

**Членова Н.Л.** Хронология памятников карасукской эпохи. – М.: Наука, 1972. – 248 с.

**Членова Н.Л.** Памятники конца эпохи бронзы в Западной Сибири. – М.: Пущин. науч. центр РАН, 1994. – 170 с.

**Членова Н.Л.** Центральная Азия и скифы. – М.: Б.и., 1997. – 98 с.

**Шамшин А.Б.** Работы Приобского отряда Алтайской экспедиции // АО 1983 года. – М.: Наука, 1985. – С. 250 – 251.

**Шамшин А.Б.** Работы в Алтайском Приобье // АО 1984 года. – М.: Наука, 1986а. – С. 207.

**Шамшин А.Б.** Поселение Мыльниково – памятник финальной бронзы и переходного времени от эпохи бронзы к эпохе железа // Скифская эпоха Алтая: Тез. докл. к конф. – Барнаул: Алт. ун-т, 1986б. – С. 100 – 102.

**Шамшин А.Б.** Новые памятники эпохи поздней бронзы и переходного времени в Барнаульско-Бийском Приобье // Исследования памятников древних культур Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: Наука, 1987а. – С. 38 – 40.

**Шамшин А.Б.** Работы в лесостепном Алтайском Приобье // АО 1985 года. – М.: Наука, 1987б. – С. 294.

**Шамшин А.Б.** Эпоха поздней бронзы и переходное время в Барнаульско-Бийском Приобье (XII – VI вв. до н.э.): Дис. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 1988а. – 16 с.

**Шамшин А.Б.** Эпоха поздней бронзы и переходное время в Барнаульско-Бийском Приобье (XII – VI вв. до н.э.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Кемерово, 1988б. – 16 с.

**Шамшин А.Б.** Эпоха поздней бронзы и переходное время от бронзы к железу в Барнаульском Приобье // Хронология и культурная принадлежность памятников каменного и бронзового веков Южной Сибири: Тез. докл. к конф. – Барнаул: Алт. ун-т, 1988в. – С. 111 – 115.

**Шамшин А.Б.** Переходное время от эпохи бронзы к эпохе железа в Барнаульском Приобье (VIII – VI вв. до н.э.) // Западно-сибирская лесостепь на рубеже бронзового и железного веков. – Тюмень: Тюм. ун-т, 1989. – С. 116 – 129.

**Magetti M.** Phase analysis and its significance for technology and origin // Archaeological ceramics. – Wash., 1982. – P. 130 – 131.

*Материал поступил в редколлегию 3.03.03 г.*

## РОЛЬ ТКАНИ И ТКАНОЙ ОДЕЖДЫ В ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКЕ ОБСКИХ УГРОВ

### Введение

В литературе, посвященной культуре обских угров, преобладает мнение, что применение ткани – явление более позднее, чем использование мехов, например, для одежды [Карьялайнен, 1995, с. 59; Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 146; Федорова, 1994, с. 205; Гемуев, Бауло, 2001, с. 24; Бауло, 2002, с. 66; и др.]. Однако неоднократно высказывались и противоположные точки зрения. Идея о значительной роли полотна и необходимости разработки вопроса о соотношении меха и текстиля в традиционной одежде хантов принадлежит Я. Кодоланьи младшему (см.: [Лукина, 1985, с. 148]). Н.Ф. Прыткова отмечала традиционное применение крапивного холста в изготовлении рубах и распашной одежды хантов и манси [Прыткова, 1953]. Н.В. Лукина поддержала тезис об исконных, не заимствованных традициях изготовления тканей и использования их на одежду у хантов, подчеркнув это общими обско-угорскими (финно-угорскими?) названиями грубых тканей из растительных, а возможно, и шерстяных волокон, а также ссылками на материалы еловских могильников конца II – начала I тыс. до н.э., свидетельствующие о том, что уже в то время применяли нити из дикой конопли. Ткачество у хантов и развитые формы ткацкого станка она связывает с финно-угорскими, а не татарскими традициями [Лукина, 1985, с. 152 – 154], как это делал У.Т. Сирелиус [1906], а вслед за ним А.А. Попов [1955]. Е.Г. Федорова поддержала позицию Н.В. Лукиной на основе характеристики материальной культуры манси [Федорова, 1994], А.А. Богордаева – на примере одежды хантов [2001]. Вероятно, одной из причин установившегося взгляда на первоначальное использование для одежды меха

стали записи путешественников XVII – XVIII вв. и исследователей XIX – XX вв., отмечавших применение рыбьих и звериных шкур: “Первоначально ханты шили одежду из шкур и рыбьих кож и умение прясть приобрели от южных соседей – татар” [Изделия остяков..., 1911, с. 58 – 59]; “Еще 50 – 60 лет назад остяки одевались исключительно в звериные шкуры и меха” [Старцев, 1928, с. 29]. Особенно известны материалы Г. Новицкого, которые использовали С.К. Патканов [1999, с. 51] и другие исследователи XIX – XX вв. Видимо, права была Н.Ф. Прыткова, подробно рассмотревшая одежду хантов и способы ее изготовления, когда попыталась объяснить исключительный интерес путешественников XVII – XVIII вв. тем, “что материал, из которого была сшита эта одежда, встретился им впервые и привлек их внимание своей оригинальностью” [1953, с. 124]. Несмотря на то что, например, Г. Новицкий наряду с одеждой из рыбьих кож и шкур описывает и одежду из ткани (сукна, холста, камки), всех наиболее заинтересовало применение экзотических материалов. На взгляды исследователей могла повлиять и работа У.Т. Сирелиуса [1905, 1906], где была высказана гипотеза о заимствовании ткацкого станка. К этому можно добавить, что люди, оставившие описания одежды остяков и вогулов, как правило, были мужчинами, по роду своей профессии не имевшими отношения ни к ткачеству, ни к изготовлению одежды. Поэтому некоторые их сведения могут быть не совсем точны.

Итак, перед нами вопрос явно дискуссионный. Конечно, решить его окончательно очень сложно, т.к. еще однозначно не решены проблемы угорского этногенеза, информацию людей XVII – начала XX в. сложно проверить и основательно подвергнуть кри-

тике. За последние пять веков одежда хантов и манси претерпела множественные изменения в связи культурными влияниями, например, тюрок, а затем русских. Более того, на сегодняшний момент даже сложно представить себе, что являлось традиционным костюмом обских угров, настолько разнообразны его характеристики в связи с особенностями регионов (южные, северные, восточные) [Богордаева, 2001]. Скорее всего, сейчас можно говорить о традиционных элементах одежды этой этнической общности. Судя по публикациям [Прыткова, 1953; Лукина, 1985; Федорова, 1994; и др.], в качестве таковых можно выделить следующие: туникообразные рубахи из холста, пояс-повязку *воруп* (*взрып*), халаты из ткани, разнообразные платки, штаны у мужчин, верхнюю меховую одежду. В этом наборе вещей значительная роль принадлежит именно одежде из тканей (“тканой одежде” по аналогии с “меховой одеждой”).

Прямых доказательств, если не считать таковыми предположения об очень древнем происхождении тканой одежды, все-таки нет. В этом смысле смогло бы помочь более подробное изучение археологических, в т.ч. текстильных, материалов Западной Сибири периода средневековья, которое еще не проведено. Поэтому необходимо обратить внимание на косвенные доказательства. Одним из них, на наш взгляд, является широкое и повсеместное применение ткани и тканой одежды в культовой практике обских угров. Именно этот аргумент привела в свое время Е.Г. Федорова для доказательства устойчивой традиции использования рубах у манси еще до русского влияния [1994, с. 121 – 122]. Автор историко-этнографических очерков материальной культуры манси предположила, что у них достаточно рано появилась прямая туникообразная рубаха – такая, какую изготавливают для *иттарма* (кукла –местилище души умершего человека). Идея о древней традиции применения тех или иных вещей в культовой практике не нова и часто используется как весомый аргумент. Вполне понятно, что консервативность форм и способов осуществления культовой деятельности [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 5] обуславливает сохранение многих традиций на протяжении длительного времени. Также понятно, что в жертвоприношениях, других обрядах в принципе не могут применяться случайные, не связанные с культурой, символы, вещи, атрибуты. Именно поэтому интересно рассмотреть, в каком качестве и с какими функциями использовалась и используется до сих пор ткань и тканая одежда в обрядах жизненного цикла сибирских народов. Это прежде всего родинный, свадебный, похоронный обряды, жертвоприношения, медвежий праздник. Также необходимо рассмотреть одежду богов, духов, иттарма.

## Родильный обряд

Родильный обряд в культуре обских угров сопровождают многие атрибуты, связанные с тканью и тканой одеждой.

Куколка, изготовленная из ткани, изображала богиню Калтащ-анки (покровительница женщин, помощница при родах) и символизировала связь между ней и роженицей [Исаева, 1994, с. 11]. Кусочки ткани в прикладе и развешенные на деревьях, в священных местах выступали в качестве жертвоприношения богине или духам, которых просили о помощи в предстоящих родах или благодарили за нее [Там же, с. 12]. Ребенка заворачивали в ткань, чтобы защитить не только от воздействия внешней среды, но и от злых духов. Для защиты от них женщина рожала в старой одежде. С этой же целью первая одежда малыша шилась из старой, поношенной одежды.

Важную роль в родинном обряде играет платок. Специальный платок клался в приклад, другие развешивались на деревьях и в священных местах – подарок богине Калтащ. Платок дарился также женщине, перерезавшей пуповину, в благодарность за оказанную помощь. Основным подарком богине после рождения ребенка также был платок, дарился он “чтобы ребенок здоровый рос, чтобы все хорошо было”. Сам образ Калтащ-анки ассоциировался именно с платком [Мартынова, 1992, с. 77 – 78]. В него заворачивали куколку Калтащ – изображение богини, что связано с той же символикой.

Отдельные элементы костюма – халаты, рубашки, платья и пояса – также играли определенную роль в данном обряде. Специальный халат шился для изображения богини Калтащ, рубашка – для последа, специальный пояс клался в приклад, рубахи и платья дарились Калтащ-анки [Исаева, 1994, с. 13]. В данном случае эти предметы выступали в качестве жертвоприношения богине.

Крайне важна в родинном обряде цветовая символика: ткань, одежда должны были быть белыми или светлыми и красными. Белый цвет символизировал добро, благополучие и удачу [Кулемзин, 1983, с. 125], красный – это цвет огня. Многие исследователи ставят образ Калтащ в религиозных представлениях обских угров в один ряд с образом Огня-матери, отсюда обычай дарить ей красные платки, платья и т.д. Цвет огня одновременно имел две функции: очистительную и апотропейную – функцию оберега (ребенка часто оставляли дома одного под присмотром огня) [Мартынова, 1992, с. 81].

## Свадебный обряд

В свадебном обряде ткань выполняла две основные функции – социальную (имущественную) и символи-



Рис. 1. Изображение иттарма  
(по: [Соколова, 1990]).

ческую. Она входила в состав как выкупа, так и приданого. Чем больше был выкуп и приданое, тем богаче, соответственно, семья жениха и невесты. Кроме того, жених дарил материю на халат отцу невесты, что можно связать с символом нареченности, т.к. это был первый подарок после согласия родителей на брак. Ткань была и украшением свадебного поезда.

Одежда жениха и невесты также являлась частью приданого и выкупа, наряду с тканью выполняющая социальную функцию. Кроме того, отличаясь от повседневной одежды большим количеством украшений, большей длиной и новизной, она являлась символом самой свадьбы [Зыкова, 1998, с. 30 – 31].

И все-таки главную роль в свадебном обряде играл платок (точнее, платки). Саму свадьбу вслед за А.В. Головневым можно назвать “праздником платка” [Головнев, 1995, с. 286 – 287]. Основная функция этого предмета одежды – символическая. Когда родителям посылался платок, чтобы невесту больше никто не сватал, он выступал символом нареченности. Оставив платок у себя, родители невесты давали понять, что они не возражают против сватовства [Кулемзин, Лукина, 1977, с. 201]. То же можно отнести и к этапу, когда жених дарил платок невесте и ее матери. Платок – обязательный атрибут свата, он должен был быть накинут на его посох, а оттуда уже отправлялся на голову невесты. Чтобы свести невесту и жениха, их садили под платок-полог и проводили над их головами платком (символ будущего семейного благополучия). Обматывание рук и накрывание невесты на нарте платком (как покойницы) связано с символикой “умирания” ее для своей культуры и возрождения в новой [Головнев, 1995, с. 286 – 287]. Платки вы-

ступали в качестве украшения свадебного поезда, приобретая в этом случае, как и ткань, значение символа свадьбы.

Нельзя не сказать о таком важном обычае обских угров, как закрывание женщиной лица платком в присутствии старших родственников мужа (избегание). Смысл его в следующем: женщина отрекалась от отцовского родства, от своего старого мира и переходила в новый – мир своего мужа [Там же, с. 287]. Кроме того, в понятие закрывания вкладывалось уважение к тому или иному лицу, занявшему по линии родства определенное положение [Старцев, 1928, с. 76].

### Погребальный обряд

Выделим основные моменты применения ткани и тканой одежды в погребальном обряде. Тканью накрывалось лицо покойника и намечались определенным способом черты лица. Таким образом умерший окончательно терял всякую связь со здешним миром (переставал видеть, слышать, обонять, говорить и проч.), границу между мирами символизировала ткань [Росляков, 1896, с. 3]. Кроме того, это можно связать с попыткой живых людей защититься от покойного, т.к. он мог забрать их души (ткань – сильный оберег).

Тканью накрывали умершего в гробу. Трудно сказать, с чем это связано, возможно, объяснение то же, что и в предыдущем случае.

Из ткани изготовлялась кукла, изображавшая умершего, – иттарма (рис. 1) и одежда для нее. Иттарма выступала в качестве вместилища души покойного. Отсюда постоянная забота, окружавшая ее [Зенько, 1997, с. 113; Кулемзин, 1984, с. 148], что осымсливалось как помощь умершему в преодолении трудного периода приспособления к загробной жизни. Кроме того, кукла служила своеобразной защитой живых: когда покойный обнаружит, что он лежит в могиле, то захочет вернуться домой, но там увидит себя и убежит [Карьялайнен, 1994, с. 130]. Поскольку иттарма являлась вместилищем души умершего, ее кормили, поили, укладывали спать, а также шили ей специальную миниатюрную одежду, подобную той, которую человек носил при жизни.

Интересны также сведения Г. Старцева [1928, с. 124] о том, что женские иттарма одевались в лоскутки, а мужские – в оленьи шкурки, т.е. ткань, следуя логике, является в первую очередь символом женщины, женского начала; хотя, возможно, это более поздний обычай, наблюдавшийся данным исследователем уже в 20-х гг. XX в.

В дом умершего входили, перешагивая через горящую тряпку, это связано, с одной стороны, с очистительной функцией огня, а с другой – с символическим значением ткани как защиты живых от мертвого.

Покойного одевали в тканую одежду, причем, как правило, в любимую (иногда даже в несколько слоев, что является показателем имущественного положения умершего человека). Его одежду клали в надмогильное сооружение, в гроб, заботясь об умершем – обеспечивая его в потустороннем мире всем необходимым, а также вывешивали на деревьях, раздавали соседям и никогда не оставляли в жилище, чтобы не давать повод покойному или его душе вернуться за ней [Чернецов, 1959, с. 145]. Кроме того, одежду умершего человека нельзя было оставлять в доме, т.к. она символизировала его и таким образом была связана с другим миром. Развязывание всех завязок на одежде и обуви родственников умершего, по представлениям обских угров, способствовало тому, что “умерший воспринимал свою жизнь легче и свободнее” [Карьялайнен, 1994, с. 101 – 102]. Таким образом, через одежду одновременно выражалась и забота о покойном, и защита от него (чтобы не обиделся и не причинил зла).

Важным элементом погребального обряда было повреждение одежды: отрезание кусочков, разрезание и проч. Вещи приводили в негодность, исходя из представления о зеркальности мира (то, что повреждено здесь, в другом мире будет целым). Возможны и другие причины: это делали для того, чтобы “убить” вещь, освободить ее “душу”, а может быть, чтобы защитить живых от мертвого – если он придет в себя через день после смерти, то увидит по нанесенным на одежду знакам, что он умер, и тогда начнет плакать и отправится туда, куда должны идти умершие [Там же, с. 77].

Теперь остановимся на использовании в обряде отдельных элементов традиционной одежды, а именно: рубахи, штанов, халата, пояса и платка.

Рубаха и штаны выступают только в качестве одежды покойного, выполняя при этом несколько функций: половозрастную – показывают различия в одежде между мужчиной, женщиной и детьми; социальную (имущественную) – чем больше рубах, тем богаче был умерший; и символическую – одевая покойника, тем самым заботились о нем и защищали себя от его посягательств. Поврежденные рубаха и штаны символизировали принадлежность к другому миру.

Халат – это, во-первых, одежда умершего со всеми указанными выше функциями и, во-вторых, знак траура – носился наизнанку.

Платок находит широкое применение в погребальном обряде. Он использовался вместо ткани, которой накрывали лицо покойного. Платок как предмет одежды умершего человека клали в гроб, надмогильное сооружение, что связано с понятиями заботы и защиты. Он вывешивался возле дома в качестве символа того, что в этом доме умер человек. Платок яв-

ляется знаком траура. Его, как и халат, носили наизнанку – защитная мера, связанная с изменением внешности, чтобы душа умершего не узнала и не увела с собой [Соколова, 1980, с. 141]. Важна цветовая символика: платки должны быть темные – цвет траура у обских угров такой же, как и у других народов.

Пояс являлся элементом одежды умершего и знаком траура: его развязывали во время траура, а мужчины даже ходили без пояса. Значение данных действий также связано с маскировкой – развязывание пояса, а тем более хождение без него не было свойственно обским уграм, т.е. таким образом человека трудно узнать, и, следовательно, душа покойного не могла причинить ему вред. Кроме того, это имело то же значение, что и развязывание всех завязок на одежде и обуви. Пояс так же, как и другие элементы одежды, повреждали, и в этом случае он выступал как знак-символ, указывающий на смерть близкого человека в семье.

В заключение хотелось бы остановиться на описанном Г. Старцевым [1928, с. 127 – 128] обычае: не класть в гроб покойного меховую шубу. Данные сведения встречаются только у него, но можно предположить, что другие исследователи и путешественники не обращали должного внимания на эту деталь. Безусловно, нельзя назвать указанный обычай достаточным доказательством традиции класть покойному только тканую одежду, но как косвенное подтверждение использовать можно. Подобный обычай соблюдался также русским населением Сибири в конце XIX – начале XX в. [Бардина, 1995, с. 195]. В этом случае предпочтение тканой одежды указывает на ее особую роль в обряде.

### Обряд жертвоприношения

С помощью ткани изображалось то или иное божество, которое одновременно “очеловечивалось” через ткань как символ: ею обвертывали основу – деревянного идола, связки стрел, железное копьё, свинцовые литые фигурки, – придавая этой основе антропоморфный вид. Из ткани изготовлялась одежда для идолов (рис. 2), а также жертвенная одежда: рубахи, халаты, кафтаны, шапки, платки. Ткань использовалась и непосредственно как жертва или приклад, наряду с монетами, ножами, шкурками животных, чтобы духи оказали просящему человеку помощь. Наиболее часто приносимая жертва богам у угров – полоска ткани с завязанной в угол монетой (*арсын*).

Тканая одежда (рубахи, кафтаны, халаты, платки и т.д.) также использовалась как основа для изготовления идолов, как одеяние изготовленного духа. Одежда являлась символом антропоморфности: пустые рукава символизировали руки, которые перекре-



Рис. 2. Изображение Мир-сусне-хума из домашнего святилища (по: [Гемуев, Бауло, 1999]).

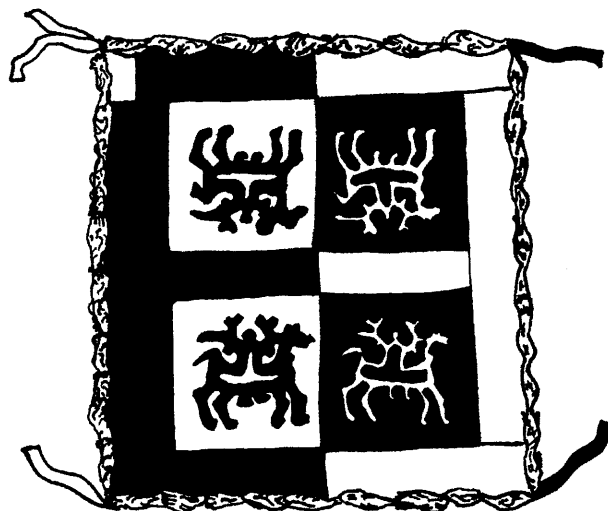


Рис. 3. Жертвенное покрывало манси (по: [Гемуев, Бауло, 1999]).

шивались и укладывались на “туловище”. Именно одежда “очеловечивала” людей, в представлениях обских угров, делала зримой их принадлежность обществу; человек без одежды превращался в зверя, принадлежал миру природы. Например, одна из легенд повествует о превращении человека в медведя, после того как он снял свою одежду, – это свидетельствует о важности одежды, как элемента отображения человеческой сущности. Медведь сбрасывает шкуру и становится человеком [Чучелина, 1995, с. 85]. Точно так же тканая одежда “очеловечивала” божеств, духов-покровителей рода и героев, делая их соотносимыми с человеком, с социумом [Глушкова, 1999, с. 175]. Кроме того, заворачивание фигурки духа в платки (или другую тканую одежду) предполагало выделение ее из мира обыденного и перевод в иное состояние бытия [Тучкова, 1994, с. 203].

На сегодняшний день неоспоримо доказано, что особую роль в обряде жертвоприношения манси и хантов играли т.н. жертвенные покрывала [Прыткова, 1949; Гемуев, 1990; Бауло, 1997; Гемуев, Бауло, 2001; Бауло, 2002 и др.]. Для их обозначения манси применяют термин “одежда”, что, с точки зрения исследователей, показывает их связь с жертвенной одеждой – ими покрывали животное во время церемоний. К жертвенным покрывалам относятся также термины “священный”, “святой”, “седло Человека, осматривающего мир” [Гемуев, Бауло, 2001, с. 16].

Священные покрывала изготавливаются из нескольких полотнищ сукна с аппликативным изображением всадника на коне (рис. 3). Фигура всадника на покрывале часто соотносится с образом Мир-сусне-хума – “Человека, осматривающего мир”, одна из

важнейших функций которого – покровительствовать семье. На этом основании стабильное существование семьи, здоровье ее членов напрямую соотносится обскими уграми с наличием жертвенного покрывала, украшенного изображениями божества [Гемуев, 1990, с. 182]. Из сукна подобным способом изготавливались также пояс и шлем Небесного всадника, которые олицетворяли собой самого Мир-сусне-хума [Гемуев, Бауло, 2001, с. 12; Бауло, 2002, с. 66]. Исследователи указывают, что кроме “седла” мифами были освящены “пояс” и “шлем” – пояс семи гусей крылатых, надетый на Мир-сусне-хума матушкой, священная шапка о семи сторонах (шлем из семи полотнищ), надетая батюшкой Торумом [Гемуев, Бауло, 2001, с. 12]. Атрибуты обряда жертвоприношения по случаю освящения изготовленного жертвенного покрывала (само покрывало или несколько покрывал, ритуальный шелковый халат и платок), положенные на спину жертвенного коня, означали: “...богатырь Мир-сусне-хум на лошади едет: сидит на седле-ялпынге, в халате и на плечах у него платок” [Там же, с. 18]. Перед нами описание ярко проявляющейся символической функции специально изготовленных из ткани ритуальных предметов. Интересно отметить, что она связана, с одной стороны, с домом, семьей, с другой – с сыном небесного Бога, отправленным на землю. Ткань и предметы из ткани – это символы, которые связывают небесную и земную ипостаси младшего сына Нуми-Торума.

Таким образом, можно констатировать, что ткань и тканая одежда находили широкое применение в культовой практике, можно говорить даже об особом их значении.

### Медвежий праздник

В костюме каждого персонажа медвежьего праздника, который занимал существенное место в мировоззренческой системе обских угров, не могло быть случайных деталей. Каждая из них, особенно мелкая, несла определенную смысловую нагрузку, как в мировоззренческом, так и в культурно-историческом плане (рис. 4). Попытаемся объяснить смысл использования той или иной детали.

Ткань в медвежьем празднике выступает в следующих ролях: 1) с ее помощью создавался образ того или иного зверя (например, лося), тем самым происходила маскировка человеческой сущности: медведь не должен был узнать человека; 2) тканью закрывали лица персонажи, исполнявшие танцы в честь богов, что означало невидимость того или иного божества; 3) лоскутки ткани приносились в жертву медведю, дабы умиловить его.

Одевали одежду только лучшую, иначе медведь мог обидеться и отомстить. Так, в одной из медвежьих песен описывается, как священный зверь сожрал ребенка одной матери, танцевавшей во время праздника в честь забитого зверя в плохой одежде, состоящей из коры кедр и ели. Ребенка другой матери, которая забыла его в лесу, медведь не только пощадил, но и постарался укачать его — все из благодарности за почести, оказанные ему: она выступила перед ним в своих лучших одеждах [Патканов, 1999, с. 165]. Кроме того, во время праздника часто надевали одежду наизнанку, чтобы исполнителя не узнали (и прежде всего медведь).

Платок также являлся важным атрибутом этого праздничного действа. Женщины закрывали лицо платком по традиции: медведь в представлении угров — предок-покровитель, старик, в присутствии которого необходимо соблюдать обычай закрывания лица, как от родственников мужа. Кроме того, платки надевали мужчины при исполнении женских ролей в интермедиях, что объясняется достаточно просто: платок символизирует женщину. Наряду с тканью платок использовался для изображения невидимости богов либо маскировки человека при исполнении танцев животных. Голова медведя также украшалась этим элементом одежды: если он надевался на голову — то изображалась самка, на шею — самец.

Медведю нельзя показывать руки, поэтому надевали суконные или хлопчатобумажные рукавицы.

Священные шелковые халаты различных цветов маскировали принадлежность человека к социуму или к определенной половозрастной категории, а также являлись отличительным признаком изображаемого божества.

Пояс был обязателен для всех участников праздника. Особый пояс (красного цвета) выступал в качестве символа богов.

Рубашка и суконные гуси использовались опять же для изображения того или иного животного и таким образом маскировали человека.

Одним из атрибутов медвежьего праздника являлись жертвенные покрывала. Они нередко хранились вместе с другими атрибутами — халатами, шапками, ритуальными саблями и “журавлями”. Жертвенное покрывало с изображением семи всадников, набро-



Рис. 4. Изображение атрибутов медвежьего праздника (по: [Соколова, 1976]).

шенное на саблю подкладкой вверх, в ряде случаев создавало образ коня Мир-сусне-хума, “прибывающего” на медвежий праздник. Присутствие богатырей-предков обозначалось надетыми на шесты громадными шлемами с изображениями всадников или других фигур [Гемуев, Бауло, 2001, с. 18].

Цветовая символика в этом обряде также сильна. Одежда исполнителей танцев в честь богов была белой (символ удачи, благополучия, счастья) и черной (печаль, траур, горе, болезнь). Цвет костюма того или иного бога зависел от статуса последнего: дух болезни и смерти у северных хантов Хинь-ики был одет во все черное, добрые духи – в белое. Важную роль играл красный цвет: красный пояс у богов – символ очищения, недаром перед каждым танцем духов помещение окуривалось. Красный цвет – это еще и символ огня. Когда лисе поджигали хвост, этим также очищали от злых сил комнату, где шел праздник [Кулемзин, 1983, с. 126 – 127].

### Функции ткани и тканой одежды

К наиболее значимым функциям ткани и тканой одежды мы можем отнести утилитарную, социальную, половозрастную, апотропейную и семиотическую.

1. Утилитарная функция – защита от воздействий окружающей среды. Это особенно актуально для северных народов, живущих в суровых климатических условиях, и относится не только к меховой, но и к тканой одежде, а также к ткани, которая является первой “одеждой” новорожденного.

2. Половозрастная функция – различия в одежде между мужчиной и женщиной, между взрослыми и детьми. Различия по половому признаку проявляются не только в покрое одежды и ее элементах, но также в самом отношении к ней. Одежда мужчины считалась священной (особенно пояс и обувь), в то время как женская – “низкой” (мужчине было стыдно даже касаться ее) [Головнев, 1995, с. 284]. Различия между взрослой и детской одеждой проявлялись прежде всего в украшениях. В детской их было гораздо больше, т.к. считалось, что это защищает ребенка от злых духов. Именно в детской одежде длительный период времени сохранялись традиционные покрое и декорирование.

3. Социальная (имущественная) функция – непосредственно проявляется в свадебном, погребальном обрядах и обряде жертвоприношения. Это деление на бедных и богатых, у которых, понятно, было больше одежды, ткани, и они могли себе позволить богатый выкуп, богатое приданое для дочери, могли “обеспечить” себя большим количеством одежды в другом мире, пожертвовать больше духам. И наоборот, деление на бедных и богатых маркировалось в данном случае в т.ч. и через одежду.

4. Апотропейная функция очень важна. Тканая одежда уже сама по себе сильнейший оберег, а применение ее в различных вариантах усиливает эту функцию. Приобретение полотном апотропейной функции связано с самим процессом ее изготовления. Как известно, в культуре многих евразийских этносов значительным семиотическим статусом обладает нить, которая формируется круговым вращением веретена по солнцу или против солнца. С помощью вращения бесформенная кудель, состоящая из отдельных волокон, упорядочивается в структуру однородной и прочной нити [Боряк, 1989]. В мифологии многих народов нить связывается с предопределенностью, судьбой.

Текстильное полотно формируется разными способами плетения, вязания или тканья. Главный его признак – однородная поверхность упорядоченной системы нитей, организованных в плоскостную структуру, чаще всего непрозрачную или полупрозрачную. Рукотворность (результат культурной деятельности) и непрозрачность полотна, которое обладает новым качеством в сравнении с исходными нитями, придавали текстильным изделиям в традиционных культурах особый семиотический статус – статус оберега, широко известный по этнографии евразийских этносов. Эта функция предметов, полученных из текстильных полотен, усиливалась различными способами декорирования (вышивка, узорное ткачество) – изображения определенных символов [Глушкова, 1999, с. 231; Полосьямак, Малахов, 2000, с. 392]. Это и определило особую роль ткани и одежды, изготавливаемой из нее, в культуре обских угров. В родильном, похоронном обрядах, медвежьем празднике апотропейная функция проявляется очень ярко: в первом случае – защита матери и ребенка от злых духов; во втором – живых от мертвых; в третьем – человека от животного или чуждого мира. Жертвенное покрывало было залогом благополучия семьи.

5. Семиотическая функция – ткань и одежда из нее выступают в качестве определенного знака, несущего ту или иную информацию. Одежда отражает представления обских угров о трехчастном строении мира, о человеке и его состояниях, о душе [Головнев, 1995; Кулемзин, Лукина, 1992]. В каждом из представленных обрядов одежда и ткань выступают в качестве символов. В родильном обряде куколка, изготовленная из ткани, изображала богиню Калташ-анки [Исаева, 1994]; в свадебном – платок был символом и нареченности, и замужества, и объединения молодых, и перехода из одной культуры в другую [Головнев, 1995]; в погребальном – из ткани и одежды изготовлялось символическое изображение умершего – вместилище души этого человека [Карьялайнен, 1994; Кулемзин, 1984; Зенько, 1997]. В обряде жертво-



приношения из ткани могли делать идола, на него надевали специально сшитую одежду, и таким образом через ткань (одежду) изображался тот или иной дух [Карьялайнен, 1994; Глушкова, 1999]. В медвежьем празднике сочетание различных элементов одежды и ткани символизировало того или иного участника праздника (например, красный пояс и шелковые халаты символизировали богов) [Молданов, 1999; Федорова, 1994]. Ткань и одежду жертвовали различным духам, обращаясь к ним с просьбой помочь при родах, на охоте, в рыболовстве, даровать здоровье, благополучие, а также в благодарность за помощь. В этом случае ткань или одежда из нее выступает символом просьбы или благодарности. Жертвенные покрывала могли сопровождать изображения духов-покровителей или сами символизировали небесного покровителя.

Таким образом, ткань и тканая одежда в обрядовой практике обских угров выступают прежде всего не в качестве вещи, имеющей утилитарное значение, в первую очередь это определенный символ, несущий ту или иную информацию.

### Заключение

Обрядовая практика является важной составной частью культуры народов ханты и манси, которая до сих пор сохраняет свои традиционные черты. Этим, собственно, и объясняется ее выбор в качестве основы доказательства значительной роли ткани и тканой одежды. На бытовом уровне обские угры уже подверглись значительному влиянию пришлого русского населения, произошло изменение и размывание культурной традиции, в мировоззрении же традиция в значительной степени сохраняется вплоть до современности, особенно в сакральной сфере. Широкое применение различных тканей в самых разных областях деятельности хантыйского и мансийского этносов, в т.ч. и в обрядовой практике, может говорить о древности этой традиции.

Как уже отмечалось, до сих пор сохраняется мнение, что ткань и тканая одежда стали использоваться обскими уграми гораздо позже меховой одежды и связано это было с уменьшением пушного зверя и, соответственно, его добычи [Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 146; Карьялайнен, 1995, с. 59 – 60]: т.к. шкурки зверей были основной жертвой, участвовали в различных обрядах, то с ограничением их количества нужна была замена, в качестве которой и выступила ткань и одежда из нее. Однако результаты нашего исследования, ряд найденных косвенных свидетельств позволяют подвергнуть сомнению данное мнение.

Все рассмотренные нами обряды (родильный, свадебный, погребальный, обряд жертвоприношения и медвежий праздник) являются традиционными, и

столь частое и важное в смысловом плане применение ткани и одежды из нее свидетельствует также о традиционном характере их использования.

По данным Г. Старцева, меховую одежду в гроб не клали, т.к. покойного якобы заставят на том свете пересчитать все ворсинки на шубе [Старцев, 1928, с. 127 – 128], однако, на наш взгляд, это связано именно с существовавшей у хантов древней традицией использования не меховой, а тканой одежды.

По У.Т. Сирелиусу, в жертву приносили именно ткань, а не мех [Из дневника..., 1993, с. 101]. Еще Г. Новицкий, наблюдавший хантыйские обряды в начале XVIII в., отмечал, что ткань (холст, сукно) – это основа бескровной жертвы остяков и использовалась она в больших количествах [Путешествия..., 1999, с. 48 – 55]. Как известно, работа этого автора представляет особый интерес для всех исследователей именно отражением наиболее древних пластов мировоззрения хантыйского народа.

Ткань и тканая одежда широко представлены в медвежьем празднике даже у северных хантов, хотя у них мех, меховая одежда давно являются основными. Тканая одежда, которая в повседневности охотниками не используется и отсутствует в этнографических коллекциях, в данном обряде преобладает. Обязательное наличие такого атрибута, как пояс из ткани или тканый, закрывание лица платком снова подчеркивают древность традиции.

Шелк, из которого изготавливались священные халаты, можно определить как импорт, культурное заимствование. По идее, такая ценная ткань должна была жертвоваться в первую очередь, однако в реальности этого не происходило. Следовательно, шерстяные и растительные (в т.ч. и хлопчатобумажные) ткани обладают иной ценностью по сравнению с шелковой – они принадлежат к традиционной культуре. Именно растительные и шерстяные ткани наиболее распространены в быту и обрядовой практике. Предметы из шелка – платки, халаты, как правило, являются атрибутами богов и духов.

Значительная роль платка (изготавливавшегося из ткани) во всех рассмотренных обрядах также свидетельствует о важности ткани в культуре. Если в жертвоприношениях мех и мог заменить платок, то в свадебном обряде, медвежьем празднике такая замена вряд ли возможна. Эти положения подтверждаются в значительной степени данными фольклора, имеющего древние корни.

Весьма интересно рассмотреть отмеченное исследователями широкое использование тканей (сукна, шелка) в атрибутике, соотносимой с фигурой Мир-сусне-хума. Как известно, образ Небесного всадника связан с мифологической картиной мира иранцев [Топоров, 1981; Гемуев, 1990; и др.]. На территории Передней Азии появился в глубокой древ-

ности и активно функционировал в последующий период один из развитых центров ткачества. Вероятно, в этом плане не случайно сопоставление жертвенных покрывал обских угров, изготовленных из сукна и орнаментированных фигурами всадников, с материалами скифского времени из высокогорного Алтая [Гемуев, Бауло, 2001, с. 23]. Однако более корректно сравнить их не с войлоками, а с ковровыми покрытиями, на которых, кстати, присутствовали изображения всадников на лошадях. И в том, и в другом случае это были тканые изделия, но на пазырыкских предметах узор сделан в процессе изготовления полотна, а у обских угров – способом аппликации ткани по ткани. Если учесть, что ковровые покрытия лошадей, известные из Пазырыкских курганов, имеют переднеазиатское происхождение [Руденко, 1968], вполне возможными представляются рассматриваемые исследователями связи культуры угров и иранцев. По всей видимости, здесь содержится еще одно доказательство довольно раннего знакомства (ранний железный век? раннее средневековье?) предков манси и хантов с традициями изготовления текстильных изделий и, вероятно, разнообразного их использования. Со временем традиции могли изменяться, даже деградировать, как это наблюдается на примере вышивки крапивных рубах и халатов у обских угров [Глушкова, 1995, с. 48 – 50] или в преобладании меховой одежды у северных групп хантов. Однако память о традиционных способах изготовления текстиля и его значимости сохранялась, что нашло отражение, например, в имитации ткацкой гобеленовой технологии декорирования на упомянутых ранее вышивках, в аппликативных узорах, в широком применении ткани и изделий из нее в обрядовой практике.

Таким образом, перед нами весомые доказательства особой роли ткани и тканой одежды не только в обрядовой практике обских угров, но и в культуре в целом с глубокой древности.

### Список литературы

- Бардина П.Е.** Быт русских сибиряков Томского края. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – 223 с.
- Бауло А.В.** Жертвенные покрывала как феномен обрядовой практики обских угров (генезис и эволюция): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Новосибирск, 1997. – 23 с.
- Бауло А.В.** Культурная атрибутика березовских хантов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2002. – 92 с.
- Богордаева А.А.** О локальных особенностях традиционной одежды обских угров // Вестн. археологии, антропологии и этнографии. – Тюмень: Изд-во ИППО СО РАН, 2001. – Вып. 3. – С. 187 – 198.
- Боряк Е.А.** Традиционные знания, обряды и верования украинцев, связанные с ткачеством (середина XIX – начало XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Л., 1989. – 17 с.

**Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, 1990. – 232 с.

**Гемуев И.Н., Бауло А.В.** Святилища манси Северной Сосьвы // Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1999. – 239 с.

**Гемуев И.Н., Бауло А.В.** Небесный всадник: Жертвенные покрывала манси и хантов. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2001. – 160 с.

**Гемуев И.Н., Сагаласев А.М.** Религия народа манси: Культурные места XIX – начала XX в. – Новосибирск: Наука, 1986. – 192 с.

**Глушкова Т.Н.** Технологическая характеристика традиционных хантыйских и мансийских вышивок // Методика комплексных исследований культур народов Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – С. 48 – 50.

**Глушкова Т.Н.** Ткань и тканая одежда в культуре хантов // Экология древних и современных обществ: Тез. докл. конф., посвященной 275-летию РАН. – Тюмень: Изд-во ИППО СО РАН, 1999. – С. 229 – 233.

**Головнев А.В.** Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 608 с.

**Зенько А.П.** Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: Структура и вариативность. – Новосибирск: Наука, 1997. – 160 с.

**Зыкова А.** Брак. Сватовство // Югра. – 1998. – № 2. – С. 30 – 31.

**Из дневника** поездки на Васюган У.Т. Сирелиуса // Северная книга: Краеведческий и литературно-публицистический сборник / Томск. регион. отд. по соц.-эконом. развитию районов Севера. – Томск, 1993. – С. 94 – 102.

**Изделия остяков Тобольской губернии:** Этнографическая коллекция Тобольского губернского музея на первой Западно-Сибирской выставке в г. Омске: Объяснительный указатель к коллекциям // ЕТГМ. – 1911. – Вып. 19. – С. 44 – 53.

**Исаева Т.А.** Обряд рождения восточных ханты: опыт этнокультурологического наблюдения // Югра. – 1994. – № 5. – С. 9 – 13.

**Карьялайнен К.Ф.** Религия югорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. – Т. 1. – 152 с.

**Карьялайнен К.Ф.** Религия югорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. – Т. 2. – 284 с.

**Кулемзин В.М.** Некоторые способы цветообозначения у хантов // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1983. – С. 124 – 129.

**Кулемзин В.М.** Человек и природа в верованиях хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1984. – 192 с.

**Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX в. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1977. – 225 с.

**Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Знакомьтесь: ханты. – Новосибирск: Наука, 1992. – 136 с.

**Лукина Н.В.** Формирование материальной культуры хантов (восточная группа). – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1985. – 368 с.

**Мартынова Е.П.** Образ Калтац-анки в религиозной традиции хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. науч. тр. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С. 74 – 84.

**Молданов Т.** Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. – 141 с.

**Патканов С.К.** Сочинения: В 2 т. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – Т. 1: Остяцкая молитва / Под ред. С. Пархимовича; Сост. и вступ. ст. Ю. Мандрики; Пер. Е. Матюхиной; Коммент. С. Пархимовича. – 400 с.

**Полосьмак Н.В., Малахов В.В.** Некоторые аспекты изучения древних тканей // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. – Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. – Т. 6. – С. 389 – 393.

**Попов А.А.** Плетение и ткачество у народов Сибири в XIX и первой четверти XX столетия // Сб. МАЭ. – 1955. – Вып. 16. – С. 41 – 146.

**Прыткова Н.Ф.** Жертвенные покрывала казымских хантов // Сб. МАЭ. – 1949. – Вып. 11. – С. 376 – 379.

**Прыткова Н.Ф.** Одежда хантов // Сб. МАЭ. – 1953. – Вып. 15. – С. 123 – 233.

**Путешествия** по Обскому Северу: Краткое описание о народе остяцком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году; Описание живущих в Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов, сочиненное студентом Васильем Зуевым / Под ред. С.Г. Пархимовича. – Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999. – 240 с.

**Росляков И.Л.** Похоронные обряды остяков // ЕТГМ. – 1896. – Вып. 5. – С. 1 – 9.

**Руденко С.И.** Древнейшие в мире художественные ковры и ткани из оледенелых курганов Горного Алтая. – М.: Искусство, 1968. – 135 с.

**Сирелиус У.Д.** Домашние ремесла остяков и вогулов // ЕТГМ. – 1905. – Вып. 15. – С. 1 – 40

**Сирелиус У.Д.** Домашние ремесла остяков и вогулов // ЕТГМ. – 1906. – Вып. 16. – С. 1 – 40.

**Соколова З.П.** Страна Югория. – М.: Наука, 1976. – 119 с.

**Соколова З.П.** Ханты и манси: Похоронная обрядность // Семейная обрядность народов Сибири (опыт сравнительного изучения). – М.: Наука, 1980. – С. 125 – 144.

**Соколова З.П.** О культуре предков хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск: Наука, 1990. – С. 58 – 72.

**Старцев Г.** Остяки. – Л.: Прибой, 1928. – 152 с.

**Топоров В.Н.** Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. – М.: Наука, 1981. – С. 146 – 162.

**Тучкова Н.А.** Коллекция семейных духов васюганских ханты в Томском краеведческом музее // Сургут. Сибирь. Россия: Тез. докл. – Екатеринбург: УрО РАН, 1994. – С. 202 – 205.

**Федорова Е.Г.** Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. – СПб.: МАЭ РАН, 1994. – 285 с.

**Чернецов В.Н.** Представления о душе у обских угров // ТИЭ. Нов. сер. – 1959. – Т. 51. – С. 114 – 156.

**Чучелина Т.С.** Сказки Югры. – М.: Наш современник, 1995. – 176 с.

*Материал поступил в редколлегию 2.07.02 г.*

## ТЕЛЕНГИТЫ РЕСПУБЛИКИ АЛТАЙ комментарии к фотопортрету

“Стоит остановиться на минутку, чтобы почувствовать, насколько мы далеко от современной цивилизации и сколь близки к ее истокам; здесь в первозданной тишине, рядом с древними курганами особенно остро ощущается ход времени...” – приблизительно так начинаются очерки о путешествиях по крайнему югу Алтая – по урочищам Улаганского и Кош-Агачского районов Республики Алтай.

“Вот уже 40 лет в Саяно-Алтайском регионе живут тысячи беззащитных заложников научно-технического прогресса; ситуацию, сложившуюся на юге Алтая вполне можно назвать маленькой химической войной...” – так обычно начинаются газетные материалы по поводу падения ступеней космических ракет и сброса ракетного топлива на юге Горного Алтая. Героями многочисленных сюжетов массмедиа являются жители пограничной зоны Российского Алтая – представители одного из коренных малочисленных народов Российской Федерации – теленгиты. Лишь в 2000 г. теленгиты получили статус независимого народа, признанного государством. Их повседневная жизнь, мирские и духовные заботы, их будни и праздники на границе двух тысячелетий стали предметом фотоисследования на территории Кош-Агачского и Улаганского районов Республики Алтай в рамках международной фотоэкспедиции “Люди на границе”, состоявшейся в июне 2002 г. Организаторами проекта выступили: Институт “Открытое общество” (Новосибирск, Андрей Шаповалов), Фонд Кондратюка (Новосибирск, Валерий Кламм), Фонд “Объективная реальность” / Photographer.Ru (Москва, Лиза Фактор), Институт археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск, Ирина Октябрьская). Одна из тем, обозначенных в планах экспедиции, предполагала изучение современной этнополитической ситуации на юге Сибири, в т.ч. в Республике Алтай.

Республика Алтай принадлежит к числу субъектов РФ, получивших статус независимого государства в результате распада Советского Союза; в 1991 г. она провозгласила государственный суверенитет в территориальных границах Горно-Алтайской автономной области. Программные документы республики декларировали “национальную государственность”, выражавшую волю проживающих в автономной области народов к самоопределению, социально-культурному прогрессу, культурному и духовному возрождению.

Законы о языках и историко-культурном наследии гарантировали суверенитет всех языков и культур Республики Алтай.

В 1989 г. на территории Горного Алтая проживало 190,8 тыс. чел., в т.ч.: 115,2 тыс. русских, 59,1 тыс. алтайцев, 10,6 тыс. казахов, 1,7 тыс. украинцев, 0,83 тыс. немцев, 0,39 тыс. татар, 0,37 тыс. белорусов; к началу 1990-х гг. алтайцы составляли около 30% населения и доминировали лишь в наиболее удаленных, в т.ч. в Улаганском и Кош-Агачском, районах республики.

Утверждение национальных ценностей, прежде всего титульного алтайского этноса во всех сферах общественной жизни определило особенности государственного строительства в новой республике. При этом попытки представить алтайцев как единый народ с единым языком, культурой и верой встречали активное противодействие населения. Актуальной для Республики Алтай стала проблема субэтносов: на уровне академических классификаций в алтайском этносе традиционно выделяли южную (телеуты, теленгиты, алтай-кижи) и северную (тубалары, челканцы, кумандинцы) группы, которые имели отличия в этно- и культургенезе, в языковой сфере, вероисповедании, а также в сфере природопользования.

С 1926 г. до недавнего времени носители этнонимов “теленгиты”, “телеуты”, “кумандинцы”, “челканцы”, “тубалары” не учитывались при переписи населения, будучи причисленными к “алтайцам”. Тубалары, челканцы и кумандинцы заговорили о своей самобытности еще в конце 1980-х гг.

С 1990-х гг. в России началось обсуждение Основ законодательства РФ о коренных малочисленных народах; к этой категории были отнесены те, которые проживают в границах территорий своего традиционного расселения, сохраняющие традиционный образ жизни, сознающие себя самостоятельными общностями, и насчитывают менее 50 тыс. чел. Среди народов Южной Сибири в список предварительно включили чулымцев, шорцев, тофаларов, тубаларов, кумандинцев, челканцев, телеутов. Для решения неотложных проблем коренных этносов был принят ряд актов, в частности Постановлением Совета Национальностей ВС РФ от 24.02.1993 г. шорцам, кумандинцам, телеутам предоставлялся статус малочисленных народов Севера с соответствующими льготами;