 56]. Шаманский дар *кут* («шаманить») персонифицируется то как отличающая шамана особая субстанция (кроме свойственной всем людям *ул'вэј*, в некоторых информациях — заменяющая ее), то как сам предок, от которого неопит наследовал дар<sup>14</sup>. Дар *кут* признавался вечным, а его носители — отдельные шаманы — составляли всего лишь временные, на срок одной человеческой жизни, звенья в общей бесконечной цепи его существования. Как в появившемся на свет ребенке возрождался давно умерший человек, так и в новом шамане получал продолжение *кут* шамана-предка (в контексте это могло выглядеть как продолжение жизни самого шамана-предшественника). Заинтересованность в ее длительности выражалась стремлением *кут* обрести себе очередного молодого преемника («молодую человеческую кость дайте»<sup>15</sup>), если чувствовалось, что жизненный срок старого шамана подходит к концу (ср. *кују контол'* — «пустое тело» — о ребенке, еще не имеющем своей собственной *ул'вэј*, и старике, которого она уже покинула).

---

<sup>13</sup> О будущем сыне О.В. Тыгановой *баџос* сообщила односельчанам в отсутствие ее самой: «Какой-то *Лоџо'* просится жить». Не зная того, новорожденному дали другое имя, и с этим обстоятельством люди потом связали трагическую смерть юноши.

<sup>14</sup> Т.е. соответствующую семантическую категорию (воплощаемый образ), возможности, дороги в мирах, число помощников и покровителей и т.д.

<sup>15</sup> Формула, интересная не только выражением народных представлений о физических особенностях молодого возраста (ср.: *улат* — «молодой, юный»; *ул'* — «гладкий», *ат* — «кость»), но более семантической связью: скелета и душ сородичей; скелет как условие возрождения.

Время имело знаковый характер в идеологии похоронной обрядности — как в прямом значении (предпочтительное, приемлемое и неприемлемое для ритуала время суток), так и в косвенном (время, аккумулированное в возрасте людей).

Традиция требовала осуществить захоронение умершего в светлое время, желательное до полудня. Значение имел возраст и время смерти человека. Умершего на закате, особенно старого человека, старались похоронить как можно быстрее. Объяснений обычая нет, но кажется возможным связывать правила с общим отрицательным началом предзакатного, закатного и ночного времени суток (ср. в актуальных верованиях — *ул'вэј* тяжелобольного ищет темные места).

С возрастным образом умершего связана дифференциация погребальных сооружений — для младенцев и более старших детей, глубоких стариков. Сведений о каких-либо отличиях в погребальной обрядности женщин репродуктивного возраста нет. Похороны женщины старшего возраста (классификационной группы бабушек-прабабушек и выше — *қыма/қымам*) осуществлялись «по мужскому варианту», поскольку сам возраст приобщал ее к изначально высокому статусу мужчины. Соответствующую семантику выражает название *қыма/қымам*, содержащее, по Е.А. Крейнвичу, компонент-характеристику *қое* — «большой». Значение слова («большая мать») отражает высокое социальное место женщины в коллективе сородичей. Оно обеспечивало ей ряд практических и идеологических привилегий. В частности, она получала право продолжать посмертное существование среди живых в образе *даңол'с/даңол'с*<sup>16</sup>.

Об институте заместителей умерших будет сказано ниже. Здесь следует подчеркнуть временную обусловленность ритуала: жизненный и социальный опыт женщины-прародительницы был востребован сородичами [Алексеевко 1988: 1]. *Даңол'с* создавал иллюзию присутствия такой женщины в сообществе живых и продолжающейся двусторонней связи с ней (через ритуал угощения, одаривания новой одеждой и др.).

Изображение умершего изготовляли, если он часто являлся живым во сне. Кеты объясняли, что это те избранники (= их *ул'вэј*), которых *Хоседам* по какой-то причине возвращала назад [Алексеевко 2005: 703]. *Даңол'с* считались членами семьи, исполняли свои обычные функции, но более всего служили защитниками и помощниками.

---

<sup>16</sup> Среди виденных в поле изображений заместителей умерших только однажды встретила девушка, умершая «не своей смертью» (сгоревшая), обычно это были мужчины, реже — старухи.

В образе *даңол'с* в настоящем продолжали жизнь люди из прошлого — реальные лица, память о которых еще сохранялась, или ставшие уже легендарными предками<sup>17</sup>. Восприятие людей из прошлого — *даңол'с* — как современников, связи с ними, естественно, более выразительно проявляется в отношении первой категории заместителей умерших. Женщина десятилетиями «таскает» с собой на зимнем промысле *даңол'с*, изображающий умершего мужа. Ей неоднократно приходилось на охоте ночевать одной в снежной яме вдалеке от жилища. На вопрос, не страшно ли было одной, ответила: «Ково одна? Со мной мужик был, с ним говорила...» (З.Н. Дибикова, Верещагино, 1987). Другой пример: соседи перестали обижать женщину после того, как у нее снова появился защитник — *даңол'с* ее умершего сына (Суломай 1972). Оба случая выражают идею продолжающейся во времени непосредственной связи живых и умерших. О некоторых *даңол'с* в памяти окружающих сохранялось только имя, обстоятельства жизни были забыты<sup>18</sup>.

Эмоциональная связь живых и умерших менее выражена в отношении категории *қараң* (давно живший человек, предок), но их символическая социальная значимость обусловила устойчивость некоторых установлений, например в области антропонимии. В.А. Поляков, занимавшийся способами лексической номинации, проследил некие размытые границы между именами рядовых людей и почитаемых шаманов, знахарей, колдунов и «почтенных старцев». Институт заместителей умерших мог способствовать сохранению реликтовой антропонимии. Для *қараң*, по В.А. Полякову, это могли быть имена крупных «священных» животных, некоторых космических объектов и др. [Поляков 1987: 75].

Наблюдения, сделанные во время демонстрации предков — *даңол'с*, позволяют считать, что непосредственному чувству способствовала убежденность в реальности образа. Она достигалась сопровождающими условный образ<sup>19</sup> деталями: тщательно, по подобию настоящих изготовленными реалиями того времени, когда

---

<sup>17</sup> Они наследовались по мужской линии до тех пор, пока в живых оставался хоть один реальный или идеологический (по общему родовому миру самоназванию) родственник.

<sup>18</sup> Неоднократно приходилось фиксировать, что *даңол'с* сохраняется в семье и передается по мужской линии в качестве безликого культового предмета с неопределенной общей вспомогательной ролью.

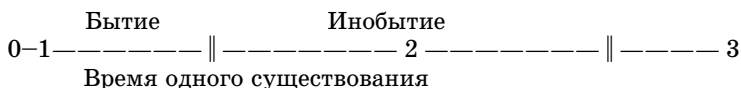
<sup>19</sup> Условный в нашем понимании, поскольку персонафикация образа в виде одежды при отсутствии собственно антропоморфной фигуры органична для символической изобразительной традиции кетов (ср. восприятие одежды как жизненной субстанции — *атпей* — человека).

*данол*'с был живым человеком. В их числе могли быть рукавицы, пояс, обувь, нож в ножнах, курительная трубка и кисет, шаманские аксессуары — головной убор и нагрудник (пробор был шаманом), лук со стрелами, лодочка-долбленка и т.д.

С феноменом смещения времени мы сталкиваемся также на примере особого обряда — камлания «в темном чуме», являющего собой спиритическое действо с вызовом из инобытия *ул'вэј* умерших для общения с живущими «в настоящем» родственниками. *Ул'вэј* разговаривали с присутствующими, сообщали об истинной причине своей смерти, что было едва ли не главной целью общения, о своей жизни в инобытии (там они могли жениться, выйти замуж и т.д.), давали о себе знать прикосновением (а если что не нравилось, то и толчком, щипком). Присутствующие делились новостями земной жизни. Некоторые утверждали, что видели *ул'вэј*, могли описать, как те выглядели (О.В. Тыганова, например, нарисовала человечка со скрещенными ножками. — Суломай, 1972).

Изменение чувства времени, слуховые и зрительные галлюцинации, видимо, имеют общую причину — психологическую готовность людей к спиритическому контакту («игры» в темном чуме были частым и широко известным событием ритуальной жизни кетов)<sup>20</sup>, длительное пребывание в темноте и звуковой изоляции<sup>21</sup>. Оба условия, кстати, выразились в названии обряда — *'уньт*. Описательное толкование его — в «темном чуме» (в таком виде известное не только кетам, но и соседям — туруханским селькупам, местным русским), в буквальном переводе означает «тихо», «неслышно» [Вернер 1977: 188].

Если изобразить графически данные о жизненном цикле человека (точнее, об одном, определенно вырисовывающемся звене в его общей цепи), то получается следующий линейный вариант:



<sup>20</sup> Последние сведения об этом обряде, относящиеся к деятельности известного на Туруханском Севере шамана Василия Лесовкина, были получены еще в 1989 г.

<sup>21</sup> Осуществлялось действо в темное время и в особом чуме, закрытом так, чтобы была абсолютная темнота. Общими усилиями обеспечивалась и максимальная тишина.



Время существования каждого индивида складывается из времени его бытия «1–2» — жизни в нашем понимании — и инобытия «2–3», целиком повторяющего срок бытия. Точкой реального рождения является положение «0», но короткий временной отрезок «0–1» не воспринимался как время жизни данного индивида, оно было включено в жизненный срок другого человека — матери индивида<sup>22</sup>. За сложными, но органичными для мифологического миропонимания образами и сюжетами угадывается специфическое восприятие течения времени, в частности периодов, соответствующих нашим понятиям «прошлое», «настоящее», «будущее» [Алексеевко 1992; Alekseenko 1993; Werner 2002].

У индивида в каждой временной точке его бытия есть прошлое, настоящее и может быть будущее в пределах того же бытия, а также будущее в инобытии — после смерти. Последнее воспринимается как полное повторение срока бытия и само включает его прошлое, настоящее и будущее время. В период инобытия у человека, таким образом, может быть прошлое в самом инобытии и в таком же значении — все бытие, а также настоящее и будущее. Категории прошлого и будущего для человека, воспринимавшего бытие и инобытие как единое существование, оказывались более растянутыми во времени, чем настоящее — реальное и в иллюзорном бытии-инобытии.

Реконструкция временной шкалы в представлениях кетов о жизненном цикле человека обнаруживает своеобразные и непростые для рационально-логического восприятия образы и понятия. В контексте этих реконструкций получают объяснение сложные для нас (из-за феномена временного смещения) мифологические образы и мотивы. Таково представление о том, что из своего инобытия умерший может продолжить контакты с живущими в этом мире сородичами. Например, семь раз посетить их как гость в образе медведя (но не ранее, чем через семь лет после смерти)<sup>23</sup>. Всякий раз он мог прийти из разного периода своей жизни — из детства, юности, зрелости, старости, — но всегда в пределах реально прожитого срока. Старик мог явиться в своем возрасте, но, кроме того, как бы повернув время вспять, мальчиком, юношей, зрелым мужчиной. Умерший в зрелом возрасте приходил во всех возрастных ипостасях, кроме старости, до которой он просто не дожил, и т.д. Гость мог явиться не

---

<sup>22</sup> В реальности это было время до отпадения пуповины у новорожденного, признававшейся признаком единства ребенка и матери. Самостоятельность ребенка связывалась с обретением им собственной жизненной субстанции, сначала *атней*, потом *ул'вэж*, что маркировалось рядом знаков (характер колыбели, одежда, наконец, типы детских загорелостей) [Алексеевко 1988: 13].

<sup>23</sup> Исключение допускалось только в отношении малолетних детей.

один, а, например, со своими малолетними детьми, племянниками (при медведе тогда находили медвежат), которые в реальности умерли взрослыми, даже стариками (иногда на несколько десятилетий позже самого гостя), но в данный конкретный момент явились из своего детства. «Дед-покойник Иван Петрович Хозов приходил пять раз. Последний раз пришел старый, зубов нет, век спит. Еле вытащили, маут (аркан из сыромятной кожи. — Е.А.) накидывали» (В.Ф. Максун, 1989, пос. Бакланиха). К ровеснице прошлого века Зинаиде Николаевне Дибиковой (пос. Верещагино, 1987), обнаружившей берлогу с медведицей, в образе той явилась мать, будучи еще бездетной, т.е. из времени до рождения самой Зинаиды Николаевны. Любимая «веселая и разговорная» сестра Татьяна обрадовала Василия Филипповича Максун (пос. Бакланиха, 1989), захватив с собой двух его племянников. Информант знал, что те умерли взрослыми во время эпидемии кори (1928 г.), но с Татьяной они пришли из своего детства, повторившегося, как и все другие этапы их реальной жизни, в инобытии [Алексеев 2007: 233–235].

Любая реконструкция — это результат «со стороны» и, возможно, неадекватное понимание факта. Понятия «настоящее», «прошлое», «будущее» в данном случае привнесены как возможное соответствие содержанию образов кетской мифологии. Линейное изображение жизненного цикла человека, каким оно видится на этнографическом материале, корректно, если речь идет об одном звене существования (бытие + инобытие) в общей цепи приписываемых индивидуально реинкарнаций. Встает вопрос, насколько модель, относящаяся ко времени существования человека, соотносится с общепринятыми временными характеристиками. Лингвистически доказана исходная нерасчлененность в кетском языке понятий «место», «земля» и «время», первичность пространственных значений и развитие их в значения временные [Гришина 1977: 102–107]. Временные категории должны были восприниматься пространственно и иметь конкретную линейную направленность: из-за спины вперед (ср.: *оңтабул* 'задняя нога' — *оңтырсы* «прошлый год» [Вернер 1993]).

Понятия «будущее», «будущий год» передаются словом с пространственным значением *оңтэ*, *оңтытка* «позади» [Вернер 1993: 83]. Содержанием понятия «будущее» в таком случае должно быть «нечто следующее позади, за этим годом, за сегодня». В графическом воспроизведении «будущее» соответственно должно занять место позади «настоящего» («как часть прошлого»?). Но подобное возможно только при циклической, замкнутой общей структуре течения времени. Такой вывод кажется корректным, если принять во внимание мифологический материал. Уже приходилось

отмечать восприятие кетами мифологических героев-предков (того же *Альбы*, *Дога*, *Ульгита* и др.) как людей будущего. Их «настоящее» определяется существованием в превращенном образе, в виде почитавшихся хребтов, речных порогов и других значительных природных объектов [Иванов, Топоров 1969: 151; Дульзон 1972: 121–122; Алексеенко 1976: 74–75]. Воскрешение их в своем изначальном облике связано с очередным циклом обновления мира — его исчезновением и последующим возникновением. С универсальной идеей циклического хронотопа (состояния?) мы встречаемся на многих других примерах.

\*\*\*

Пространственно-временной образ (хронотоп) существования мира и человека в кетской традиции выглядит как вечный циклический процесс, происходящий в «этом» мире (мире живых) и «ином» (инобытии умерших), процесс рождения, жизни, умирания (нарушения целостности), воссоединения разрозненных частей, пересотворения и следующего за ним возрождения. Инобытие является зеркальным (обратным) повторением пространства и времени бытия человека, а вместе они составляют звено в общей бесконечной цепи его существования. Для небытия в ней просто не остается места!

### Библиография

1. Алексеенко Е.А. Культ медведя у кетов // СЭ. 1960. № 4.
2. Алексеенко Е.А. Кеты: Историко-этнографические очерки. Л., 1967.
3. Алексеенко Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
4. Алексеенко Е.А. Кеты. Похоронная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980.
5. Алексеенко Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
6. Алексеенко Е.А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.
7. Алексеенко Е.А. На медвежьем празднике у кетов // СЭ. 1985. № 5.
8. Алексеенко Е.А. Ребенок и детство в культуре кетов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. Л., 1988.
9. Алексеенко Е.А. Пространственные представления кетов // Теоретическая конференция «Религия и атеизм в истории культуры»: Тез. докл. Л., 1989.
10. Алексеенко Е.А. Материалы к изучению культа медведя у кетов // Материалы полевых этнографических исследований 1978–1988 гг. СПб., 1992.
11. Алексеенко Е.А. К изучению понятия «живое» у кетов // Жизнь. Смерть. Бессмертие: Мат-лы научной конференции ГМИР. СПб., 1993.
12. Алексеенко Е.А. Котел в кетском нарративе и ритуале // Радловские чтения 2005: Тез. докл. СПб., 2005.

13. Алексеев Е.А. Биографический подход как один из методов полевой работы (по материалам 1980–1990-х гг.) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб., 2007.
14. Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сб. МАЭ. 1914. Т. II.
15. Белимов Э.И. Сложные темпоральные конструкции в енисейских языках // Палеоазиатские языки. Л., 1986.
16. Белимов Э.И. Принципы функционально-ролевого анализа предложений в енисейских языках // Исследования по грамматике и лексике енисейских языков. Новосибирск, 1986.
17. Березкин Ю.Е. Ареальное распределение фольклорно-мифологических мотивов: Глобальная база данных и ее статистический анализ как метод глубокой реконструкции эволюции человеческой мифологии // История и математика: Анализ и моделирование социально-исторических процессов. М., 2007а.
18. Березкин Ю.Е. Происхождение смерти — древнейший миф // ЭО. 2007b. № 1.
19. Вернер Г.К. Акцентированные сравнительные словарные материалы по современным енисейским диалектам // Язык и топонимия. Томск, 1977. Вып. 4.
20. Вернер Г.К. Словарь кетско-русский и русско-кетский. СПб., 1993.
21. Гришина Н.М. Употребление слова *bang* в сложном предложении кетского языка // Языки и топонимия. Томск, 1977. Вып. 4.
22. Долгих Б.О. О похоронном обряде кетов // СА. 1961. № 3.
23. Дульзон А.П. Кетские сказки и другие тексты // Уч. зап. ТГПИ. 1962. Т. 20. Вып. 2.
24. Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, 1966.
25. Дульзон А.П. Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1972. Вып. I.
26. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
27. Крейнович Е.А. Именные классы и грамматические средства их выражения в кетском языке // Вопросы языкознания. 1961. № 2.
28. Крейнович Е.А. О грамматическом выражении именных классов в глаголе кетского языка // Кетский сборник: Лингвистика. М., 1968.
29. Крейнович Е.А. Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник: Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
30. Мифы, предания, сказки кетов / Сост., предисл., коммент. Е.А. Алексеев. М., 2001.
31. Николаев Р.В. Фольклор как источник по традиционным религиозным воззрениям кетов // Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. Томск, 1985.
32. Николаев Р.В. Фольклорные вопросы этнической истории кетов. Красноярск, 1985а.
33. Передольский В.В. По Енисею: Быт енисейских остяков. СПб., 1908.
34. Поляков В.А. Способы лексической номинации в енисейских языках. Новосибирск, 1987.
35. Порогова Т.И. Словарь говорных форм кетских существительных (с формами множественного числа). Томск, 2002.

36. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991.
37. Семенов Б.С. Енисейские остяки. (Путевые впечатления) // Сибирский рассвет. 1919. № 5.
38. Сказки народов Сибирского Севера. Омск, 1982. Вып. 4.
39. Топоров В.Н. О типологическом подобии мифологических структур у кетов и соседних с ними народов // Кетский сборник: Мифология, этнография и лингвистика. М., 1969.
40. Третьяков П. Туруханский край // ЗИРГО по общей географии. СПб., 1869. Т. 2.
41. Тучкова Н.А. Селькупы // Народы Западной Сибири. М., 2005. Гл. 7. Мировоззрение, мифология и культ. (Серия «Народы и культуры».)
42. Alekseenko Ye. A. Time in the worldview tradition of the ket (materials on the bear cult) // Seventh international conference on hunting and gathering societies. Chags 7. Hosted by the institute of ethnology and anthropology Russian Academy of sciences. Moscow. Russia. 18–22 august, 1993. Vol. I.
43. Donner K. Ethnological Notes about the Yenisey-ostyak (in the Turukhansk Region). Helsinki, 1933.
44. Donner K. Ketica. Materialien aus dem Ketischen oder Jenissei-ostjakischen, bearb. Und hrsg. Von Aulis J. Joki // MSFOu. 1955. Vol. 108.
45. Werner H. Vergleichendes Wörterbuch der Enissey — schprachen. Wiesbaden, 2002. Bd. 1–3.