

Havelka, Rudolf

## Nástin náboženských tradic Lesních Něnců

*Sacra*. 2012, vol. 10, iss. 2, pp. 5-32

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/127317>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

---

# Nástin náboženských tradic Lesních Něnců

Rudolf Havelka<sup>1</sup>, Ústav religionistiky FF MU a Arktické centrum Laponské univerzity  
email: 68733@mail.muni.cz

## Abstract

This study provides an overview of the traditional religious thinking and practice among the Forest Nenets, inhabitants of the North-Western Siberian basin and of their recent socio-ecological situation. The study is based partly on the reconstruction of the “ideal” Forest Nenets’ religion drawn upon recent Russian literal sources and classic ethnographies and partly on author’s own long lasting field work. The study consists of three main parts: the reconstruction of the traditional system of religious beliefs and practices; of the description of recent state and changes in the religious part of the Nenets’ culture; and of the description of recent socio-ecological situation in the area, whereas special attention is paid to the problems of oil and gas industry. A brief sketch of an anthropological “explanation” of the traditional Forest Nenets’ religiosity, inspired by the works of Gregory Bateson, is added.

## Keywords

Siberia, Forest Nenets, Khanty, religion, traditional land use, ethnic minorities law protection, oil and gas industry

## Klíčová slova

Sibiř, Lesní Něnci, Chantové, náboženství, tradiční způsob obživy, právní ochrana etnických menšin, ropný a plynárenský průmysl

---

<sup>1</sup> Tento příspěvek vznikl s podporou Grantového fondu děkana Filozofické fakulty Masarykovy Univerzity a Laponského fondu Finské kulturní nadace.

## Úvod

Informace podané v této studii byly načerpány ze současné i klasické etnografické a antropologické literatury a dále během vlastního zhruba osmiměsíčního terénního výzkumného pobytu ve sledované oblasti. Během výzkumu jsem pobýval především v rodině J. Velly, majitele sobího stáda, známého znalce něnecké kultury a „domorodého“ intelektuála; dále v *čumových*<sup>2</sup> táborech kočovné „obyčejné“ třígenerační rodiny Ajvasedo, pastevců vlastního stáda sobů a rybářů v oblasti řeky Pjakupur. Krátkodobě (den až dva týdny) jsem navštívil několik dalších táborů a osad sousedů mých hlavních hostitelů. V puovském centru Tarko-Sale jsem čerpal informace od těchto Něnek: pracovnice místní samosprávy a etnografky I. S. Cheny, J. S. Zernové, pracovnice Centra národních kultur<sup>3</sup> a vychovatelky místního internátu O. K. Agičevy, jejíž život by sám o sobě mohl být případovou studií o proměnách života příslušníků domorodých etnických minorit v této oblasti od začátku padesátých let 20. století do současnosti.

Ve studii seznamuji čtenáře se základními etnografickými údaji týkajícími se Lesních Něnců, dále s (do jisté míry rekonstruovanou) charakteristikou jejich náboženského smýšlení a praxe v kontextu každodenního života. Vazbu tohoto náboženského systému k danému způsobu života v konkrétním životním prostředí nastiňuji v teoretické části studie. Studii doplňuje část věnovaná problematice kulturní a jazykové asimilace, práv na rodová území a dopadů rozvoje těžby ropy a zemního plynu v dané oblasti.

## Lesní Něnci – obecná charakteristika

Lesní Něnci (dále jen Něnci<sup>4</sup>) patří jazykově do něnecké podvětvě samojedské větve uralické jazykové rodiny (Salminen, 2000).<sup>5</sup> V současné době obývají především tři regiony Jamalo-Něneckého a Chanty-Mansijského autonomního okruhu Ruské federace, a to povodí řeky Agan (pravý přítok Obu), povodí řeky Pur (vtéká do Tazovské huby), která se větví na Pjakupur a Ajvasedapur – toky nazvané podle hlavních rodů, které tuto oblast obývají – a oblast jezera a vesnice Numto, které leží na hranici obou okruhů (obr. 1). Přestože je v dané oblasti procento populace původního obyvatelstva relativně vyšší než např. v oblastech kolem větších měst, tvoří Něnci (zde bez rozlišení), Chantové a Komi v obou autonomních okruzích etnické minority. Podle sčítání obyvatelstva z r. 2002 žije

<sup>2</sup> *Čum* je tradiční kónický stan („teepee“), kde je lehká konstrukce složená z bidel pokryta celtovinou, na zimu pak sešitými sobími kůžemi. V současnosti je původní středové ohniště nahrazeno primitivními kamny, jejichž komín prochází otevřeným vrcholem.

<sup>3</sup> Centrum národních kultur bych nazval „angažovaným“ typem muzea, které shromažďuje a snaží se předávat především *praktickou* část kultury. Je zde zaměstnán např. mistr dřevorezby, centrum má vlastní *stojbišče* (viz níže) nedaleko města, kde jsou prováděna různá etnická vystoupení atd.

<sup>4</sup> Je třeba odlišit od známějšího a většího etnika Tundrových Něnců, k nimž obvykle nespécifikovaný výraz „Něnec“ odkazuje.

<sup>5</sup> K prehistorii a rané historii regionu viz např. Boukal, 2003.



Obr. 1. Oblast obývaná Lesními Něnci.



Obr. 2. Jarní tábor v tundře.

v Jamalo-Něneckém AO 6,5% a v Chanty-Mansijském AO jen 1,5% obyvatel hlásících se k těmto národnostem.<sup>6</sup>

Celková velikost populace Lesních Něnců je odhadována na dva tisíce osob<sup>7</sup> (Volžanina, 2007). Přestože všichni Něnci mají oficiální trvalé bydliště v městech a městysech (hlavními centry od severu jsou Tarko-Sale, Charampur, Chanymej, Muravlenko a Varjegan), většina jich doposud žije naprostou většinu roku v pasteveckých a rybářských tábořištích a osadách, které obývá jedna, maximálně dvě velkorodiny, případně zaměstnanci komerčních pasteveckých „brigád“ s rodinami. Území obhospodařované jednou rodinou lze odhadnout na 90 tisíc ha. Toto území zahrnuje především pastviště sobů (včetně specifických míst telení a shánění sobů), dále exkluzivní rybolovné a lovecké revíry a místa sběru lesních plodin. Na tomto území jsou zpravidla dvě hlavní tábořiště (letní a zimní) a tři až čtyři krátkodobá (např. pro dobu telení sobů). Problematika vlastnických práv na daná území je popsána níže.

Ekonomika rodin je smíšená. Většinovým oficiálním zaměstnáním svých respondentů je „rybář“ nebo „pastevec“. Ryby jsou vykupovány družstvy (*občina*), státem dotovanými pozůstatky kolchozů, dnes změněnými na akciové společnosti. Tato družstva dále podle velikosti a zařízení vykupují i lesní plodiny, kůže

<sup>6</sup> Oficiální webové stránky samospráv AO: <http://www2.admhmao.ru/english/obsvedE/frame1.htm>; <http://www.yamal.ru/new/obinf03.htm> [14.12.2012].

<sup>7</sup> Přesnější číslo počtu Lesních Něnců není možné získat, protože toto etnikum nefiguruje samostatně mezi oficiálně sčítanými „malocíselnými“ národy severu“.



a výjimečně i samotné soby. Velikost stád se pohybuje od několika desítek kusů u rodin specializujících se na rybolov po několik tisíc kusů velké stádo pasteveckých brigád. U samostatně hospodařících rodin věnujících se především chovu sobů bývá tři až pětisethlavé stádo. Soukromí vlastníci rodinných stád spíše prodávají sobí maso samostatně přímo zájemcům, odkud také plyne většina jejich příjmů. Naopak produkce pasteveckých brigád je zpracovávána specializovanými masokombináty a většina je vyvážena do zahraničí. Stádo představuje pýchu rodiny a nemá čistě racionální ekonomický význam. Mezi ekonomicky ideálně využitelným stádem zaměřeným na maximální produkci a reálným stádem je velký rozdíl ve skladbě zastoupení krav, jalovic, býků a kastrátů. Je zde jasně patrný archaický koncept „krásného stáda“, který má ale i racionální jádro: podle skladby stáda se mění i jeho celkový charakter. Například zdánlivě neracionální velké zastoupení kastrátů<sup>8</sup> má zklidňující vliv na stádo, podobný charakter mají i jalovice (patrně nejochočenější jedinci stáda).

Dalšími zdroji příjmů jsou státní důchody a mateřské, běžnými jsou i sezónní krátkodobé dělnické úvazky ve větších městech nebo práce pro těžební společnosti a geology na zkrácený úvazek. Lov představuje sice vyhledávanou, ale ekonomicky dnes jen doplňkovou aktivitu. Vzhledem k nízkým nárokům Něnců (kromě značné spotřeby benzínu pro celoročně používané skútry a agregáty) a značné schopnosti samozásobitelství<sup>9</sup> je jejich ekonomická situace vcelku uspokojivá. Je nicméně ohrožována, pro přímou závislost na přírodních zdrojích, dalším rozvojem těžby ropy a plynu (viz níže).

## **Ideální rekonstrukce hlavních charakteristik náboženství Lesních Něnců**

Tato část o hlavních charakteristikách náboženství Lesních Něnců je „rekonstrukcí“ ze dvou důvodů: prvním je důvod historický. Radikální změny, které v dané oblasti proběhly během zhruba posledních sto let, způsobily významné změny v něnecké kultuře, její duchovní sféru nevyjímaje. Jako relativně intaktní (z hlediska historické kontinuity bez významných vnějších vlivů kromě šíření křesťanství – to ale mělo malý dopad na odlehlé oblasti obývané většinou etnika) můžeme chápat něnecký duchovní svět zhruba do doby bolševické revoluce a krátce po ní. V tomto stavu zachytili něneckou religiozitu především finský badatel Toivo Lehtisalo (1998 [1924]) a ruská etnografka Raisa Mitusová (1927), v raném období sovětizace pak Genadij Verbov (nepublikované deníkové záznamy citované např. Zenko-Němčinovou, 2006). Druhým důvodem „rekonstrukce“ je fakt velké roztržitosti něnecké religiozity, jejich rodových odlišností a různých vnějších vlivů závislých na dané oblasti (chantských pro oblast Aganu a Numto, selkupských a tundrově-něnetských pro purovskou oblast). Přesto lze hovořit o „ideálním“ lesně-něneckém náboženství, které vykazuje svá specifika, které se ale do dnešní doby zachovalo jen ve fragmentech (viz níže). V následujícím textu

<sup>8</sup> Spolu s jalovicemi používanými k tahu. Jejich poměr ve stádu se výrazně nesnížil ani v současnosti, kdy jsou u Lesních Něnců používáni jen k tahu jednomístných saní v době tání sněhu, kdy není možné používat skútr.

<sup>9</sup> V potravinách odhaduji poměr zakoupených produktů k produktům domácím 50:50 %. Samozásobitelství je v sobím mase, rybách, lesních plodech.

se zaměřuji především na jeho prakticko-rituální část a ty nadpřirozené bytosti, jejichž uctívání jsem byl svědkem, byl jsem o něm Něnci informován anebo jejichž uctívání je doloženo v nedávné době soudobými autory (pro podrobné ideální konstrukce něneckého panteonu viz Spodina, 2001; Lehtisalo, 1998; Zenko-Němčinová, 2006).

Většina literatury zakládá něneckou kosmologii na dělení světa na tři oblasti, oblast nebe, země a podsvětí, a podle těchto kritérií jsou autory „tříděny“ i božské bytosti. Podle Jurije Velly (něnecký pastevec sobů, kulturní a politický aktivista a literát) je toto dělení do značné míry konstrukcí a neodpovídá všedním představám Něnců, kteří chápou svět spíše horizontálně a bohy „třídí“ – snad kromě nejvyššího boha – podle jejich geografické vazby, hlavně dle povodí jednotlivých řek, či podle světových stran, takže např. bůh smrti *Nga* je spojován se severem (osobní informace, 2011).

Hlavním bohem něneckého panteonu je „světlý“ nebeský bůh *Num*, stvořitel světa, dárce života a jeho ochranitel. V něneckém jazyce znamená slovo „*num*“ také prostě nebe a počasí. Bohu *Numovi* – ačkoliv bývá „přizýván“ k většině obětí – bývá obětováno za zvláštních okolností a během hlavních náboženských svátků kolem slunovratů (počátky něneckých roků, tj. jeden rok podle občanského kalendáře má dva roky něnecké)<sup>10</sup> na obvykle vyvýšených místech, „horách“ nebo jiných posvátných místech spolu s obětmi dalším bohům. Obětní rituál *Numovi* vyžaduje zvláštní přípravu. Pokud existuje nějaký mimořádný důvod k oběti (zjevený např. ve snu), je po konzultaci se šamanem, nebo dnes spíše se starším váženým členem rodu, určena doba konání rituálu a vybráno konkrétní zvíře (bílý nebo alespoň světlý sob). Poté, v závislosti na společenské váze rituálu, může být odeslána zvláštní hůlka po a proti proudu řeky (tradičně). Na této hůlce jsou zářezy podle počtu dnů, které do rituálu scházejí, a tyto jsou „obeslanými“ postupně odřezávány (Vella, osobní informace, 2001; srov. Barkalaja, 1999). Samotnému rituálu předchází rituální očista, podle informátorek prováděná okuřováním dýmem z doutnající srsti přední části vydry. Na posvátné místo, kde probíhá obětování *Numovi*, také nesmí vstoupit muž, kterému zemřel blízký člen rodiny během posledních tří měsíců, a ženy. Po příchodu na posvátné místo je nejdříve pozdraven ochranný duch daného místa, poté je rozdělán oheň a přistupuje se k samotné oběti. Sob je uskrčen hlavou k východu ve smyčce dvou proti sobě táhnoucích mužů. Jako pozitivní je vnímáno, padne-li zvíře na pravý bok a trvají-li jeho posmrtné záškruby relativně dlouhou dobu. Přitom je zván k oběti *Num* a případně ostatní bohové, jsou pronášeny modlitby, v tomto případě obvykle obecné, prosící za štěstí pro jednotlivce, rodinu. Poté je srdce a jazyk a malá část soba uvařena a předložena božstvu (tato část je posléze nalita do ohně); část uvařeného masa je též snědena obětníky. Obětované zvíře je dále rozporcováno a rozděleno mezi obětníky a jejich příbuzné mimo jiné i proto, že je považováno za posvěcené. Hlava zvířete, kůže a pruh bílé látky jsou zavěšeny na obětní strom (nejčastěji břízu, ale i modřín). Poté je rituál ukončen (O. K. Agičeva; Zernova, J. S., osobní informace, 2011).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Monografické pojednání o vnímání času a dělení období u Chantů viz Snellman, 2001.

<sup>11</sup> Srov. detailní komentovaný popis obětního rituálu na posvátném ostrově v jezeře Numto (Leete, 1997).

Podle J. Velly je sice *Num* nejvyšším a nejváženějším bohem, který je přizýván k takřka všem obětem, ale je „příliš vzdálen“ každodenním starostem lidí, a v jeho zastoupení tak jednájí bozi nižších úrovní, od *Numa* genealogicky odvození, se zvláštní vazbou k danému místu, živlu nebo rodu (podobně i Zenko-Nemčinová, 2006: 218). K těmto obecně rozšířeným a uctívaným bohům patří např. jeden ze synů *Numa*, *Ťaptu-kahe*, neboli Bůh zdaru či Bůh-husa, který bývá asociován i s hromem. Tento bůh má i zvláštní ochrannou vazbu k některým aganským klanům rodu Vella. Protože se objevuje v podobě husy, je těmto Vellům zakázáno husu lovit.<sup>12</sup> Dále právě v podobě husy dohlíží na toho roku narozená mláďata sobů. Dalším podobným bohem ve smyslu asociace s konkrétním zvířetem a klanem je *Pytlja-kahe*, Bůh-štika, jehož zobrazení je chráněno jiným klanem Vellů a klanem rodu Yusi v oblasti řeky Agan. Tabu spojené s konzumací štiky není v tomto případě tak striktní, spočívá např. v zásadě, že štiku porcuje, na rozdíl od ostatních ryb, muž. Nicméně některé ženy z těchto klanů štiku odmítají jíst.<sup>13</sup>

Patrně nejčastěji jsou provozovány výročně, ale i „když duše potřebuje“, obětní rituály sobů, případně jídla apod., na posvátných místech svázaných s božskými „Pány“ (*chazajn* – rus.) a „Paními“ (*chazajka*) jednotlivých řek a jejich povodí. Tito bozi jsou také genealogicky odvozeni od boha *Numa*<sup>14</sup> a dále pokračuje „rodokmen“ podle do sebe se vlévajících řek. Takto např. Paní Aganu (*Agan-puša*) je dcerou „Starce Obu“, který je jedním ze synů *Numa*. Podle legendy se vydala lovit na Agan, kde byla „vzata za ženu“ Bohem tajgy *Petala-vjěku* (Vella, 2010: 11). Posvátná místa těchto bohů jsou zároveň chápána jako jejich příbytky, kde je vše, co potřebují. V případě Paní Aganu jde o zalesněný poloostrov mezi hlavním tokem Aganu a starým ramenem řeky<sup>15</sup> s pramenem čisté vody. Na místě je posvátný *labaz* (malý domek na „kuří nožce“, v různých variantách bývá běžně stavěn pro úschovu nejrůznějších věcí, potravin apod.), ve kterém jsou uloženy zobrazení bohů, jejich atributy, hmotné dary. Jedním z atributů Paní Aganu je i šavle. Tato byla několikrát ukradena a znovu zakoupena právě z peněz, které byly na místě zanechány jako obětní dary. Zobrazení bohyně má podle různých zdrojů podobu žáby nebo vydry (Boukal, 2003: 68; Perevalova & Karačarov, 2006: 140–151<sup>16</sup>). Dřevěné zobrazení Paní Aganu bylo z místa sebráno<sup>17</sup> během expedice

<sup>12</sup> „Byly časy, kdy jsme husy nejedli. Když manželova matka zemřela a přestěhovali jsme se sem, tak jsme stále husy nejedli. A že jich tenkrát bylo! Létaly přímo nad ěumem. Manžel říkal: „No tak, začneme je střílet?“ Já já souhlasila. Ta husa mi spadla přímo na hlavu. Jako by sama řekla: „Sněz mě!“ Trochu jsem se ale bála, tak jsem řekla manželovi: „Už je raději nestřílej a tuhle dáme tvému bratrovi.“ Tolik jsem se bála! Ale jeho bratr nepřišel a tak se husa zkazila. Říkala jsem si, že příště ji raději sníme sami, protože je ještě větší hřích nechat kazit jídlo. A tak jsme je začali jíst. Bůh je nám poslal k jídlu a ne aby ležely v kahan-kan [posvátné saně]. Co na tom může být špatného? Pořád říkáme kiwi, kiwi [hřích, překročení tradičních zákazů] a to už u nás nejsou žádné idoly.“ (Nadja Ajvasedo, 2011)

<sup>13</sup> Tabu požívání štiky je obecně platné v oblasti jezera Numto.

<sup>14</sup> V oblastech se silným etnickým zastoupením Chantů je nazýván i jako *Torum*.

<sup>15</sup> Stará ramena jsou vyhledávanými a exkluzivními (pro danou rodinu) rybolovnými místy.

<sup>16</sup> Zde i popis posvátného místa a jiné verze legendy příchodu Paní Aganu na Agan.

<sup>17</sup> Odnášení rituálních předmětů z posvátných míst je patrně dosud relativně běžnou praktikou v dané oblasti. Např. v surgutském muzeu jsou vystavena originální zobrazení bohů, která byla přinesena „veřejností“. Často ale mobiliář odnášejí i pracovníci muzeí, a to v dobré víře, že „zachraňují“ kulturu původních obyvatel (osobní informace Stephana Dudecka, účastníka konference muzejních pracovníků konané v listopadu 2012 v Chanty-Mansijsku).



v letech 1924–1925 R. P. Mitusovou a je uchováváno v petrohradské Kunstkammer. Podle nepublikované fotografie exponátu lze usuzovat spíše na zobrazení žaby.<sup>18</sup> Na posvátném místě Paní Aganu se provádějí také oběti a modlitby k synům boha *Numa* a k „manželu“ Paní Aganu bohu tajgy *Petala-vjaku*. Stanovit přesně, kteří bozi jsou na daném místě uctíváni (platí i pro všechny níže uvedené domácí obětní praktiky na rodových posvátných místech či při rituálním zabíjení sobů), není možné a v posledku ani žádoucí (srov. Leete, 1997). Kromě specifických obřadů, např. těch věnovaných *Numovi* nebo výjimečně bohu podsvětí, jsou zváni k oběti „všichni“ bohové, kteří jsou svoláváni a jmenováni během rituálního otáčení se po směru slunce. Během kolektivních rituálů jsou vyzváni všichni přítomní k tomuto úkonu, aby se na některého boha nezapomnělo. J. Vella zdůrazňuje geografický aspekt tohoto počínání, kdy obětník během otáčení se v myslí navštěvuje sobě známá místa v daném směru a zve k oběti jejich ochranná božstva. Výroční rituály probíhající na místě Paní Aganu v obdobích plnoluní předcházejících rovnídennostem jsou významnou událostí mezi Něnci a Chanty žijícími v dané oblasti a to nejen náboženskou, ale i společenskou. Účast je možno odhadnout až na několik stovek lidí. Podle J. Velly jsou hlavními sociálními přínosy této události obnovení sociální koherence obyvatelstva, protože v době konání rituálů jsou smazány sociální rozdíly. Dále smírné řešení problémů, protože je zakázáno přít se na posvátném místě, a v neposlední řadě domlouvání budoucích sňatků.<sup>19</sup>

I přes velkou účast participujícího obyvatelstva a obecnou známost polohy daného posvátného místa je úzkostlivě střežen jeho posvátný charakter a vnitřní opravdovost prováděných rituálů<sup>20</sup> (tj. obrana proti zformalizování a vnitřnímu vyprázdnění). Pravidla, komu je účast na rituálu dovolena apod., jsou stanovována samotnou komunitou *ad hoc*. Bylo např. dovoleno televiznímu štábu část rituálu natáčet, kromě samotných obětních praktik a modliteb. Konsensuálním argumentem byl názor, že pokud si přítomní bohové nepřejí natáčení nebo publikování filmu, nedojde k němu. Problematickou je účast cizinců (ve smyslu jak zahraničních návštěv, tak ne-Něnců/Chantů). Dané místo navštívil např. německý antropolog Stephan Dudeck, nicméně po takřka dvaceti letech práce v oblasti a ovládnutí jazyka Chantů, navíc v době mimo konání výročního rituálu. Přítomnost cizí antropoložky v době samotných výročních obětí byla přijímána přítomnými rozporně a podle J. Velly měla tragický dopad: jeden z obětníků se „předváděl“ před cizinkou a protřhl obětní buben, což, jak J. Vella konstatoval, zapříčinilo velmi negativní odezvu na místě a brzkou smrt hlavy klanu, která dané místo ochraňuje. Odpor proti jakémukoliv znevážení rituálu nebo znesvěcení místa je kladen i dovnitř komunity. Vyhnána byla např. skupina baptistických Chantů, která chtěla na místě pět křesťanské náboženské písně. Stejně tak byl komunitou odmítnut „mediální“ záměr J. Velly obětovat na místě sobí samici

<sup>18</sup> Podle J. Velly bylo odcizení zobrazení Paní Aganu jednou z příčin pozdějšího tragického osudu této na svou dobu mimořádné badatelky. Mitusova byla v roce 1937 zastřelena jako „protikomunistický živel“ NKVD (Karapetova, 2006).

<sup>19</sup> Srov. detailní popis chantského komunitního obětního rituálu na řece Trom-Agan (Wiget & Balalajeva, 2001). I v případě komunitního obětního rituálu na místě Paní Aganu je velká část z přítomných Chantů.

<sup>20</sup> Se všemi konsekvencemi. Rituál je brán velmi vážně a v případě, že je proveden špatně nebo nějak znesvěcen, může, dle místních obyvatel, zapříčinit vážná neštěstí.



Obr.3. J. Vella na bývalém posvátném místě.

dedikovanou prezidentu Ruské federace (viz Niglas & Toulouze, 2004) za jeho zdraví. Argumentem bylo, že chce-li ruský prezident požehnání místních bohů, může přijet provést rituál sám.

Božského ochránitele typu podobného Paní Aganu včetně jí/jemu zasvěcených posvátných míst má (měla) povodí každé větší řeky v oblasti. Jmenovat lze např. mužské ochránitele řek Pur a Pim a ženskou ochránitelku řeky Kazym: *Kazym-puša*. Podle Zenko-Němčinové v současnosti neprobíhá kolektivní výroční uctívání této bohyně, a to, mimo jiné, z důvodu blíže nespecifikovaného zničení sakrálního *labazu* na jejím posvátném místě a odcizení jejího zobrazení (2006: 223). Její uctívání však pokračuje ve formě rodinných obětí, kde je její zobrazení ochraňováno spolu se zobrazeními dalších bohů v posvátných saních *kachan-kan*. Podobně i obětování Paní Aganu lze provádět, dle J. Velly, na prakticky libovolných „menších“ posvátných místech v povodí dané řeky či u posvátných saní na *stojbiščí* (rus.)<sup>21</sup>, nicméně nejlépe u vody.

„Menší“ posvátná místa na teritoriích jednotlivých rodin či klanů mají význam právě pro tyto skupiny včetně blízkých sousedů. J. Vella na svém teritoriu konstatoval tři posvátná místa, zasvěcená místním blíže nespecifikovaným ochranným božstvům, genealogicky odvozeným od Paní Aganu. V případě nejčastěji (ale přesto řídké) navštěvovaného místa jde o nápadnou vyvýšenou, zpola zalesněnou, písčitou dunu, kde je možné obětovat jak místním bohům, tak

<sup>21</sup> Tento ruský termín je běžně užíván pro místa pobytu v „lese“ či „tundře“ jak pro „osady“ dřevěných srubů, tak pro stanové „tábory“.

bohu *Numovi*, a na místě odvráceného prudkého stinného svahu, v případě potřeby (např. častá úmrtí v rodině), i bohu podsvětí.

Častější je provádění rituálních praktik přímo na *stojbišči*, kde jsou zobrazení bohů uskládněna v posvátných saních a zobrazení domácích bohyň přímo v obydlí. Variabilita schraňovaných zpodobnění bohů je značná a kromě výše zmíněných může jít dále např. o zpodobnění bohů Slunce, Měsíce, vody, místních ochranných božstev, *chazajny* divokých sobů a dalších druhů divokých zvířat<sup>22</sup> (viz např. Zenko-Němčinová, 2006: 216–225). V obydlí je uskládněno zobrazení bohyně Země *Djan-kata*. Podle N. Y. Ajvasedové pomáhá tato bohyně např. při nemoci nebo při porodech (osobní informace, 2012; viz též Zenko-Němčinová, 2006: 175–176, 199). Dále je zejména ženami uctívána bohyně domácího ohně, „Stařena ohně“ *Tun-kata* (Lehtisalo, 1998: 81–91; Spodina, 2001: 29; Zenko-Němčinová, 2006: 225–226). O tyto bohy je pečováno a obětováno jim za různých příležitostí, např. po úspěšném porodu, během výročních svátků, kdy není možnost navštívit hlavní posvátné místo, po překočování na nové místo, před několikadenní výpravou na lov divokých sobů atp. Oběť spočívá v jejich očišťování kouřem, „krmení“, pomazání jejich tváří krví a dalších rituálních úkonech popsanych výše. V posvátné *nartě*<sup>23</sup> jsou uloženy další nejrůznější posvátné artefakty, které jsou nějak asociovány s božskými bytostmi nebo kterým je přikládána inherentní mimořádná síla. Jde např. o kůže posvátných „totemických“ ptáků (potáplice, divoká husa, labuť), medvědí kůže, buben<sup>24</sup>, kusy mamutoviny, ale i pravoslavné ikony<sup>25</sup> (I. S. Cheny; J. S. Zernova, osobní informace, 2012).<sup>26</sup> Pro tah posvátných saní jsou vyčleněni i zvláštní sobi, kteří nejsou užíváni k tahu jiných saní.

Patrně nejčastější obětní praktikou je obětování nebo rituální porážka soba, která se odehrává také na *stojbišči*, a to vpravo za obydlím, srubem či *čumem*. Při dodržování tradičních zvyků tak není možné rozlišit mezi „obyčejnou“ porážkou a obětováním, snad v případě první možnosti jen absencí bezprostředního „pohoštění“ bohů (viz výše).<sup>27</sup> Na *stojbišči* J. Velly byl ležící sob přitážen na určené místo a otočen hlavou k jihovýchodu. Přítomní muži drží provaz, který má sob kolem krku podle věku. Po krátké odmlce je sob udeřen plochou stranou sekery

<sup>22</sup> „Idoly v posvátných saních jsou spojeny pouze s duchy přírody, nikoliv s předky, kromě toho, že mohou být zděděny. Stává se docela často, že sám majitel neví, jaké konkrétní bohy zpodobňují. Neopouští saně, jen v případě, že je jim obětován sob“ (Tundrový Nėnec citovaný Stammerem, 2005: 89).

<sup>23</sup> Dřevěné saně, jízdové i přizpůsobené transportu nejrůznějšího materiálu a předmětů.

<sup>24</sup> Buben není nutně atributem šamana. Může být obrádně používán kýmkoliv, kdo se duševně cítí dostatečně silným na to, aby pomocí bubnu přivolával bohy a duchy-pomocníky či ochránitele jednotlivých druhů zvířat.

<sup>25</sup> Zvláštní oblíbě se u autochtonního obyvatelstva oblasti těší sv. Mikuláš.

<sup>26</sup> Zhotovování takových předmětů, jakými jsou zobrazení bohů nebo rituální bubny, má svá tradiční pravidla. Ke zhotovení těchto předmětů musí být nějaký zvláštní důvod, např. interpretovaný sen, nemoc v rodině, dlouhodobá smůla. Tehdy je požádán starší vážený člen jiné rodiny o zhotovení konkrétního předmětu, ale bez bližších instrukcí o podobě apod. Není smluvna ani odměna za práci. Po zhotovení je předmět (včetně bubnu) „oživen“ během rituálu na posvátném místě nebo rituálem u posvátné *narty*. Podobně předmět, který není vhodný k dalšímu užívání (např. jeho majitel nebo zhotovitel zemřel), je obrádně ponechán na posvátném místě (J. Vella, osobní informace, 2011).

<sup>27</sup> „Podle šamana [Chanta J. S. Sopočkina] provedený rituál [rituálního, ale běžného zabítí sobů, obdobného tomu popsanému v textu] odeslal duše sobů na jejich cestu, jinak by jejich zabítí bylo prostě vraždou“ (Pentikäinen, 1996: 171).



Obr. 4. rituální porážka/oběť sobů v zimní osadě J. Velly.

(nebo uškrcen) a je mu nožem probodnuto srdce. Během jeho posmrtných záškrubů jsou prováděny rituální otočky po směru slunce a pronášeny modlitby. Tehdy je duše soba „odesílána“ bohům, zvláště *Numovi*, kterému patří. Pohlavní orgány jsou zavěšeny za blízký strom a tam ponechány, na strom je dočasně hozen i provaz, na kterém byl sob držen, případně, kterým byl uškrcen. I tomuto aktu je přikládán náboženský význam (srov. Pentikäinen, 1996: 171). Na některých jiných *stojbišcích* rodin, jejichž členové se označovali za křesťany, byli sobi často také pouze střeleni nebo zabiti a bouráni bez jakýchkoliv ceremoniálních; nicméně stejnými lidmi byli někdy alespoň bouráni na tradičně posvátném místě za *čumem* a obrácení hlavou k jihovýchodu. J. Vella označil takový přístup k sobům za znak úpadku a neblahou předzvěst dalšího osudu tohoto konkrétního stáda.

Na tomto místě je třeba upozornit na zcela mimořádné postavení soba nejen ve smyslu ústřední osy života rodin, které se pastevectvím zabývají, ale i v náboženském smyslu. Vztah pastevece a soba, resp. stáda je složitý a jde o vztah v pravém slova smyslu (viz např. Vella, 2011). Z náboženského hlediska spočívá mimořádnost soba ve dvou doplňujících se oblastech. První je ta, že domácí sob nemá svého specifického ochranného boha, resp. „Pána“ (*chazajn*, rus.), který je vlastníkem a ochráncem divokých druhů zvířat včetně divokých sobů. Duše soba patří *Numovi*, stáda a mláďata ochraňuje např. „husí bůh“ *Ĥaptu-kahe* (viz výše), nicméně pánem ve smyslu pečujícího vlastníka je majitel stáda. Domácí sob je zvířetem na pomezí mezi světem divokých zvířat a zvířat domácích, není domestikován, ale (částečně) ochočen. Většinu času žije volně v tundře. Takto je i nejdůležitějším a bohům „nejmilejším“ obětním zvířetem, je součástí daru i péče

pastevce. Zároveň domácí sob není „darován“ pastevci božským majitelem (jako jeho divoký protějšek a další zvířata), ale „dává“ se sám (i ve smyslu obětním) a v krajním případě se dokonce může obětovat za svého majitele (Vitebsky, 2005: 275–284). Jednoduše řečeno má domácí sob svou individuální duši – duše divokých zvířat je chápána jako součást společné duše druhu, resp. jeho *chazajna*.<sup>28</sup> S náležitou úctou je nakládáno i se sobími kostmi nebo alespoň s lebkou. Ty jsou schraňovány a pak např. vhozeny do mělkého, bezrybného jezera a lebky zavěšeny na břízu dostatečně vzdálenou od osady či tábora.

### Tradiční role šamana a současný stav

Nejčastěji užívaný termín pro označení šamana (kromě tohoto samotného převzatého slova) u Lesních Něnců je *tadžebja*. Podle Salminena (2005: 69) má slovo obecně samojedský základ odvozený od slova *tadžiebtije*, tedy „vymítat“. Silný šaman může být označován jako *wedutõna tadžebja*, tedy ten, který je „schopen cestovat s pomocí duchů do jiných světů“ (tamtéž: 70). Zenko-Němčinová (2006: 244) dále konstatuje dělení šamanů na „pějící zařikávající písně, praktikující šamanismus pomocí nože“<sup>29</sup>, šamany-hadače pomocí sekery nebo pomocí lopaty<sup>30</sup>, šamany praktikující pomocí bubnu, šamany praktikující pouze s pomocí požívání mochomůrky (...)“ a obecné dělení na šamany „bílé“ a „černé“ (srov. Boukal, 2003: 72–75).

Otázka obecného užívání muchomůrky u šamanů této oblasti je problematická. Lehtisalo (1998: 129) obecně užívání muchomůrek uvádí, a to za účelem přivolání pomocných duchů (jeden pomocný duch na půl klobouku houby), avšak nespécifikuje, jaký „stupeň“ šamanů je při praktikování užíval. Podobně Mitusová (jak uvádí Mägi & Toulouze, 2002: 428) byla svědkem seance, při níž šaman pozřel sušené muchomůrky. Nicméně J. Vella (citován tamtéž; též osobní informace, 2011) popsanou scénu interpretuje jako „krizovou“, kdy je potřeba řešit naléhavý problém (příjezd neznámé Rusky do odlehlé oblasti, nemoc apod.) konzultováním duchů v případě, že není dosažitelná pomoc „opravdového“ šamana, který je schopen navodit si trans bez intoxikace. Přímé svědectví o užívání muchomůrky během šamanského rituálu obdržel od chantského šamana praktikujícího v téže geografické oblasti např. Kerezsi v roce 1992: „Řekl mi, že vždy, když jeho duše musí letět velmi daleko, sní několik mochomůrek, následkem čehož je jeho síla znásobena“ (1995: 196).

Zenko-Němčinová (2006: 243) uvádí, že u Lesních Něnců se nejvíce dochovaly šamanské tradice v oblasti jezera Numto<sup>31</sup>. Její informanti uvedli, že ve vzdálenějším okolí žije několik dosud praktikujících, starých „trochu šamanů“ (*čut-čut šamanov*), se kterými se nicméně badatelka nesetkala. Mägi a Toulouze

<sup>28</sup> Podobně i Ingold v teoretické obecné studii na téma lovu a obětování domácích druhů (1987: 243–276).

<sup>29</sup> Patrně odkazující k *wedutõna tadžebja*; jedním z atributů silných šamanů byla schopnost probodávat se nožem bez viditelných následků.

<sup>30</sup> Toto autorka uvádí s otazníkem. Domnívám se, že šlo o věštění z žíhané sobí *lopatky*, tedy kosti. Tento způsob věštění uvádí i Vitebsky (2006: 299).

<sup>31</sup> Jde o oblast na rozvodí řek Kazym, Pjakupur a dalších, tedy oblast relativně odlehlou, kam nebylo možné dopravit se obvyklým způsobem, tj. po vodě. I v současnosti vede do osady Numto jen *zimník*, tedy upěchovaná sněžná komunikace. Oblast prozatím není zasažena těžbou ropy a zemního plynu.



(2002: 421) čerpali informace o něneckém šamanismu v této oblasti od potomka jednoho z (patrně) posledních „velkých“ šamanů a konstatují, že „nelze s jistotou tvrdit, že šamani v oblasti obývané Lesními Něnci již vůbec neexistují, ale lze předpokládat, že šamanská činnost je marginální“ (tamtéž: 417). V purovské oblasti zemřel poslední obecně známý praktikující šaman v nedávné době (I. S. Cheny, J. S. Zernova, osobní informace, 2012; srov. Zenko-Němčinová, 2006: 243) a v oblasti Aganu udržuje šamanské tradice jen jedna rodina, která zároveň spravuje jedno ze zdejších posvátných míst (Zenko-Němčinová, 2006: 243).<sup>32</sup>

Podle J. Velly jsou v oblasti stále praktikující šamani, kteří jsou mezi lidmi obecně známí a konzultováni. Je možné, že jejich činnost nemá již tak spektakulární formu, a proto „uniká“ pozornosti zahraničních a ruských etnografů. Jejich účast například konstatoval na výročním obětním svátku Paní Aganu (viz výše), kde jejich role spočívala v dohledu nad správným prováděním rituálu a konzultování v případech, kdy např. oběť nebyla božstvem přijata (obětovaný sob padl na špatnou stranu apod.). Hlavním obětníkem nicméně zůstávala hlava rodu ochraňujícího toto ochranné místo. Oproti tomu Kerezsi (1995: 192) uvádí nezastupitelnou roli šamana při komunitním obětování Chantů.<sup>33</sup> Podle některých informátorů (např. I. S. Cheny) je role šamanů nezastupitelná při řadě činností a jejich malé množství či přímo neexistence v současnosti přímo brání některým rituálním úkonům. Cheny konstatuje nezastupitelnou roli šamana např. při určení, jaké zobrazení božstva je třeba zhotovit při přestěhování na nové místo, a při jeho samotném zhotovení, při zhotovování a „oživování“ bubny a komunitním obětování. Následkem současné situace tak podle této informátorky lidé nová zobrazení bohů nezhotovují a ochraňují jen zobrazení stará. Ve stejném duchu se obávají provedení obětního rituálu, i když o jeho provedení velmi stojí, ze strachu, že jej neprovedou správně, a jeho účinek tak bude nulový anebo přímo negativní. Nicméně, jak konstatuje i Boukal (2003: 75), je v současné době nutné Lesním Něncům obejít se bez šamana a tento je často nahrazován např. respektovaným starším členem rodu. Takto se sousedé obracejí i na J. Vellu; tento se o svém „šamanství“ vyjadřuje částečně sebeironicky, nicméně tvrdí, že „šamanský“ dar, tedy dar vstupovat do kontaktu s duchy a bohy a jejich pomocí odvracet, odhalovat a napravovat příčiny krizí, má prakticky každý a záleží jen na tom, budou-li tyto dispozice rozvíjeny. Podobně dle mého vlastního pozorování a informátorů např. Willersleva (2007: 119–125) je „šamanství“

<sup>32</sup> N. Ajvasedová (osobní informace, 2011) vzpomíná na šamanskou seanci, která proběhla koncem 70. let: „U nás [osada Charampur] byl šaman, stařec Kolkaljes. Kolkaljes u něj bylo přijmení. To byl šaman, já jsem viděla, jak on šamanil. Jednou v životě jsem to viděla. On pro štěstí šamanil. Pro štěstí lidí. Tam může vidět, kdo umře, kdo bude déle žít. U koho se co udá. O tom on věstil. Tehdy mu bylo určitě tak osmdesát let. Ale když začal jeho buben zpívat! Jak on začal, jak mladík skákal! A měl takovou hůlku, kterou házel k lidem. A z toho, jak dopadla, tak z toho věstil. Taky tam byla slepá žena. A její sestře třikrát ta hůlka k nohám dopadla. A ani ne za měsíc ta sestra zemřela. A ta sestra říkala té slepé, co vidí: „já cítím, jak ta hůlka k tobě padá jinak než ostatním“. A pak za měsíc jí ta sestra zemřela. A ona sama asi za rok. A jedné rodině také řekl: „Z vašeho čumu nikdo nezůstane“. A tam pak jenom jedna dcerka zůstala. A vdala se za Rusa. „Tvoje pícka vyhasne, protože mužské potomky mít nebudeš.“ ...Všichni říkali, že je to opravdu dobrý šaman. On uspěl, i když už byl člověk dvě hodiny mrtvý. To byl Kolkaljes. On byl dobrý šaman, ale všech dvanáct dětí u něj zemřelo. A lidé říkali, že on všem pomáhal, ale že za to platil energii, životy svých dětí. A jeho žena mu říkala: „ty vydáváš životy svých dětí“. A to je možná i pravda. Starý Kolkaljes...Selkup. A žena byla Něnka....Šaman, to je věštec, to není jako kněz.“

<sup>33</sup> Srov. komunitní oběť na jezeře Numto popisovanou Leetem (1997), která také proběhla bez přítomnosti obecně uznávaného šamana.

u malých relativně egalitářských komunit spíše mírou talentu a úspěšnosti jinak obecně rozšířených praktik. Posoudit „obecnost“ těchto praktik konkrétně mezi Lesními Něnci je problematické. Informátoři mluví o těchto tématech jen velmi neradi a mění téma rozhovoru – a to se týká *především* těch, kteří jsou v tématu zainteresovaní. Nemohu podat jednoznačné svědectví *neprovádění* v jistém smyslu šamanských praktik ani u rodin, se kterými jsem dlouhodobě pobýval a z nichž jedna (Ajvasedo) byla explicitně ortodoxně-křesťanská. Naopak v rodině J. Velly jsou praktiky tohoto druhu nepochybně – byť zřídka – provozovány. Ilustrativní v tomto ohledu je i výpověď ruské pracovnice muzea v Chanymej, která byla velmi překvapená tím, že její něnečtí sousedé – podle ní (zdánlivě) zcela rusifikovaní – „tloukli na buben celou noc“ po úmrtí starého člena rodiny.

### Náboženské prvky v každodenním životě

Náboženský život Lesních Něnců, Chantů a dalších etnik žijících v tradičních komunitách v tajze či tundře se neomezují pouze na zvláštně prováděné obřady, šamanské seance a podobně. U společností žijících blízko „přírodě“ platí poučka faktické nemožnosti oddělení „posvátného“ a „profánního“ v plné míře. Náboženská a zvyková pravidla s náboženskou sankcí (tj. trestem za překročení přicházejícím prostřednictvím nadpřirozeným bytostí) jsou uplatňována takřka (?) při jakékoliv činnosti, a to s takovou automaticností, že se stávají pro vnějšího pozorovatele zřejmějšími až při jejich neúmyslném překročení.<sup>34</sup> Slovo *chaewi*, nejčastěji používané v souvislosti se systémem příkazů a zákazů, se vztahuje také k jejich porušení a je překládáno jako „hřích“ (Salminen, 2005). Bývá také užíváno sousloví „zákon tundry“. Zákon tundry podle Stammlera (2005: 84) „vede implicitně lidi v jejich vztazích s přirozeným a nadpřirozeným, chrání je v jejich všedním životě a představuje orientační rámec pro sociální role“. Některé zákazy a příkazy související např. s rituální čistotou, mají spíše charakter „tabu“ a týkají se především žen (viz např. Liarskaja, 2005). „Teoretické“ či „teologické“ pozadí jednotlivých příkazů a zákazů nejsou dotazovaní Něnci schopni nebo ochotni vysvětlit stejně tak jako konkrétní charakter a mechanismus následného trestu. Důvodem může být fakt, konstatovaný i Stammlerem (2005: 83–91), že tento „systém“ má natolik implicitní, zvykový a žitý charakter, že otázky po jeho „vysvětlení“ se mohou zdát Něncům nesmyslné. Podle S. Dudecka (osobní informace, 2012) jsou lidé praktikující tradiční náboženství schopni do jisté míry „teologického“ vysvětlení, tedy vysvětlení souvislostí mezi daným řádem, jeho porušením a následnou sankcí, resp. možnostmi, jak tuto sankci odvrátit. Bez (alespoň implicitní) znalosti tohoto „teologického“ pozadí jde, podle jmenovaného badatele, o více méně nesouvislé pověry (nicméně dodržované).<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Příslušníci sibiřských národů jsou si vědomi toho, kdy tato pravidla porušují. Vědecký pracovník ústavu Maxe Plancka v Halle K. Istomin, původem příslušník národa Komi, oponoval mému názoru, že původní systém věr reguluje ekologické chování např. Něnců tím, že „jeho“ Komi „podvádějí své bohy velmi často“. Domnívám se, že „podvádění“ je možné pouze tehdy, kdy „podvádějící“ zná příslušné normy (zde náboženské) a je si vědom jejich porušování.

<sup>35</sup> „*Jedním slovem – u nás teď už žádné obyčejé nejsou, protože jsme pokřtěni. To bylo dříve. / Ale obyčejé, to přece není náboženství? / Ale je, samozřejmě! No ale my jsme nedávno pokřtěni. Takže obyčejé já znám. Dříve jaké u nás byly obyčejé?...Přes osu čumu, za píkou se nesmí projít...to je hřích. / Co to je*

Zcela arbitrárně lze uvést následující příklady, které uvádí již Lehtisalo (1998: 94): V lese se zvláště večer nesmí křičet, aby na sebe člověk nepřivolal nemoc; usínat se musí na boku, protože na zádech leží mrtvolky; *malica* (mužský svrchní oděv) se nesmí klást podolkem ke stěně *čumu*, protože tak jsou pokládáni mrtví; jestli žena šlápne na mužský oděv, muž se neodvážá ho dále nosit; „Samojed“ se bojí vichru, protože se v něm pohybuje smrt. J. Vella (2011) dále uvádí zákaz obcházení staršího člověka zezadu; zákaz sekání sekerou do země (používalo se k zaklínání); nutnost stavění saní a lodi „nosem“ k jihovýchodu (obráceně se staví dotyčné předměty po smrti svého majitele nebo přímo na pohřebištích); zákaz lézt v noci do *labazu*, natož v něm spát; zákaz obcházet *čum* nebo *dům*, a to zejména proti směru pohybu slunce (v současné době platí např. i pro vrtulník kružící nad osadou); zákaz udusávání ohně, protože je chápáno jako živý atd. Tyto zdánlivě nesouvislé, „aforistické“ zákazy a příkazy reflektují, podle mého názoru, existenci vzájemné provázanosti subjektů oduševnělého světa. Tento systém je ale ve své složitosti nepoznateľný a je snadno porušen i nevědomě, přesto s možnými až tragickými následky. Něnci se proto až obsedantně snaží vyvarovat jakýchkoliv činů, které by tento systém mohly nějak narušit, resp. které by mohly být v rámci systému nadpřirozenými činiteli „špatně interpretovány“ (např. ležící na zádech chápán *Numem* jako mrtvý).

O poznání souvislejší a pro vnějšího pozorovatele pochopitelnější je systém zákazů a příkazů a norem týkajících se lovené zvěře, zvěře obecně, loveckého a pasteveckého náciní a podobně. Jak již bylo popsáno výše, každý druh (teoreticky, prakticky druhy hospodářsky nejdůležitější) zvěře má svého nadpřirozeného *chazajna*, pána, jehož je částečnou inkarnací, je součástí jeho nadindividuální duše. Dále jsou lovená zvířata včetně ryb pod ochranou hlavních božstev daného území, řeky nebo obecně tajgy (viz výše). Eticky ulovené zvíře je tak chápáno jako dar těchto nadpřirozených činitelů. Lovená zvířata jsou pokládána za inteligentní, intencionální a mající schopnost nadpřirozeně rozumět lidské řeči, a to i na dálku (zejména medvěd). Lovci je proto nenazývají jejich jmény, ale opisy. Boukal (2003: 76) uvádí např. označení „věc s dlouhýma nohama“ pro losa, „běhající po dřevě“ pro veverka a mně známí Něnci hovořili o medvědovi jako o „černolícím“ nebo prostě jako o „zvířeti“. Lov je pak často nepřimo označován jako „jít na návštěvu“ (Boukal, 2003: 76) nebo jako „jít obhlédnout zemi“ (Vitebsky, 2006: 269), stahování zvěře jako „sundávání“ kabátu (Willerslev, 2007: 130) apod.

Obecné účtě se těší medvěd, u Chantů a Mansů je dosud, alespoň ve fragmentech, zachováno i známé několikadenní drama s náboženskými prvky „medvědí svátek“ (*medvěžije igrišče*) (viz např. Boukal, 2003: 85–101; Meri, 1989), během něhož je ulovený medvěd „přeměněn“ na domácí ochranné božstvo. „Nadpřirozenou“ nebezpečnost ulovení medvěda uvádí i Willerslev (2007: 130–131) a popisuje celou řadu rituálních úkonů, které mají odvrátit hněv *chazajna* medvěďů od lovce.

Podle mých informátorů se medvěd obecně cíleně neloví, a to i tehdy, „vezme-li“, hlavně z jara, i několik kusů ze stáda. Podle J. Velly by měl pastevec sobů

---

„hřích“?! *Hřích...no to je...chaewi...nesmí se“*. *Velký hřích – chaewi. To jsme říkali i malým dětem, že tudy se nesmí procházet. To říkaly naše bábušky: „přes šin se nechodí, počuráš se“. To říkaly malým dětem. No, proč se to nesmí, to já nevím. Jak to vysvětlit...jednou chaewi, tak prostě chaewi. I proto je to hřích, že za čumem, dřívě u našich předků, no, ne u mojih předků, ale prostě u lidí, venku stávala narta, posvátná narta.“*

(N. Ajvasedová, osobní informace, 2011)

s medvědem „uzavřít smlouvu“ o tom, že mu medvěd nebude překážet, zabíjet soby v míře větší než nutné, nebude se přibližovat k osadě a za to pastevec nebude slídit za ním ani za jeho mláďaty.<sup>36</sup> Výše zmíněné používání opisů je u medvěda znásobeno tím, že se hovoří o „černolícím“ místní lidé vysloveně vyhýbají, aby ho nepřivolali. V tomto duchu byla zcela vážně interpretována souvislost mezi mými dotazy na medvěda a jeho brzy navazující „návštěvou“ v osadě, událostí velmi neobvyklou, jejímž přímým svědkem jsem byl navíc pouze já.

Další mimořádnou kategorií libovolného druhu zvířat (kromě zvířat „totemových“, viz výše) jsou zvířata *ubohá*, nebo zvířecí „šamani“. *Ubohými*, chápáno jako „blízkými k bohu“, jsou zvířata různých „zrůdných“ forem, například ryba se dvěma hlavami, sob se třemi rohy a podobně. Taková zvířata jsou, v závislosti na způsobu lovu nebo druhu zvířete, uchovávána v posvátných saních anebo prostě ponechána svému osudu v rámci stáda. Zvířecími „šamany“ jsou pak mimořádně velcí nebo zbarvení jedinci daného druhu. I zde se snaží jejich lovu Něnci vyvarovat.

Úcta a „etiketa“ je loveným zvířatům prokazována obecně, neboť na ní závisí úspěch lovu. Lovce se před lovem ani po něm nesmí holedbat, v případě neúspěchu obviňovat zvěř, o úlovek se musí podělit s ostatními členy komunity. Zdůrazňována je etika samotného lovu, jejímž účelem je především omezit ztráty na zraněné, ale nedohledané zvěři.<sup>37</sup> Brandišauskas (2009: 123) uvádí, jak je z hlediska etiky lovu chápán pojem „pytláctví“ u zabajkalského národa Oročenu. O pytláctví jde tehdy, kdy je např. postřelená zvěř nedohledávána, kdy jsou střeleny druhy v době páření a vyvádění mláďat, kdy nejsou pravidelně a často kontrolovány pasti, kdy je loveno pro peníze nebo pro zábavu. Pytláctvím je ale především to, kdy lovec bere více, než spotřebuje on a jeho rodina. Všechny druhy podobného počínání vedou k hněvu *chazajna* daného druhu zvěře nebo tundry obecně, ztrátě loveckého štěstí a nepředvídatelným nehodám, které mohou postihnout i další členy komunity.<sup>38, 39</sup> Jak konstatuje Stammer (2005: 88–89), je prakticky nemožné oddělovat nábožensky motivovaná pravidla lovu a dalšího počínání vůči okolnímu životnímu prostředí od pravidel „racionálně“ ekologických. Z pohledu příslušníka západní kultury se taková pravidla někdy překrývají a někdy jsou z tohoto pohledu protichůdná, nicméně naprosto v souladu s místní tradicí: Willerslev (2007: 48–49)

<sup>36</sup> Tato tvrzení se zdají být do jisté míry v kontrastu s pozorovanými fakty. Domnívám se, že někteří z mých informátorů vyhledávali brlohy i na zakázku pro ruské či jiné lovce. I J. Vella střílel po mém odjezdu medvěda s tím, že ho ale speciálně nevyhledával, ale že pokud mu zkříží cestu, ulovít jej smí. Jediná „rituální“ činnost, se kterou jsem se osobně setkal, byla ta, že před konzumací medvěda byl přítomným stolovníkům trochu načerněn uhlím nos, aby je další inkarnace medvěda v budoucnu nepoznala.

<sup>37</sup> Přesto jsem byl často svědkem střílení na příliš vzdálenou zvěř či užívání naprosto nepatřičných ráží např. v případech, kdy byl los několikrát postřelen z malorážky a teprve po několika hodinách pronásledování dostřelen karabinou přivezenou z tábora.

<sup>38</sup> Např. z lovecké komunity převážně Jukagirů byl cestou naprosto ignorace vystrnaděn ruský lovec, který předtím ve vesnici zastřelil březí fenu (Willerslev, 2007: 154).

<sup>39</sup> Dále jsem se setkal například s těmito jinými omezeními lovu: Ze stáda byl střílen jen jeden los. Velké množství tetřevů vyskytujících se u letní osady Ajvasedů nebylo stříleno, ačkoliv je jinak tento úlovek velmi žádaný; tyto jedinci byli označováni jako „sousedí“. Při lovu zimujících ryb bylo vždy loveno jen jednou za sezónu na stejném místě; obecné dodržování tradičních sezón lovu jednotlivých druhů zvířat (ty se lišily, ač ne podstatně, od sezón oficiálních).

uvádí střílení mimořádně velkého množství losů, z nichž byly vyřezávány jen nejlepší kusy masa, za zvláštní příležitosti u jinak uvážlivých lovců. Podle nich by bylo „hříchem“ si nevzít to, co jim *chazajn* daroval. S podobným přístupem jsem se setkal během rybolovu při pouštění vysloveně malých štik. Podle vážně míněných komentářů jsem tím urážel *chazajna* a způsobil překvapivý neúspěch během několika následujících rybářských výprav.

Míra úlovku s sebou nese i silné existenciální konotace. Příslušníci sibiřských autochtonních komunit zabývajících se ve větší míře lovem sdílejí přesvědčení, že každému lovcovi přísluší jistý životní podíl úlovku a po jeho vyčerpání lovec zemře. Také mimořádný jednorázový úspěch při lovu je obecně interpretován jako předzvěst neštěstí. J. Vella se v době Sovětského svazu živil jako státní lovec. Po několika krátce se po sobě opakujících špatných „znameních“ (blesk uhodil do stromu, pod kterým spal, vyhoření domu, nemoc v rodině) usoudil, že se blíží své míře, a aktivního lovu zanechal. Přestože žije „v lese“, věnuje se především pastevectví, a přestože loví zvěř, která „přijde do cesty“<sup>40</sup>, na cílený lov se nevydává. Ve stejném duchu hovoří i Brandišauskas (2009: 121), Vitebsky (2006: 296) a Willerslev (2007: 47–49).

Lovecké vybavení (dnes zvláště pušky a případně i pasti) a základní pastevecké potřeby (např. laso spletané z řemínků sobí kůže – *arkan*) je potřeba udržovat rituálně čisté. Zákazy se týkají zejména žen a ani ve velmi „sekularizovaných“ rodinách by žena nepřekročila nebo nepodlezla *arkan* nebo manipulovala s mužovou puškou (samozřejmě kromě nutné potřeby).<sup>41</sup> Podle Boukala (2003: 75) se rituálně znečištěná zbraň očišťovala okuřováním.

### **Ideální rozdělení současné něnecké populace vzhledem k teoretické znalosti tradičního náboženského systému a výkonu rituální praxe**

Současnou něneckou populaci lze z výše uvedené perspektivy ideálně rozdělit do tří skupin:

1) První ideální skupinou jsou Něnci od dvaceti do zhruba čtyřiceti let věku, narození párům dnešních zhruba šedesátníků, tedy první poválečné generaci.<sup>42,43</sup> Dle výpovědí respondentů je tato skupina nejméně nábožensky aktivní, ať již v tradičním nebo pravoslavném smyslu. Zájem o informace pamětníků je minimální a dokonce většina z těchto respondentů nikdy nenavštívila rodová posvátná místa ani neparticipovala na tradičních náboženských rituálech. Případná participace zástupců této skupiny na tradičních náboženských rituálech je rozpačitá a vždy motivovaná účastí starších členů rodiny. Např. ze dvou mladíků okolo dvaceti let participujících na rituálu obětování sobů v osadě J. Velly jeden částečně napodoboval

<sup>40</sup> Bylo naprosto běžné, že jsme „lovili“ sněžné kury a tetřevy prostě z dodávky během cesty za soby.

<sup>41</sup> Pravidla týkající se zbraní byla aplikována i na mé rybářské vybavení, kdy J. Vella vynadal své dospělé deři, která přes můj prut „přelézala“ v dodávce.

<sup>42</sup> Běžným věkem něneckých matek je 16–40 let, kolem 50% rodin ve středním věku má tři a více dětí (Volžanina, 2007).

<sup>43</sup> Jde tedy o dvě generace narozené rodičům, kteří již nepamatovali kulturně relativně intaktní předválečný stav a kteří většinou necítili zvláštní potřebu čerpat (zvláště náboženské) tradice od svých rodičů a tyto předávat svým potomkům.



aktivity starších, zatímco druhý ostentativně postával opodál a rituálu samotného se neúčastnil.

Ačkoliv někteří mají informace o tradičním náboženství a mají jistou znalost orální tradice, lze oprávněně pochybovat o tom, že je předají i svým potomkům. Toto se ovšem netýká tradic implicitních, tedy zvyků, které jsou většinou dodržovány, ačkoliv jejich původ je zástupcům této skupiny neznámý a osvojili si je nápodobou. Jde např. o typy „hříčků“ uvedené výše. Oproti tomu praktické tradiční dovednosti a znalosti spjaté s životem pastevce sobů a lovce v lesotundře jsou zástupci této věkové skupiny vstřebávány – pokud mohu soudit – takřka dokonale, snad s výjimkou ovládnání sobího spřežení v běžném užití, protože jeho roli téměř plně převzal skútr, a některých řemeslných činností, které téměř ztratily smysl.

Přes nezáměrnou verbální a náboženskou stránku tradic je při delším kontaktu s těmito lidmi patrný přetrvávající intimní vztah k jejich životnímu prostředí, který ovšem nemusí být v některých ohledech ani zdaleka „ekologický“ v západním slova smyslu.<sup>44</sup> Jde o implicitní povědomí o složitých zpětnovazebných dějích probíhajících v životním prostředí, které je založeno na přímé dlouhodobé zkušenosti a interakci s tímto prostředím.<sup>45</sup>

V praktické rovině se tento vztah k životnímu prostředí projevuje citlivým hospodařením a nezpůsobováním zbytečných škod a rušivých vlivů. Například z malých skupin losů je vždy zastřelen jen jeden, medvěd není loven, pokud přímo neohrožuje lidi (a to i tehdy, kdy uloví několik kusů ze sobího stáda – je konstatováno, že jde o jeho přirozenost), rybolovná místa jsou lovena jen jednou ročně a ryby jsou zpracovány do poslední a nejmenší.

Obecně lze konstatovat, že u této, v současnosti ekonomicky neaktivnější, skupiny Něnců přetrvaly ty části zvyklostí a světonázoru (spíše nežli náboženství), které přímo souvisejí s denními aktivitami života v severní tajze a tundře. Tyto dosud zachované (a neustále obnovované) části původní kultury jsou značně ochuzené, nicméně se domnívám, že jde o části základové, v nichž se setkává kultura v širším slova smyslu formou tradičního způsobu života se specifickým životním prostředím. Z tohoto základu něnecká kultura stovky let rostla a bez tohoto aktivního vztahu k životnímu prostředí by degradovala do folkloru i přes případné zachování svých formálních forem, včetně náboženských.

2) Druhou ideální skupinou jsou Něnci narození po druhé světové válce, vychovávaní již v plně etablovaném komunistickém režimu<sup>46</sup>. Rodiče této generace disponovali plnou znalostí tradiční kultury včetně orální a rituální složky

<sup>44</sup> Znalec kultury finských Saamů označil tyto za „nejméně ekologické lidi, jaké zná“ (Nuccio Mazzullo, osobní sdělení). Kontrast mezi Fíny a Saamy k takovému konstatování může svadět; já bych jej nepoužil pro Něnce v kontrastu s (v oblasti majoritními) Rusy, nicméně turisticko-ochranářský pohled na „přírodu“, vlastní městskému člověku, je obyvatelům tundry a tajgy cizí.

<sup>45</sup> „V tomto kraji jsem se narodil a vyrostl. Tato země je podle mě svatá. Přírodu vnímám jako sebe sama. Tak jak člověk zná sebe sama, tak já znám tento kraj. Každý strom, každou větvičku. Když jsme v lese, tak neomocníme. Ale jakmile přijedeme do města, hned kašleme, máme teplotu a podobně. Hned jak se vrátíme sem, tak jsme opět zdraví. To je podle mého názoru jako „svátost“. Tak, jak věřím v Boha, tak země je pro mě to samé. Je to moje součást, tak jako já jsem jejich součástí. Třeba když prší, tak já to vnímám jako slzy Boha. Očišťuje mě. Zemi, po které chodím, taky stvořil Bůh...země, vzduch, nebe, celá příroda je svatá.“ (Dimitrij Ajvaseda, 24 let)

<sup>46</sup> Je potřeba mít na paměti, že proces sovětizace pronikal do odlehlých oblastí relativně pomalu, a to až v době kolem druhé světové války.

náboženství. Na druhou stranu byli také přímými svědky perzekuce šamanů anebo lidí za šamany označované. Režim například nelenil fyzicky zlikvidovat „kulaka a šamana“, děda mého informátora Viktora Pjaka (60 let), tehdy osmdesátiletého starce. Na jedné straně tedy některé informace k této generaci prosakovaly, zástupci této generace byli i svědky některých náboženských praktik, na druhé straně jejich rodiče nespatořovali jako rozumné je do tradičního světonázoru příliš socializovat a tito tehdy mladí lidé o tyto informace ani příliš nestáli pro jejich zdánlivou nepraktičnost a částečně i pro tehdejší nadšení pro komunistickou myšlenku. Domnívám se, že naprostá většina Něnců této generace neparticipuje na dosud přetrvávších (anebo nově obnovených) rituálních praktikách a jejich teoretická znalost rituální praxe a tradičních náboženských zvyklostí je fragmentární.<sup>47,48,49</sup>

Pokud se příslušníci této generace rozhodnou k obětování na posvátném místě či chtějí-li obnovit či nově zhotovit zobrazení domácích bohů, obracejí se zpravidla na několik málo vrstevníků (či dosud žijící starce), o nichž je obecně známo, že alespoň rámcově rituální praxi ovládají. Tito obvykle sami úkon provedou a vlastní obětník jen asistuje.

3) Třetí skupinu představují nábožensky aktivní lidoví znalci tradiční kultury.<sup>50</sup> Tito lidé jsou v komunitě obecně známí a – přestože jsou někdy považováni

<sup>47</sup> „(...) U mého otce byla posvátná narta. Tam oni přechovávali medvědí kůže, někteří i idoly. No já jsem takové nikdy neviděla. Můj otec takové neměl. Děd také ne. On měl jen...truhlička taková...u něho ležela v nartě. Něnecky chaechtóna. U něho v nartě taková ležela. Oni říkávali, rusky, „tahle truhlička nám štěstí přinese“. A proto ji chránili. /Ta truhlička byla za čumem?/ Ano, na nartě... A odkud tuhle truhličku děd přivezl, to já nevím. A u ostatních lidí byly i idoly... a idoly u nich byly, bábušky. A ta bábuška byla schraňována tam, v tomhle místě /vlevo od vchodu/, v tomhle koutě. Dankata se jí říká. Pomáhá při porodu, nebo při nemoci. Takovou jsem u svého otce viděla. Potom nevím, co se s ní stalo. Když jsem vyrostla, tak už nevím, co se s ní stalo. /A to bylo ze dřeva?/ Ano, ze dřeva, tam byla i taková očička a pusa. A kolik u nich bylo oblečení! I kysy u nich byly. No, když jsem vyrostla, tak mě to už nezajímalo. Takže nevím, kde teď je. Možná, že je u snachy. A za čum ani venku dříve ženy nechodily. To byl hřích. Protože tam byl kahan kan. Jen muži mohou. Ale dnes už je to jedno. I sobi se zabíjeli upravo za čumem, aby v jejich krvi nechodily ženy. Na tomto místě se sob zabíjel i tehdy, když někdo onemocněl. Pro Numa. Oni říkali: „My tobě místo našeho...“, prostě v oběť je přinášeli. A potom hlavu a kosti, když všechno snědí, seberou a odnesou je daleko od čumu. /A kam? Prostě do lesa?/ No, prostě do lesa a tam...na strom, na břízu přiváží. Tam kde lidí nechodí. A když zabijíš soba, on by měl být hlavou k východu a ne na západ. A jestli je to na západ, tak to je mrtvému člověku...soba mu zabíjejí. / Mrtvému člověku zabíjejí soba?/ Ano, mrtvému člověku. /Jako oběť?/ Ano. /A takového soba pak sníte?/ Dříve, když člověka pohřbili, soba zabili. Tři, nebo dva...i jednoho, jestli jich měli málo. A to jejich hlavy koukaly na západ. Aby /zemřeli/ nikoho neobtěžovali. Aby nic nebrali. V poslední době, když jsme přešli na 20. století, i 21. století, tak už se jen na hrobě zabíjí sob. Hlavou na východ. A maso, to si už berou. Něco snědí a něco prodají. Ale někteří by si ho nevzali. Dříve, když takto ty soby zabíjeli, tak jim strčili do zadku ostrou větev, aby je nikdo nebral. Ale dnes už se to nedělá. Dnes už je lidem líto jen tak soba nechat na hrobě...“ (Nađa Ajvasedová, 60 let)

<sup>48</sup> Srov. informátorem komentovanou rituální nekompetenci mladší generace v stati A. Leeta (1997).

<sup>49</sup> Tento stav věcí, týkající se především složitějších rituálů, platí patrně i pro rituálně tradičně aktivnější Aganské Chanty. Když estonský dokumentarista (a pozdější první demokratický prezident Estonska) Lenaart Meri natáčel na počátku osmdesátých let dokument o „medvědíh hrách“ (medvěžije igrišče), několik dní trvajícím rituálu transformace uloveného medvěda v domácí ochranné božstvo, čelil po několikaletém přerušení práce (a smrti posledních znalců tohoto rituálu) problému, jak dokument dotočit. Mladší generace již nebyla schopná rituál provést v jeho úplnosti a Meri se musel spokojit se zachycením fingovaných přípravných prací k rituálu, na kterých se před tím příslušníci mladší generace podíleli. (Juri Vella, osobní informace – Vella se osobně podílel na prvním natáčení).

<sup>50</sup> Je potřeba odlišit od etnických Něnců, znalců-profesionálních intelektuálů, pracovníků kulturních a vědeckých institucí.

za podivíny – uznávání. Přes jejich malé množství představují jakési opěrné body něnecké duchovní kultury, kterou nejen shromažďují, ale i přímo praktikují a jsou potenciálními rádcí a pomocníky soukmenovců, kteří se chtějí navrátit ke svému starému náboženství nebo získat znalost orálních tradic<sup>51</sup>. Pokud je mi známo, patří k nejvýraznějším osobám tohoto druhu numtovský Něnec známý jako Tatva (Mägi & Toulouze, 2002; Spodina, 2001), zde hojně citovaný Jurij Vella či nejstarší syn nedávno zemřelého šamana z okolí vesnice Charampur.

V závěrečném oddílu této stati (navazujícím na následující část teoretickou) nastiňuji procesy, které k současnému stavu úrovně náboženské (ne)gramotnosti a (ne)kompetence patrně vedly a které nadále rostoucí měrou ohrožují samotnou hmotnou základnu kultur Lesních Něnců a dalších malých etnik Sibíře.

### **Nástin antropologické explanace popsanych fenoménů**

V následujícím textu vycházím z těchto předpokladů:

Každodenní činnost příslušníků autochtonních etnik Sibíře stále žijících tradičním způsobem v daném ekologickém prostředí je ovlivňována a regulována obvykle implicitním kódem zvyků a norem. Sankce za porušení těchto norem přicházejí ze strany nadpřirozených činitelů.

Implicitní a explicitní forma náboženského myšlení a praxe je založena na polovědomé reflexi kybernetického charakteru životního prostředí a sociálního sdílení těchto reflexí. Kybernetický charakter životního prostředí znamená, že je tento systém nadán hierarchicky uspořádanými seberegulačními cykly.

Tato implicitní, na sociální úrovni explicitní, znalost kybernetického charakteru životního prostředí je získána praxí, vytvořenou a zdokonalovanou pozorností k prostředí jako celku a k jeho dílčím složkám během každodenní praxe v něm.

Na sociálně sdílené úrovni je tato intuitivní znalost modelově kódována metaforickým, náboženským způsobem.

Tyto předpoklady jsou inspirovány především pracemi G. Batesona. Bateson chápe nadpřirozené bytosti, které mají „kybernetické a cirkulární“ charakteristiky, jako vytvořené modely začleněné do větších kybernetických systémů (kultur) za účelem korekce ne-kybernetického, jednostranně účelového směřování těchto systémů, které vedou nutně k nevratným změnám v systému nadřazeném, tedy životním prostředí (Charlton, 2008: 173). Bateson chápal živou přírodu jako nekonečnou soustavu hierarchicky organizovaných kybernetických systémů, nadaných cykly složitých zpětných vazeb. Tyto systémy a procesy odehrávající se v nich a mezi nimi chápal jako nadané vlastnostmi analogickými vlastnostem myslí, ovšem v širším smyslu tohoto slova: Mysl je něco, co dokáže přijmout informaci a co může prostřednictvím seberegulace a sebe-opravy zajistit cirkulární fungování vnitřní příčinnosti, a tak uchovat své vnitřní struktury a funkce navzdory „rušivým“ vlivům okolního prostředí (přesná definice viz Bateson, 2006 [1976]: 83). Jde v podstatě o definici systému nadaného adaptačními schopnostmi, který je pravděpodobně více či méně nezávislým podsystémem většího systému (jde o míru a hustotu vzájemně předávaných informací).

<sup>51</sup> V tomto jsou podstatně aktivnější zahraniční badatelé.

Z této Batesonovy definice myslí vyplývá, že lidské individuum, vědomím nadaná lidská bytost, je nutně součástí mnoha nadřazených systémů a současně více méně autonomní entitou systémů podřazených, přírodních i sociálních, které spolu komunikují na různých úrovních a v různých formách. Lze předpokládat, že je pro jedince i společnost takřka nemožné, aby se na vědomé, racionální úrovni přizpůsobili systémům nadřazeným (ekosystém) a zachovávali funkční systémy vnitřní. Tak, jak existuje určitá forma „automatiky“ seberegulace vnitřního prostředí člověka (komplexu systémů), tak patrně existuje také určitá forma „automatiky“ přizpůsobování se (adaptování se) prostředí vnějšímu, ať již sociálnímu, nebo přírodnímu. V tomto druhém případě ale vstupuje do systému i cílená činnost člověka, „svobodná vůle“ pracující za nějakým konkrétním účelem, která je ve svém principu lineární a která tak ideálně-cirkulární charakter systému „prostředí + člověk“ narušuje.

Podle Batesona (1987: 36–49) existují dva základní postoje k nadřazenému systému, zde životnímu prostředí. Prvním je „pozitivní zpětná vazba“, která neustále posiluje určitou hodnotu uvnitř systému až do jeho zhroucení (např. likvidace trhem žádaného druhu lovné zvěře s dalšími nepředvídatelnými následky v ekosystému). Druhým je „negativní zpětná vazba“, v rámci které je informace obdržena z libovolné části systému využita k redefinici důležitosti hodnot v jiných částech systému za účelem udržení celého systému v chodu (např. omezení lovu očividně ubývajících druhů zvěře i přes fakt dočasného zchudnutí). V tomto duchu, domnívám se, pracuje náboženský systém původních obyvatel Sibíře se svým konzervatismem až s paranoidní opatrností před narušením systému (např. systém „hříchů“), snahou o rituální reciprocitu s domácími a lovenými druhy zvěře, resp. jejich *chazajny*, a podobně. Jejich vnitřního vědomí komplexnosti a principiální neuchopitelnosti v životním prostředí probíhajících dějů a vazeb, jichž jsou součástí, je patrně dosaženo prostřednictvím jejich citlivosti k tomuto prostředí a skrze jejich každodenní aktivity v něm (pro analýzu způsobu percepce prostředí viz Ingold, 2000). Tato z větší části implicitní znalost charakteru životního prostředí, resp. informačních toků a vazeb v něm, která upravuje způsob, jakým v něm jedinec jedná, může být na úrovni řeči uchopitelná jen obtížně; a také verbální instrukce jsou u Lesních Něnců, stejně tak jako u ostatních způsobem života příbuzných etnik, velmi vzácné jak v případě běžných činností, tak v oblasti náboženské. Naprosto převládá instruktáž příkladem a nejvíce se cení znalost a dovednost získaná individuálně. Pokud je možné tuto, ve větší míře implicitní a praktickou, znalost charakteru životního prostředí uchopit verbálně či kulturně<sup>52</sup> (ve smyslu např. rituálu, tedy do jisté míry sociálně standardizovaného performačního a verbálně-performačního<sup>53</sup> útvaru složeného z „více či méně invariantních sekvencí formálních aktů a výroků“<sup>54</sup>), tak patrně jen ve formě *principiálně nejednoznačné* metafory a symbolu.

<sup>52</sup> Děkuji recenzentce M. Ondrašínové za upozornění, že již samotný *způsob* předávání znalostí a dovedností je *kulturním* fenoménem.

<sup>53</sup> Ve smyslu užití řečových aktů *měnicích* danou realitou.

<sup>54</sup> Rappaport, 1999: 24.

Takto můžeme náboženským rituálům rozumět jako symbolickým svědectvím o neustálou snahu o vnitřní (jedinec) a kulturní (společnost) „kalibraci“<sup>55</sup> na dané prostředí, resp. na zákonitosti daného prostředí, tak jak jsou tyto postulovány na základě všední pozorné praxe v něm. Rituál takto slouží jako mapa, „která není teritoriem“, tedy jako ideální model světa, v něm probíhající dějů a místa člověka v tomto procesu (srov. Rappaport, 1999: zejm. 406–437). Paradoxním dokladem kulturně-adaptačního charakteru náboženských tradic autochtonních obyvatel Sibíře, Lesní Něnce nevyjímaje, je jejich nepřenositelnost do jiného kulturního a ekonomického prostředí, ve kterém, pro svou provázanost s daným způsobem života v konkrétním životním prostředí, prostě nedávají smysl.

### **Kulturní a jazyková asimilace, práva na rodová území a sociálně-ekologické dopady těžby ropy a zemního plynu**

Přes nesporný kulturní vliv sousedních větších etnik (Tundrových Něnců na severu, Chantů na jihu a západě, Selkupů na východě) byly jazyk a kultura Lesních Něnců patrně po mnoho století specifickými. Vědeckou komunitou byli Lesní Něnci jako autonomní etnikum rozpoznáni relativně pozdě, v polovině 19. století a na začátku století 20., a to lingvisty (Castrén, 1960; Lehtisalo, 1924; Verbov, 1973).

Skutečná kulturní a jazyková marginalizace a částečná asimilace Lesních Něnců začala zhruba ve třicátých letech 20. století díky zavedení povinné internátní školní docházky, odvodům do armády počínaje druhou světovou válkou a postupným „sovětizačním“ snahám. Do té doby byly kontakty s administrativou a obchodníky carského Ruska jen velmi sporadické, a to pro odlehlost a charakter krajiny, kterou Něnci obývají – až do šedesátých let 20. století nebyla oblast centrální vládou Ruska (ať již carskou, nebo sovětskou) považována za ekonomicky zajímavou (kromě lovu kožešinové a některé konzumní zvěře a kromě hospodářského vytěžování sobů pro potřeby fronty během druhé světové války). Třídní boj, sovětizace a následně industrializace se ale oblasti pochopitelně nevyhnuli. Zvláště ve válečných letech probíhaly v oblasti masové odvody a významně zesílily kolektivizační snahy, které úzce souvisely i s fyzickou likvidací majitelů velkých stád, kteří byli také často pokládáni za „velké“ šamany. Ačkoliv proběhlo několik absurdních pokusů o zavedení zemědělství a chovu krav a prasat do této oblasti, bylo nakonec přistoupeno k zakládání kolektivních farem, které se zabývaly tradičními způsoby obživy, tedy pastevectvím sobů, rybolovem a lovem kožešinové i konzumní zvěře (k bizarním aktivitám rudých komisařů v oblasti viz např. Vella, 2011). Tradiční způsob života tak mohl být relativně dobře zachován – alespoň v rovině subsistenčních aktivit.

V rovině zachování jazyka a náboženských aktivit a představ byla situace obtížnější. Komunistická osvěta byla přizpůsobována místním podmínkám ustanovováním „rudých čumů“, komsomolských organizací a domů kultury. Tyto organizace zajišťovaly jak komunistickou indoktrinaci, tak ale i folklorní

<sup>55</sup> Viz Bateson, 2006: 169–176. Zde konkrétně chápou pojem „kalibrace“ jako snahu směřující k nalezení a zachování homeostázi – blízkého stavu systému životní prostředí – společnost – jedinec.



aktivita a byly, zejména mezi mládeží, poměrně úspěšné.<sup>56</sup> Minimálně v Chanty-Mansijském AO znamenala tato mladá generace přerušeni v užívání něneckého jazyka jako jazyka běžného hovoru a jazyka mateřského (Toulouze, 2003) a v této oblasti s centrem v městysu Varjegan prakticky není v současnosti mezi mládeží kompetentních mluvčích.<sup>57</sup> V oblastech povodí Puru je něnecktina stále běžně užívaným jazykem, ačkoliv se lze domnívat, že díky mizení poetických žánrů a kombinování něneckého jazyka s ruskými frázemi dochází k jisté degradaci jeho úrovně (srov. Toulouze, 2003).

Současná perspektiva zachování tradičního způsobu života a jazykové kompetence v blízké budoucnosti se silně liší podle oblastí. V oblasti řeky Pur je následující: Každé dítě, resp. mladý člověk, tráví osm měsíců z roku po dobu jedenácti let v internátní škole, obvykle ve městě Tarko-Sale. Ani zde není kontakt s rodnou kulturou a jazykem zcela přerušeno, protože v internátu bydlí obvykle sourozenci společně a škola zajišťuje výuku kulturních tradic, byť na úrovni folklorní. Důležitou součástí internátního života je i navštěvování kroužků (hrazeno státem) tradičních řemesel, které jsou na vysoké úrovni a vedené skutečnými mistry. Určitý problém z hlediska kulturního purismu představuje fakt misijního<sup>58</sup> působení vychovatelek (být Něnek) ve prospěch Ruské pravoslavné církve. Osvojení tradičních dovedností nutných pro život v (leso)tundře zajišťuje čtyřměsíční prázdninový pobyt dětí s rodiči a prarodiči v táborech a osadách. I přesto, že není výjimkou ani dosažení vyššího vzdělání, volí překvapivá většina mladých Něnců život v „lese“.<sup>59</sup>

Přes zachování tradičního způsobu života pastevců sobů a rybářů a přes relativně vysoký stupeň zachování materiální kultury (Cheno, 2005) je nutné konstatovat vnitřní erozi<sup>60</sup> kultury duchovní, která je způsobena dlouhodobým pobytem mladých lidí v internátních školách, popř. v armádě. Obrovský negativní vliv na předávání orální tradice a také na tvorbu představ o okolním světě má všeobecná přítomnost videí, resp. DVD přehrávačů, umožňující nemírnou konzumaci (obvykle) podřadných produktů globalizované populární kultury. Zvláštní oblibě se těší nekonečné latinskoamerické, indické telenovely a syrové krimiseriály domácí provenience. Tradiční orální žánry (Toulouze, 2004) jsou

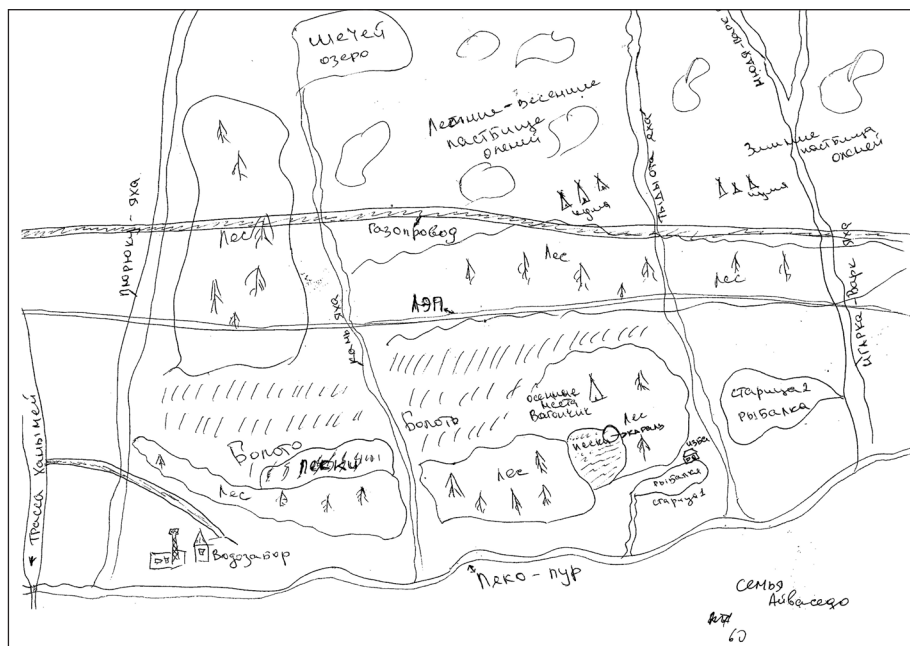
<sup>56</sup> Z mých informátorů, představujících něneckou intelektuální elitu, byli v těchto organizacích velmi činní J. Vella a O. K. Agičeva.

<sup>57</sup> Velký vliv na tento stav má také silná promíšenost s Chanty v této oblasti. Obecně užívaným jazykem se tak stává ruština.

<sup>58</sup> Jde nicméně o působení nepřímé, spíše vzorem. O. K. Agičeva kategoricky v rozhovoru odmítla, že by s chovanci internátu přímo a cíleně hovořila o problematice náboženství. Nicméně konstatovala, že několika chovancům je kmotrou.

<sup>59</sup> „Mám sice vyšší vzdělání, ale přesto – chci žít v lese. Je to můj rodný způsob života. Vždycky mě to sem táhne. Ve městě mohu prožít tak tři měsíce. A víc už ne, táhne to domů. Víš proč? Narodil jsem se tady a nemohu bez lesa žít. Pracovat do města jezdím, svoje si odpracuji, ale málo platné, pak se sem stejně vracím. V současnosti už chce žít mládež ve městech. Opravdu nevím proč. Mně se líbí žít v lese. Není tady stres, není kam pospíchat. Obhlížet stádo, lovit ryby, všechno v klidu... vlastně nemohu odpovědět na otázku, proč chci žít v lese. Prostě jsem tady vyrostl a tak tady chci žít. Nechci do města, tam jsem se jen učil a pracoval. V lese je lépe. Nikdo ti nepřekáží, žiješ si v klidu... co potřebuješ?! Koukej, čum, kočuješ, za byt nemusíš platit, sobi, rodina, děti, víc nepotřebuješ.“ (Dimitrij Ajvaseda, 24 let)

<sup>60</sup> Lze stěžít hovořit o „pouhé“ kulturní změně, neboť množství Lesních Něnců evidentně pozbývá i konstitutivní kulturní prvky jako řeč, tradiční způsob života, znalosti vlastní duchovní kultury atd.



Obr.5. Příklad negativního ovlivnění života pastevců těžbou a doprovodnými jevy. Na náčrtku rodového území rodiny Ajvasudů jsou dvě východo západní linie produktovody, které přetínají území na dvě části.

patrně performovány jen za mimořádných okolností (např. setkání starších lidí) a jejich bohatá znalost je doménou mimořádných jedinců se zvláštním zájmem o něneckou kulturu.

Nejzávažnější negativní dopad na kultury autochtonních obyvatel Jamalo-Něneckého a Chanty-Mansijského okruhu, který ohrožuje přímo i jejich samotnou fyzickou podstatu ve smyslu zachování tradičních způsobů obživy, má těžba ropy a zemního plynu, která se v oblasti neustále rozvíjí od šedesátých let 20. století. V současné době se v Jamalo-Něnetském okruhu těží 40 mil. tun ropy a 483 miliard m<sup>3</sup> zemního plynu a v Chanty-Mansijském okruhu 271 mil. tun ropy a 32 miliard m<sup>3</sup> zemního plynu. 36% plynu a 31% ropy dovážených do zemí EU pochází z Ruské federace a z tohoto množství pochází 90% ze sledovaných autonomních okruhů. Mezi největší ropné a plynárenské společnosti patří Gazprom, Rosněft, Lukoil, Surgutněftgaz a TNK-BP. Především těžba ropy a její transport za sebou zanechává velmi vážné ekologické dopady. Jen v roce 2009 došlo v Chanty-Mansijském AO podle oficiálních dat k téměř 3500 vážným únikům ropy ze špatně zajištěných potrubí.<sup>61, 62</sup> Samotné úniky ropy jsou ale jen nejhorším z ostatních

<sup>61</sup> Statě a odkazy k oficiálním dokumentům viz [www.greenpeace.ru](http://www.greenpeace.ru).

<sup>62</sup> Pochmurným faktem je, že některé z těchto ropných společností (např. Lukoil) mají certifikáty o „ekologickém způsobu těžby odpovídajícím západním standardům“ vystavené předními evropskými certifikačními společnostmi.

vážných dopadů a negativních vlivů těžby ropy v oblasti. K dalším patří např. pálení vedlejších ropných produktů (doprovodného plynu); odhad je pálení 55 miliard m<sup>3</sup> doprovodného plynu ročně pro celou Ruskou federaci, většina se spálí vzhledem k poměrům těžby ve sledované oblasti. Dále existují vážné problémy spojené s budováním různých produktovodů, komunikací, samotných těžebních míst atd. Kromě problémů přímo spojených s těžbou je velkým problémem pro místní autochtonní komunity individuální chování pracovníků v těžebním průmyslu (jde z naprosté většiny o pracovníky typu „fly-in/fly-out“), kteří mají často na svědomí (neúmyslné?) zakládání lesních požárů, pytlacení sobů, rekreační rybolov („rekreační“ má v ruském kontextu poněkud jiný význam než např. v České republice), neoprávněný lov, pouštění psů v pasteveckých oblastech.<sup>63</sup>

Přestože oficiálně jsou ruské zákony o ochraně přírody velmi přísné a přestože je při každém větší průmyslovém projektu ze zákona zhotovována „ekologická expertíza“, ke které mají možnost formálního vyjádření veškeré zaujaté subjekty, je ochrana přírody v kontextu ropného průmyslu na velmi nízké úrovni a ochrana zájmů původních obyvatel na úrovni ještě nižší. Dlouhodobě se hovoří o zavedení povinné „etnologické expertízy“ (např. Murjaško a kol., 2006), která by právě tyto zájmy zohledňovala, nicméně dosud se tak nestalo a panují oprávněné obavy, že závěry podobných expertíz by zůstaly velkou měrou, podobně jako u expertíz ekologických, pouze na papíře.

Úroveň alespoň formální právní ochrany rodových teritorií a teritorií občin se zásadně liší i v různých AO. V Jamalo-Něneckém AO prakticky neexistuje. Rody nebo občiny prostě hospodaří „v sedé zóně“ na územích patřících Ruské federaci a v případě zahájení těžby nejsou nijak oficiálně konzultovány – dochází jen k individuálním dohodám *ad hoc*, kdy jim jsou např. „darovány“ sněžné skútry, benzín, elektrické generátory. V Chanty-Mansijském AO je situace poněkud lepší. Jakýmsi administrativním „zázrakem“ byl uzákoněn nárok na „rodová území“ autochtonních obyvatel v případě, že mohli doložit rodovou příslušnost k nárokovanému území anebo jeho dlouhodobé obhospodařování. Jistý status (oficiální zapsání jako exkluzivních pastvišť) získala i území kooperačních občin.<sup>64</sup> V současnosti je na území tohoto AO registrováno zhruba 500 takovýchto teritorií s celkovou rozlohou dosahující takřka 15 mil. hektarů. Na těchto územích hospodaří asi 2500 lidí.<sup>65</sup> Registrace území jako „území tradičního užívání přírody“ ale neznamená skutečnou a účinnou právní ochranu. Podle Danilové (2009: 36) bylo z těchto území zase odňato k těžebním účelům celých 44 % jejich rozlohy. Potíž spočívá v tom, že tato území právně nepatří jejich uživatelům, ale Ruské federaci. Těžební společnosti nicméně musejí žádat alespoň o formální souhlas autochtonních obyvatel užívajících dané území a vyplatit symbolické „kompenzace“. Takto nastavená situace vede k tomu, že místní obyvatelé jsou drženi v pozici vydíraných. Podle Stammlera a Wilsonové (2006: 8) je jedinou reálnou a dlouhodobou možností

<sup>63</sup> Z mých hlavních informátorů je nejvíce zasaženo těžbou ropy území J. Velly, který často nahání své stádo doslova mezi vrty. Území rodiny Ajvaseda na Pjakupuru je zasaženo jen částečně, stavbou komunikací a produktovodů.

<sup>64</sup> Zákon „O teritoriích tradicijach prirodopolzovania korennych maločiselnych narodov Severa, Sibiri i Dalnevo Vostoka“, č. 250 z roku 2001. Více viz Danilova, 2009; Riekkinen, 2011.

<sup>65</sup> Oficiální údaje Chanty-Mansijského AO.

spojení malých komunit a jedinců do větších nátlakových organizací k zajištění skutečné právní ochrany na jejich rodová území. Nicméně většina zainteresovaných Něnců a Chantů volí individuální, jakkoliv nevýhodné, dohody před kolektivním nátlakem, a to z důvodu přesvědčení, že takto získají alespoň minimum – a pokud by se vzepřeli, bude jim nárok na území odňat v plnosti.

Oprávněnost tohoto jejich přesvědčení velmi výmluvně ilustruje současná situace největší a nejvlivnější organizace zastávající se práva „malých národů Severu, Sibíře a Dálného východu“, RAIPONu (*Russian Association of Indigenous Peoples of the North, Siberia and Far East*). RAIPON se za dobu své více než dvacetileté činnosti stal uznávaným uskupením, byl např. i přisedící organizací mezinárodní Arktické rady<sup>66</sup>. Ani to nicméně neodradilo ruské státní orgány od zákazu dalšího působení této organizace se zdůvodněním, že „stanovy RAIPONu nejsou v souladu s federálními zákony RSFR“.<sup>67</sup>

Celkově lze konstatovat, že úroveň ochrany práv autochtonních obyvatel a jejich životního prostředí ve sledované oblasti není dobrá a v žádném případě nelze doufat v její dohledné zlepšení.

Ve vztahu k životnímu prostředí je tak v celé sledované oblasti patrná – z perspektivy Lesních Něnců a Chantů – jistá dualita. Jejich mentální mapa je rozdělená na dvě oblasti; oblast vlastního území, ke kterému chovají silné citové zaujetí, a oblast postiženou těžbou s ryze exploatačním zájmem Rusů a dalších pracovníků v ropném a přidruženém průmyslu.<sup>68</sup> J. Vella (osobní informace, 2011) se o tomto vnějším světě vyjadřuje ironicky jako o světě „civilizace a progresu“, který má zvrácené hodnoty a působí přímo negativně i na psychické a fyzické zdraví člověka. Před tímto světem se Něnci uzavírají do oblastí, kde zatím neprobíhá aktivní těžba ropy a plynu, nebo probíhá v omezené míře. V případě J. Velly je toto uzavření se na „svém“ území takřka doslovné. Kvůli zmenšující se nárazníkové zóně mezi exploatační oblastí a pastvinami byl nucen jen se svou rodinou zhotovit mnoho kilometrů dlouhé dřevěné ploty, které mají zabránit pronikání stáda do těchto oblastí, ale i zjevně upozornit „něřtániky“, že toto území je obhospodařováno a je na něj činěn nárok. Vlastní území je pak chápáno jako posvátné a kromě toho, že slouží jako spravovaná, ale ne vytěžovaná ekonomická základna, představuje i určitý druh „externího paměťového media“, do kterého je zapsána nejen paměť individuální, ale i kolektivní.

*„Každý člověk zachází se svým domem, jako by to bylo svým způsobem posvátné místo. Dveře se nemají lámat, na stůl se taky nesmí plivat – stůl je svatý. A tohle přirovnání platí i pro zemi. /Moje/ země, to je také jako posvátné místo... jako když jsme včera bourali soba. Jsou prostě orgány, které není možno jen tak hodit na zem. Ty je potřeba pověsit na větve. Jestli je pak shodí vítr nebo ptáci, to už není moje záležitost. Důležité je, abych já neznečistil zemi – ale ani abych jen tak nepohodil*

<sup>66</sup> Jde o vlivnou jednací platformu na úrovni ministrů zahraničí států zainteresovaných v problémech arktické oblasti (především hospodářské a geopolitické otázky). Stálými členy jsou Kanada, Dánsko, Finsko, Island, Norsko, Švédsko, Ruská federace a Spojené státy americké.

<sup>67</sup> Viz oficiální prohlášení k členům Arktické rady: [http://www.raipon.info/Documenty/English/RAIPON\\_Stat\\_ment\\_to\\_SA%CE\\_Haparanda.pdf](http://www.raipon.info/Documenty/English/RAIPON_Stat_ment_to_SA%CE_Haparanda.pdf).

<sup>68</sup> Přesto i u nepůvodních „starousedlíků“ se lze setkat s rostoucí citovou vazbou na severní tajgu.

tyto posvátné části soba<sup>69</sup>. Takový my máme vztah k přírodě. Les a příroda, to je jako /pravoslavná/ ikona. Je to ikona, ke které se původní obyvatel modlí. Ale na druhou stranu je to také samozřejmě místo k životu... les, tajga, tundra, kde přejíždíš z jedné strany na druhou... je to vše jako rodný dům. A rodný dům je vždy svatý.“ (Jurij Vella, osobní informace, 2011)

## Seznam použité literatury a internetových zdrojů

- Administrativa Chanty-Mansijského AO.* (2012). Nalezeno [14.12.2012] na: <http://www2.admhmao.ru/english/obsvedE/frame1.htm>.
- Administrativa Jamalo-Něneckého AO.* (2012). Nalezeno [14.12.2012] na: <http://www.yamal.ru/new/obinf03.htm>.
- Barkalaja, A. (1999). On the sacrificial ritual of the Pim river Khanty in December 1995. *Pro Ethnologia*, 5, 57–68.
- Bateson, G. (2006). *Mysl a příroda, nezbytná jednota*. Praha: Malvern.
- Bateson, G., & Bateson, M. C. (1987). *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*. Toronto: Bantam Books.
- Boukal, T. (2003). *Lovci severozápadní Sibíře, příroda, lidé*. Slavonice: Dauphin.
- Brandišauskas, D. (2009). *Leaving footprints in the Taiga*. Disertační práce. University of Aberdeen, Aberdeen.
- Castrén, M. A. (1960). Aufzeichnungen über das Waldjurakische – Samojedische Sprachmaterialien. *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, 122, 262–316.
- Danilova, N. V. (2009). Pravovoj režim teritorij tradicionovo prirodopolzovanija korenich maločislennyh narodov severa. *Juridičeskaja nauka i pravochranitelnaja praktika*, 4 (10), 35–42.
- Greenpeace Rusko.* (2012). Nalezeno [14.12.2012] na: [www.greenpeace.ru](http://www.greenpeace.ru).
- Charlton, N. G. (2008). *Understanding Gregory Bateson*. New York: State University of New York Press.
- Cheno, I. S. (2005). *Zemlja něnej něneča – Zemlja nastajajašich ljuděj. Istoriko-kulturnoje nasledije*. Tarko-Sale: Izdatelstvo gazeti Severnij lud.
- Ingold, T. (1987). *The appropriation of nature*. Iowa: University of Iowa Press.
- Ingold, T. (2000). *The perception of environment*. London: Routledge.
- Karapetova, I. A. (2006). Raisa Pavlovna Mitusova. Unknown pages of her biography. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 25, 153–159.
- Kerezi, Á. (1995). Similarities and differences in Eastern Khanty shamanism. In Pentikäinen, J., (Ed.), *Shamanism and Northern Ecology* (pp. 183–198). Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- Lehtisalo, T. (1924). *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden*. Helsinki. (Cit. dle ruského překladu Lehtisalo, T. (1998). *Mifologija jurako-samojedov (nencev)*. Tomsk: Izdatelstvo Tomskogo universiteta.)
- Leete, A. (1997). Sacrificial Ceremony at Lake Num-To. *Pro Ethnologia*, 5, 35–55.
- Liarskaja, E. (2005). Female taboos and the Nenets system of concepts of the unclean. *Forum for Anthropology and Culture*, 2, 266–275.
- Mägi, K., & Toulouze, E. (2002). On Forest Nenets Shaman Songs. In Bartha, E. – Anttonen, V. (Eds.), *Mental Spaces and Ritual Traditions. An International Festschrift to commemorate the 60th birthday of Mihaly Hoppal* (pp. 417 – 433). Debrecen – Turku: University of Debrecen.
- Meri, L. (1989). Toorumi Pojad. *Encyclopaedia cinematographica Gentium Fenno-Ugricarum*. (dokumentární film)

<sup>69</sup> Rozmnožovací orgány.



- Mitusova R.P. (1927). God sredi lesnovo naroda. *Vokrug světa*, 9, 6–9; 11, 10–13; 12, 14–17; 14, 13–15; 15, 6–8.
- Murjaško, O. et al. (2006). *Etnografičeskaja expertiza v Rosii I meždunarodnie standarty ocenki vozdejstvija projektov na korennye narody*. Moskva: Acociacija maločiselnych narodov Severa, Sibiri i Dalnevo Vostoka Rosijskoj Federaciji.
- Niglas, L., & Toulouse, E. (2004). Yuri Vella's Worldview as a Tool for Survival: What Filming Reveals. *Pro Etnologia*, 17, 95–114.
- Pentikäinen, J. (1996). Kanty Shamanism today: Reindeer sacrifice and its mythological background. In Pentikäinen, J. (Ed.), *Shamanism and Northern Ecology* (pp. 153–182). Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- Perevalova, E. V., & Karačarov, K. G. (2006). *Reka Agan i jejo obivateli*. Jekatěrinburg: Rusijskaja akademia nauk.
- RAIPON Open Statement To Senior Arctic Officials of the Arctic Council (Canada, Denmark, Iceland, Finland, Norway, Sweden, USA). (2012). Nalezeno [14.12.2012] na: [http://www.raipon.info/Documenty/English/RAIPON\\_Stat\\_ment\\_to\\_SA%CE\\_Haparanda.pdf](http://www.raipon.info/Documenty/English/RAIPON_Stat_ment_to_SA%CE_Haparanda.pdf).
- Rappaport, R. A. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riekkinen, M. (2011). Participatory rights of Russia's indigenous peoples regarding land issues. *Issues of Business and Law*, 3, 110–120.
- Salminen, T. (2000). Fighting for the future of Forest Nenets. In Sakiyama, O. (Ed.), *Lectures on Endangered Languages: 2. Endangered Languages of the Pacific Rim Publication Series C002* (pp. 251–256). Kyoto: Faculty of Informatics, Osaka Gakuin University.
- Salminen, T. (2005). Religious Terminology in Forest Nenets and Tundra Nenets. In Pentikäinen, J., & Simoncsics, P. (Eds.), *Shamanhood – an endangered language*. Oslo: Novus forlag.
- Spodina, V. I. (2001). *Predstavlenie o prostranstve v tradicionnom mirovoznrenii lesnich nencev nižneartovskovo rajona*. Novosibirsk: Agro.
- Snellman, H. (2001). *Khants' Time*. Helsinki: Aleksanteri Institute.
- Stammler, F. (2005). *When the nomads meet the market*. Berlin: LIT Verlag.
- Stammler, F., & Wilson, E. (2006). Dialogue for Development: An Exploration of Relations between Oil and Gas Companies, Communities, and the State. *Sibirica*, 5 (2), 1–42.
- Toulouse, E. (2003). The Forest Nenets as a Double Language Minority. *Pro Etnologia*, 15, 95–108.
- Toulouse, E. (2004). On Forest Nenets Narrative Genres. In Leete, A., & Valk, Ü. (Eds.), *Peoples' lives: Songs and stories, magic and law* (pp. 36–64). Tartu: Tartu University Press.
- Vella, J. (2010). *Reka Agan so pritokami. Toponomičeskij slavar*. Chanty-Mansijsk: Jugorskij gasudarstvenij universitet.
- Vella, J. (2011). *Azbuka olenovoda*. Khanty-Mansijsk: Studio O.K.
- Verbov, G. D. (1973). Dialekt Lesnich Nencev. *Samodijskij sbornik*, 3–190.
- Vitebsky, P. (2006). *The Reindeer People*. New York: Mariner Books.
- Volžanina, E. A. (2007). The Forest Nenets: Habitat and population size in the 20th century, and the present demographic situation. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 30 (2), 143–154.
- Wiget, A., & Balalajeva, O. (2001). Khanty communal reindeer sacrifice. *Arctic Anthropology*, 38 (1), 82–99.
- Willerslev, R. (2007). *Soul Hunters. Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.
- Zenko-Němčinová, M. A. (2006). *Sibirskie lesnie nenci: Istoriko-etnografičeskie očerki*. Jekatěrinburg: Izdatelstvo Basko.