

И.Н. ГЕМУЕВ

Мировоззрение  
МАНСИ

Дом  
и Космос

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

И. Н. ГЕМУЕВ

Мировоззрение  
МАНСИ  
Дом  
и Космос

Ответственный редактор  
член-корреспондент АН СССР  
*В. И. Молодин*



НОВОСИБИРСК  
«НАУКА»  
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ  
1990

Р е ц е н з е н т ы

кандидаты исторических наук  
*А. М. Сагалаев, Н. К. Тимофеева*

Утверждено к печати  
Институтом истории, филологии  
и философии СО АН СССР

**Гемуев И. Н.**

Г33 **Мировоззрение манси: Дом и Космос.** — Новосибирск:  
Наука. Сиб. отд-ние, 1990. — 232 с.  
ISBN 5—02—029362—8.

В монографии рассматривается связь традиционных представлений об устройстве Космоса с культовой атрибутикой жилища древнего сибирского народа, выявляется семантика образов богов и духов, определяются наиболее значимые для человеческого бытия персонажи мансийского пантеона. Значительное место уделено взаимодействию митраизма в его угорском варианте с верованиями древних уральцев.

Книга предназначена этнографам, религиоведам, историкам.

Научное издание

Гемуев Измаил Нухович

**Мировоззрение**

**МАНСИ:**

**Дом и Космос**

Редактор издательства *Л. В. Островская*, Художник *С. М. Кудрявцев*. Художественный редактор *Н. Г. Ковалева*, Технический редактор *Г. Я. Герасимчук*. Корректоры *Е. Н. Зимица, Т. Ф. Погиблова*.

ИБ № 34980

Сдано в набор 12.09.89. Подписано к печати 12.06.90. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага офсетная. Обыкновенная гарнитура. Высокая печать. Усл. печ. л. 14,5. Усл. кр.-отт. 14,5. Уч.-изд. л. 17,2. Тираж 1850 экз. Заказ № 833. Цена 3 р. 20 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука», Сибирское отделение. 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.

4-я типография издательства «Наука», 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

Г  $\frac{0505000000-035}{042(02)-90}$  107—90 I полугодие

ББК 63.5(2)

ISBN 5—02—029362—8

© Издательство «Наука», 1990

## ВВЕДЕНИЕ

Мировоззрение народа... В чем оно проявляется? Каковы его составляющие? Мифология, обрядность, атрибутика, поведенческие нормы, отношение к природе... Все эти аспекты бытия реализуются в традиционных обществах на разных социальных уровнях. У манси к XVII в. это княжество, пауль (сельская община), семья. Позднее нет княжеств, но есть волости, а волостной князец признается людьми преемником легендарных князей, на него переносятся (разумеется, с поправкой на время) знаки и символы почитания. Одновременно существовало и другое деление общества, при котором все оно, независимо от принадлежности к тому или иному социальному организму, делилось на две половины — фратрии, между представителями которых заключались браки, а матримониальное взаимодействие этих групп обеспечивало продолжение физического бытия этноса.

И на всех уровнях, во всех членениях, которые невозможно представить в пределах одной системы (они лежат в разных плоскостях), проявляется, реализуется, мировоззрение народа. Совершенно очевидно, что, несмотря на этническую однородность всех названных социальных образований, актуальные задачи, стоящие перед каждым из них, различны. Человек, входя одновременно в таксономически различные общности, решает или соучаствует в решении соответствующих проблем. Однако, если вести речь о рядовом рыбаке-охотнике, это участие тем реже, чем выше таксон. И наоборот, постоянное, ежедневное функционирование в рамках низшего в иерархии сообществ подразделения — семьи — обуславливает максимальную значимость для него вопросов жизнедеятельности, жизнеобеспечения именно этого коллектива.

Можно спорить о том, сужаются или расширяются актуальные аспекты мировоззрения при замкнутости человека на семью, но если верно положение о том, что семья — минимальная и в то же время базовая ячейка общества, то и мировоззренческие аспекты бытия семьи являются основополагающими для существования этносоциального организма любого ранга. Поэтому представляется необходимым сосредоточить внимание на этом уровне проявления мировидения народа. Такой акцент позволит различить наиболее значимый для каждого из людей, составляющих этнос (или, во всяком случае, большинство этноса), вариант мифологии, а точнее — вариант ее восприятия; увидеть константы, обеспечивающие, с точки зрения носителей традиции, устойчивость, стабильность бытия.

Имелось ли соответствие между космогоническими представлениями и оформлением жилища? Каков характер взаимоотношений людей с богами и духами? В чем выражались эти взаимоотношения? Как они оформлялись? Каково конкретное значение наиболее актуальных мифологических персонажей, с точки зрения носителя традиции? Этим, а также целому ряду попутно возникающих вопросов посвящена данная книга.

Отмеченные аспекты реализации мировоззрения мансийского этноса в той или иной мере интересовали исследователей и ранее. Объем монографии не позволяет опубликовать обширный историографический очерк. Однако необходимо отметить хотя бы основные этапы исследования мировоззрения этого народа.

Читая труды исследователей, особенно пионеров изучения этнической культуры, очень часто не находишь удовлетворительного ответа на вопрос: как квалифицировать безусловно значимые для понимания предмета работы тех или иных авторов? Не говоря уже о том, что в зависимости от направленности поиска одна и та же статья или книга может выступать и в качестве источника, и восприниматься как содержащая ту или иную концепцию аналитическая работа. Многое зависит от времени, когда происходит осмысление. То, что в середине XIX столетия казалось имеющим научную значимость в плане идей, сегодня оказывается существенным только в отношении материала.

Первым угроведом Сибири следует, очевидно, назвать Григория Новицкого. Движимый идеей христианизации, он не мог с иных позиций рассматривать открывшиеся ему реалии мировидения чуждых по духу язычников. Содержательные наблюдения этого радетеля православия свидетельствуют о недюжинных возможностях исследователя, которые так и не были в полной мере реализованы, хотя сам факт появления «Краткого описания о народе остяцком»<sup>1</sup> свидетельствует о, быть может, не вполне осознанной попытке осуществить себя в этом качестве.

И другие авторы XVIII в. (П. С. Паллас, В. Ф. Зуев, И. И. Лепехин, И. Г. Георги), несмотря на академические регалии, ограничивались исключительно описательной стороной дела<sup>2</sup>. В XIX столетии дескриптивная традиция российского народоведения была продолжена людьми, как правило имеющими лишь отдаленное отношение к тому, что мы ныне именуем этнографией. Однако в силу интеллигентности они не считали возможным ограничиваться «исправлением обязанностей по должности», а полагали необходимым хотя бы фиксировать то необычное, что их окружало. Их заслуги и в попытке понять сущность идеологически далекого, но пространственно и по-человечески близкого окружения, хотя они не всегда могли преодолеть невольную ограниченность, связанную с воспитанием, сословной или должностной принадлежностью.

Даже в довольно серое николаевское время в России публикуются работы, в которых продолжает жить пытливая мысль последователей идей просвещения. К таким работам следует, видимо, отнести содержательную монографию Ф. Белявского, посвященную,

правда, не манси, а их ближайшим родственникам хантам и соседям — ненцам <sup>3</sup>, а также статьи М. Ковальского, Н. А. Абрамова и С. Мельникова <sup>4</sup>, в которых мы находим описание реалий традиционной обрядности и религиозных представлений мансийского народа.

Стало, кажется, общим местом упрекать в вульгарно-социологическом подходе исследователей, пытавшихся обнаружить достаточно прямые соответствия между социально-экономическим развитием и эволюцией пастрочечных явлений и институтов. Однако именно прогресс российской экономики обусловил особое внимание к ситуациям на периферии империи. Иначе трудно объяснить повышенный интерес к народам Сибири, в том числе и манси, характерный для послереформенного времени. Именно тогда появляются работы Н. В. Сорокина, О. Финша и А. Брэма, Н. И. Кузнецова <sup>5</sup> и, что особенно подчеркивает интерес просвященной публики, обзорная статья В. Н. Майпова в «Историческом вестнике» <sup>6</sup>.

Особое значение имела и сохранила по сей день небольшая книга Н. Л. Гондати <sup>7</sup>. Глубокое проникновение автора в мироощущение, казалось бы, абсолютно чуждой ему этнической среды, стройное изложение мифологии, определение функций фигур пантеона, наконец, открытие фратриального деления мансийского (угорского) общества... Последнее, казалось бы, относится к области социальной истории, однако это и сфера духовной жизни, ибо общественное устройство воспринимается и ощущается также в символах религиозно-мифологической системы.

В начале XX столетия различные периодические издания публикуют несколько статей, посвященных манси. Среди этих работ наиболее значимы статьи И. Н. Глушкова и И. Г. Остроумова <sup>8</sup>. Первый из этих авторов выделяется своей наблюдательностью, второго отличает попытка комплексного описания культуры народа. Традиционным верованиям оба исследователя отводят не слишком много места, однако весьма существен ряд деталей, на которых они заостряют внимание читателя.

И все-таки о манси к началу нашего столетия знали еще очень немного. Поэтому с большим интересом были встречены изданные в первом десятилетии описания поездок к этому народу К. Д. Носилова <sup>9</sup> и П. А. Инфантьева <sup>10</sup>. Обе работы и сейчас привлекают внимание пропикновением авторов-путешественников в специфику жизни и быта мансийских селений, показывают, каким образом устойчивая еще традиционная культура сосуществует с элементами всепроникающей цивилизации. В области религиозных представлений авторами зафиксирован интересный материал (например, у К. Д. Носилова — о талисманах), а сцены, связанные с закланием животных-жертв, передают не только содержание, но и, что не менее важно, атмосферу этих действ. Не обходят авторы и вопрос о влиянии христианства на аборигенов Приобья, которое, как уже тогда стало ясно, оказалось весьма поверхностным и не затронуло основы сложившегося мировосприятия народа.

В этот же период в «Учелных записках» Казанского университета была опубликована монография В. Павловского <sup>11</sup>. Используя мате-

риалы предшественников, а также ряд письменных источников, автор постарался систематизировать имевшиеся к тому времени сведения о манси. Судя по всему, В. Павловскому были известны сложившиеся к тому времени в этнографии теоретические взгляды на развитие и взаимодействие культур, причем ближе ему оказалось эволюционное направление в науке. Оценка же мировоззренческих принципов народа связана с его (Павловского) позицией приверженца христианства как высшей формы духовного развития.

Конец XIX — начало XX столетий — время активной полевой работы среди обских угров (и начала публикаций) исследователей, чьи основные монографии вошли в классику угроведения. Речь идет о Б. Мункачи, К. Ф. Карьялайнене, А. Капписто. Появление на авансцене двух последних авторов далеко не случайно. Более того, оно обусловлено традициями финского угроведения, основы которого были заложены М. А. Кастреном.

Пробуждение национального самосознания финского народа, отчетливо выраженное отношение к истории как к безусловной ценности стимулировали непреходящий интерес к истокам, к поискам прародины, к проблемам происхождения своей этнической общности. С этим было связано особое внимание финских ученых к культуре генетически родственных этносов, в частности манси и хантов. Высокая степень традиционности образа жизни и быта этих народов предполагала возможность различить и понять утраченные реалии собственного историко-культурного прошлого.

Что касается Б. Мункачи, то этот энциклопедически образованный ученый, интересы которого не ограничивались угорской проблематикой, также имел предшественников — уже из числа венгерских исследователей. Без особой натяжки можно, думается, говорить о сходстве побудительных мотивов развития угроведения как в Финляндии, так и в Венгрии. Наследие Б. Мункачи велико и разнообразно. Это и великолепное собрание фольклора, и целый ряд работ по различным аспектам духовной жизни и традиционных верований угров. Однако наиболее значительным трудом Б. Мункачи, посвященным мировоззрению манси, является его монография<sup>12</sup>, в которой автор рассматривает основополагающие мифы о творении мира, выявляет роль и значение многочисленных фигур мансийского пантеона и пандемониума\*. Он останавливается на характеристиках этих персонажей, их отношении к людям, уделяет значительное внимание системе обрядности, пронизывавшей всю жизнь народа. Познакомившись с мансийской мифологией, Б. Мункачи попытался выявить обусловленность появления тех или иных сюжетов и фигур пантеона. При этом он иногда преувеличивал влияние христианства, что дало основание Ф. Карьялайнену для упреков Б. Мункачи в некоторой модернизации религиозных воззрений угров. Однако уже то обстоятельство, что Ф. Карьялайнен в своем исследовании особенно часто и остро полемизирует именно с ним, косвенно лишь подчеркивает значение труда Б. Мункачи.

\* Конечно, употребление этих терминов здесь в некоторой мере условно.

Почти одновременно с монографией Б. Мункачи увидел свет трехтомный труд К. Ф. Карьялайнена \*, в котором рассмотрен обширный комплекс проблем, связанных с мифологией и культовой практикой угров<sup>13</sup>. Как и Б. Мункачи, К. Ф. Карьялайнен опирался не только на собственный обширный материал, но и на имевшуюся к тому времени угроведческую литературу. Не останавливаясь здесь на конкретной проблематике, рассмотренной этим автором (исследованию его научного творчества должна быть посвящена специальная работа), хочется отметить стремление К. Ф. Карьялайнена к упорядочению имеющегося материала, его классификации, выявлению генезиса и специфики развития явлений религиозно-мифологической традиции угров. К. Ф. Карьялайнену не чужд сравнительный метод — параллели рассматриваемым сюжетам он находит в традиционных верованиях, обычаях, обрядности финнов, удмуртов, венгров. В методологическом плане ему (как и Б. Мункачи) был свойственен эволюционизм, сохранявший к тому времени достаточно прочные позиции в этнографической науке.

Для любого исследователя мифологии и мировоззрений угров, особенно манси, неопценимо исследование А. Каннисто, опубликованное сравнительно недавно<sup>14</sup>. Хотя книга носит название «Материалы по мифологии вогулов», она содержит не только описания того, что зафиксировали сам автор и его корреспонденты, но и достаточно стройное изложение мировосприятия народа, подробное освещение различных аспектов обрядовой практики и, что очень важно, отражение в ней отношений между миром людей и миром (мирами) богов и духов. Глубокое проникновение А. Каннисто в духовную жизнь изучаемого им народа позволило автору адекватно отобразить существенно важные явления, в том числе и те, которые уже в его время бытовали лишь в виде реликтов.

Новый этап изучения духовной культуры манси приходится на 30-е гг. Начиная с этого времени и в течение более чем 30 лет ведущая роль в исследовании мировоззрения обских угров принадлежит В. Н. Чернецову, первому угроведу-марксисту. Начиная с публикации в студенческом журнале, он почти во всех своих работах так или иначе обращается к материалу по традиционным верованиям и мифологии угров. В статьях, связанных с изучением социальной организации<sup>15</sup>, материалы по традиционным верованиям, которыми виртуозно оперировал В. Н. Чернецов, использовались им в качестве одного из основных аргументов; в работах археологического плана<sup>16</sup> с их помощью реконструировались и интерпретировались выявленные комплексы; наконец, в блестящих исследованиях, посвященных религиозно-мифологической традиции<sup>17</sup>, выявляется сложнейший феномен представлений о душе, реконструируются представления, определяющие роль атрибутики в традиционных верованиях народа и многое другое. Вклад В. Н. Чернецова в угроведение не ограничива-

---

\* Пользуясь случаем, выражаю признательность Н. В. Лукиной за возможность использования выполненного ею русского перевода сочинений К. Ф. Карьялайнена.



ется трудами, о которых уже шла речь. Он не считал себя ни лингвистом, ни фольклористом, но долг ученого побудил его работать и над мансийским словарем, и над сборником сказок<sup>18</sup>. Оценивая значение В. П. Чернецова, следует отметить, что именно благодаря ему за советской наукой длительное время оставался приоритет в угроведении.

Исследовательский поиск В. Н. Чернецова был продолжен З. П. Соколовой. Из многочисленных публикаций этого автора хочется кроме фундаментального труда по социальной организации<sup>19</sup> указать ряд наиболее значимых для данной книги статей и о религиозных пережитках у обских угров<sup>20</sup>, о традициях, связанных с погребальным циклом<sup>21</sup>, и, наконец, содержательную работу о культуре предков у хантов и манси<sup>22</sup>. Несмотря на объективные трудности в сборе материала, связанные с неизбежной в наше время постепенной утратой традиций, З. П. Соколова удалось собрать ценные данные, интерпретация которых позволила автору найти и обосновать новые решения рассматриваемых проблем.

Религиозно-мифологическая традиция и искусство в традиционном обществе нерасторжимы. Это обстоятельство в полной мере было учтено С. В. Ивановым в его капитальных монографиях<sup>23</sup>, где определенное место отведено и творчеству манси.

Из числа исследователей мансийской мифологии необходимо назвать также В. Н. Топорова, чьи работы<sup>24</sup> позволили по-иному взглянуть на одного из наиболее значимых персонажей пантеона — Мирсусне-хум'а. На основании анализа лингвистических данных автор сумел протянуть нить от иранского Митры к 'Человеку, осматривающему мир', — мир Приобья.

Угорская общность издавна привлекала внимание археологов, среди которых прежде всего необходимо вспомнить опять-таки В. Н. Чернецова, по существу проложившего археологии путь в угроведение. Для проблематики данной книги существенны также работы В. И. Молодина, в которых рассматриваются как частные сюжеты, так и важнейший вопрос, связанный со временем появления угров в Западной Сибири<sup>25</sup>. Эта проблема решается автором на основе применения ретроспективного метода, позволившего этнически идентифицировать археологические комплексы.

Интерес к духовной культуре обских угров характерен и для современного зарубежного финно-угроведения. К сожалению, наши коллеги из других стран вынуждены работать лишь на основе опубликованных материалов, ибо вплоть до настоящего времени у них нет возможности проводить полевые исследования. Думается, провозглашенные М. С. Горбачевым новые взгляды на современный мир помогут решению и этой проблемы, что принесет науке несомненную пользу.

Даже этот, по необходимости краткий, очерк\* показывает, как много уже сделано в области изучения духовной культуры, мировоз-

---

\* Из-за недостатка места опущен обширный корпус хантоведческой литературы, весьма существенной и для исследований культуры манси.

зрения мансийского народа. И все же практика полевой работы говорит о том, что возможности изучения данной темы еще далеко не исчерпаны <sup>26</sup>. Предлагаемая ныне читателю книга основана на полевых материалах Приполярного этнографического отряда \* Северо-Азиатской комплексной экспедиции ИИФиФ СО АН СССР. Наряду с полевыми данными использованы этнографические материалы, собранные В. Н. Чернецовым и опубликованные издательством Томского университета <sup>27</sup>, сведения, содержащиеся в «Описании Тобольского паместничества»<sup>28</sup>, «Записках» И. Идеса и А. Бранда <sup>29</sup> и др. Стремление к возможно большей полноте информации обусловило использование также ряда архивных документов и данных фольклорной традиции (в том числе изданий фольклора с комментариями В. Н. Чернецова и И. И. Авдеева <sup>30</sup>). Привлечение наряду с этнографическими архивных и фольклорных, а также археологических и лингвистических материалов позволило расширить источниковую базу исследования и детальнее рассмотреть поставленные вопросы.

Используя предоставляющуюся возможность хочу выразить благодарность информаторам Д. Р. Айпину, В. С. Албину, Д. Е. Анямовой, Ю. К. Вэла (Айваседа), М. Н. Гоголевой, С. Н. Гоголеву, А. А. Ендыревой, И. И. Ендыреву, А. А. Казымкину, З. М. Китаевой, П. С. Китаевой, П. Ф. Мерову, В. Н. Остерову, Д. Г. Рукову, Г. П. Сайнахову, А. К. Таратовой (Пакиной), П. С. Таратову, И. П. Тихонову, М. П. Хатаневу, А. Д. Хозумову, О. Д. Хозумову, К. П. Хозумову, И. Р. Челданову, Н. Шесталову, О. Н. Шесталовой, К. Е. Шешкину, Е. Г. Юрьевой, Д. В. Яркину. Это умные, благожелательные люди, прекрасно понимающие необходимость и смысл изучения традиционной культуры.

При работе над книгой мне довелось воспользоваться консультациями В. И. Молодина, А. И. Соловьева, Н. Д. Оводова, Н. В. Мартыновича, И. В. Октябрьской, Е. Ф. Фурсовой, С. В. Маркина, В. Д. Кубарева, Н. Г. Ивлевой, Б. А. Щербова, которым, как и всем сотрудникам отдела археологии и этнографии ИИФиФ СО АН СССР, принявшим участие в обсуждении рукописи, я очень благодарен. А. А. Люцидарской я обязан указанием на некоторые важные для разрабатываемой темы документы Центрального государственного архива древних актов.

Скромные технические возможности типографии побудили перевести все фотоиллюстрации в графические рисунки. Эту большую и сложную работу (как и рисунки с натуры) выполнили художники А. А. Алексеев, М. И. Авдеева, Е. А. Иерх, Б. В. Крюков, С. А. Поникова, А. Ю. Сидорова, Т. Э. Фомичева, которым я весьма и весьма признателен.

\* В составе отряда работали в разное время этнографы А. В. Бауло, В. А. Медведева, А. М. Сагалаев; сотрудник ИИФиФ СО АН СССР С. Н. Тихонов; художники А. А. Алексеев и ныне покойный Б. В. Крюков; фотограф (он же механик экспедиционного катера) А. И. Логинов; режиссер кинокомплекса Новосибирской студии телевидения Р. М. Ерназарова; кинооператор Г. П. Распеин; режиссер-оператор Рижской киностудии А. Х. Слапийнш. Пользуясь случаем, чтобы выразить признательность всем участникам полевых работ отряда.

## Глава I

### ДОМ

...Всякая территория, занятая с целью проживания на ней или использования ее в качестве «жизненного пространства», предварительно превращается из «хаоса» в «космос»...

М. Элиаде.  
Миф о вечном возвращении

Предваряющие главу слова выдающегося религиоведа в полной мере относятся к жилищу человека. Изучение «космических \* аспектов» дома завоевало ныне прочные позиции не только в зарубежной, но и в отечественной этнографии. Показательна в этом плане содержательная книга А. К. Байбурина, посвященная семиотическим аспектам жилища восточных славян<sup>1</sup>. Не обходят данную проблему и авторы новейших работ по мировоззрению традиционных обществ<sup>2</sup>.

Исследователями культуры сибирских угров, однако, этот вопрос рассматривался до сих пор явно недостаточно, хотя определенный материал был собран еще классиками угроведения<sup>3</sup>. Между тем, не учитывая принципы организации пространства жилища, трудно увидеть закономерности в характере и размещении комплексов культуровой атрибутики, которая неизменно окружала манси в его доме.

Прежде чем вести разговор о статусе, значимости, ранге тех или иных элементов жилища, имеет смысл разобраться в его эволюции, хотя бы на позднем этапе. Речь идет о периоде XVII—XX вв., когда в мансийской культуре произошли значительные изменения, связанные в конечном счете с процессами присоединения Сибири к Русскому государству. Дотоле манси испытывали культурные влияния со стороны однородных по численности и уровню развития соседей (исключение в какой-то мере составляли лишь татары). Это в большой мере обеспечивало стагнационное состояние мансийской культуры. Влияние русских оказалось и более мощным, и иным по характеру. Серьезность этого воздействия на жизнь и быт народа в полной мере отразилась на эволюции жилища манси.

Традиционным жилищем обских угров (в дорусский период) являлась полуземлянка с различными вариантами крепления кров-

---

\* В мифологической традиции Космос — это «мировоззрение, понимаемое как целостная, упорядоченная, организованная в соответствии с определенным законом (принципом) Вселенная... Всем мифологическим системам присущ (в большей или меньшей степени) общий набор черт, определяющих Космос. Он противопоставит Хаосу... Вертикальная структура Космоса трехчленна и состоит из верхнего мира (небо), среднего мира (земля) и нижнего мира (подземное царство, преисподняя)» (Топоров В. Н. Космос // Мифы народов мира. — М., 1982. — Т. 2. — С. 9—10).

ли<sup>4</sup>. Она была характерна как для хантов, так и для манси (ее ареал, по данным З. П. Соколовой, включал не только хантыйскую территорию, но и бассейны Сев. Сосьвы, Пельма)<sup>5</sup>. Этот тип жилой постройки (манс. *ма-кол* 'земляной дом') настолько связан с традиционным образом жизни угров, что, когда (уже в наше время) жертвоприношение оленя происходит перед обычным срубным домом, устойчивая текстуальная формула, произносимая при этом, включает слово «землянка» (описательно — «с животом (с пузом) дом»): «Для блага моих детей я поставил инеподобного сурты-кор'а \* напротив мул'а \*\* дома, имеющего мул, напротив с животом дома» (аганские ханты, информатор А. А. Казымкин).

По представлениям манси, «сначала» на земле жили непрерывно воевавшие между собой богатыри *эрыг отыр*. Жилищем этим древним мифическим героям служил *ма-кол*<sup>6</sup>.

Шатровая полуземлянка — древнейший тип обско-угорского жилища, генезис и развитие его прослеживается со времени неолита<sup>7</sup>. В XVII в. полуземлянка, очевидно, еще преобладала среди жилых построек обских угров. В XIX столетии «полуземлянки использовались как промысловые избушки и хозяйственные амбары»<sup>8</sup>.

В XVIII в. П. С. Палласом зафиксированы уже срубные полуземлянки с плоской кровлей (у хантов)<sup>9</sup>, что же касается манси, то, по словам И. И. Лепехина, «редкую у них увидишь с кровлею избу, но дерн и всякий дряг составляют их крышку. Иные прямо с подворья ходят в избу, другие небольшие приделанные имеют сенцы...»<sup>10</sup>. «Плоская крышка» мансийских жилищ упоминается также И. Г. Герго<sup>11</sup>.

Конструкция дома с плоской кровлей оказалась устойчивой и отмечалась у манси еще в середине XIX столетия<sup>12</sup>. До недавнего прошлого (а кое-где и сейчас) именно так строятся хлевы и конюшни.

Со временем русское влияние возрастало, и в 80-х гг. прошлого века у сосвинских манси отмечена как типичное явление жилища постройки типа русской избы, имевшая сени «с небольшим чуланчиком»<sup>13</sup>. Крыша была двускатной и выполнялась следующим образом (рис. 1): в верхней части, фронтоной и тыльной (торцовых), стен вырезали пазы, в которые укладывали бревна — слегы \*\*\*. Поперек слег клали тонкие планки или стволы тонких деревьев, на них — берестяные полотнища — тиски. Поверх бересты укладывали параллельно слегам слой тонкого накатника, удерживаемого двумя бревнами-кочорами (курицами), лежащими перпендикулярно накатнику

\* *Сурты-кор* 'годовалый олень-самец' (хант.)

\*\* *Мул* 'задняя (противоположная входной двери) стена' в жилищах хантов и манси.

\*\*\* Верхняя «князевая» слега (манс. *пер*) имела еще и особое сакральное значение. В. И. Чернецов, описывая одно из мансийских жилищ, заметил следующее: «В одном из продольных бревен крыши торчит стрела над мули пад (нары у противоположной двери стены дома.— И. Г.). Василий Петрович недавно убил медведя. После окончания (медвежьего.— И. Г.) праздника стреляют с закрытыми глазами вверх. Если попадает в пер — среднее бревно, значит, скоро будет еще медведь. Стрела оставляется в крыше до следующего медведя.» (Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 266).

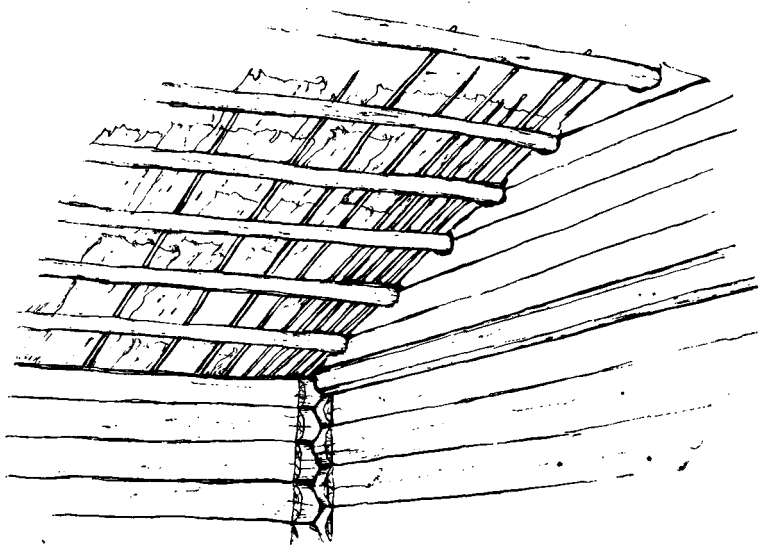


Рис. 1. Конструкция крыши мансийского дома (конец XIX в.).

(рис. 2) по краям крыши. В нижние закругления куриц иногда укладывали бревно-водотечник с выдолбленной вдоль него канавкой, а верхним закруглением курица опиралась о верхнюю слегу. Иными словами, речь идет о варианте хорошо известной у русских (в том числе в Сибири) «самцовой» кровли<sup>14</sup>.

Избы (манс. *нор-кол* 'бревенчатый дом') с таким устройством крыши можно видеть и в наше время (с. Верхнее Нильдино и др.). Правда, это уже по большей части необитаемые дома. Иногда на крыше вместо накатника поверх бересты укладывали доски (рис. 3, 4). Такая кровля нередко встречается и ныне — в хозяйственных и культовых амбарах (*сумьях*'ах и *ура-сумьях*'ах, рис. 5) и в надмогильных сооружениях (рис. 6), выполняемых в виде домиков.

Строения, подобные описанным, в конце прошлого века были характерны для манси, живших по обе стороны Урала<sup>15</sup>. Специфическая особенность мансийского дома того времени — отсутствие потолка. Описывая быт сосвинских манси, это обстоятельство подчеркивал Н. И. Кузнецов: «Потолков нет, и поэтому посередине, конечно, юрта выше, чем у стен»<sup>16</sup>. Дома беспотолочной конструкции встречались и нам во время экспедиционных работ в бассейне Сосьвы (села Ломбовож, Верхнее Пильдино).

Окна в стенах таких жилищ прорубались не всегда, иногда делалось лишь «окно» — отверстие в крыше, через которое выходил и дым очага. Очаг в таком случае располагался посередине дома «на больших камнях»<sup>17</sup>. Гораздо чаще дом отапливался чувалом (*сёвал*, *щовал*), находившимся в одном из углов жилища. Стенки чувала состояли из тонких древесных стволиков и прутьев, переплетенных и обмазанных глиной с двух сторон.

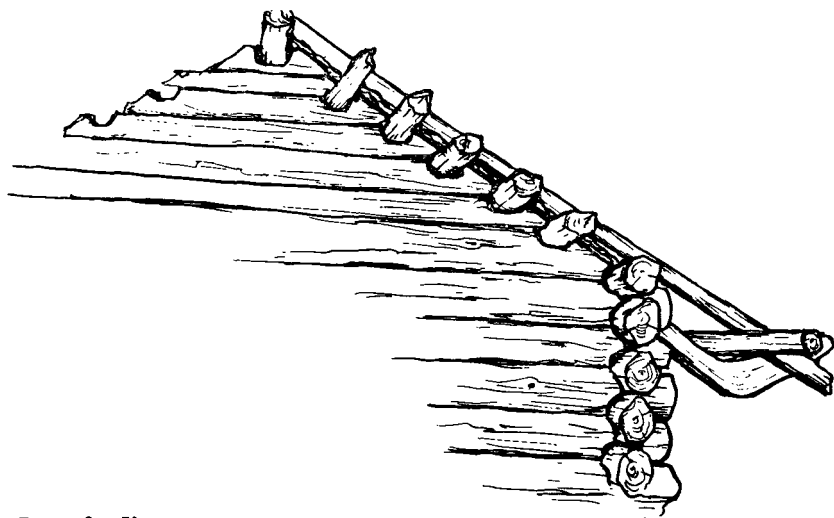


Рис. 2. Крепление кровли.

Потолки в мансийских домах получили распространение, судя по всему, не раньше начала нашего столетия. Однако они не всегда полностью перекрывали жилое помещение (рис. 7). Лишь с появлением у манси домов со стропильной конструкцией крыши (рис. 8) потолок стал обязательно замыкать чердачное пространство, отделяя его от жилья\*.

Здесь не случайно уделено значительное место вопросу о том, насколько характерен уделок (и чердачное пространство) для строительных традиций манси<sup>18</sup>. Дело в том, что наряду с мул'ом именно чердак (несмотря на его позднее появление)\*\* являлся в мансийском жилище местом наивысшей сакральной значимости. Именно на чердаке находились семейные *пубы* — духи-покровители дома и семьи, а также некоторые другие предметы культовой атрибутики.

Статус чердака (и крыши) подчеркивался (определялся) тем обстоятельством, что женщине как существу «нечистому» категорически запрещалось бывать там. «Женщине не положено на вышку. Там пубы» (информатор А. А. Ендырева). «Раньше на вышку можно было только маленькой девочке или старухе» (информатор С. Н. Гоголев). Жительница с. Анеево А. А. Ендырева (русская), выйдя в

\* Позднее заимствование у русских потолка проявилось и в отсутствии в мансийском языке специального слова, обозначающего это понятие. Крыша и потолок по-мансийски звучат совершенно одинаково *колала* (см.: Ромбадзева Е. И. Русско-мансийский словарь.— Л., 1954.— С. 119, 222). В этом сложном слове выделяются *кол* 'дом' и *ала* 'крыша, крышка' (см.: Баландин А. И., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— Л., 1958.— С. 15). Ср.: *али* 'верхний (по течению реки)' (см.: Там же).

\*\* Это явствует из отсутствия у манси собственного термина для обозначения данного элемента жилища: по-мансийски «чердак» звучит так же, как и по-русски, либо используется мансийская огласовка слова: *сертах* (см.: Ромбадзева Е. И. Русско-мансийский словарь.— С. 342).

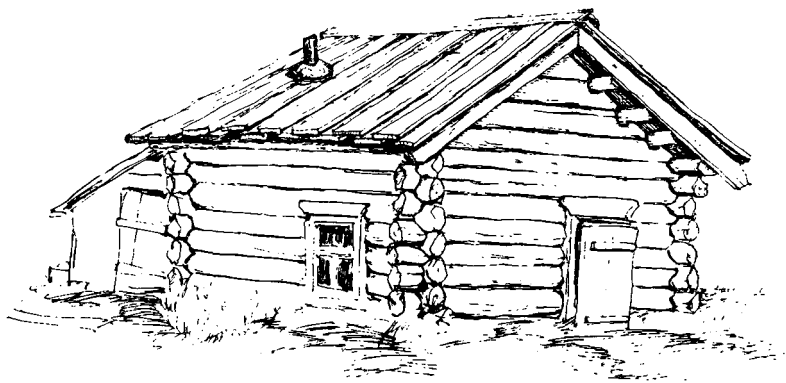


Рис. 3. Мансийский дом с дощатой кровлей.

свое время замуж за манси, по легкомыслию, свойственному молодости, не придавала поначалу значения этому обычаю. Вскоре, однако, жизнь заставила ее пересмотреть отношение к традициям семьи (и общества). «Я раз (молодая была) белье выстирала, дождик пошел. Я — на вышку — белье развесить. Отец стал мужа бить — зачем взял такую жену, что по вышке ходит, она испоганит вышку».

Запрет на посещение чердака в обязательном порядке «распространялся на женщин, у которых уже появились менструации»<sup>19</sup>. О том же говорит и наш информатор З. М. Китаева: «Когда еще без месячных девушка ходит, то можно сколько хочешь лазить (на чердак. — И. Г.)». Это, однако, «теория». В реальной жизни ни девочки, ни старухи (хотя «на вышку можно было... когда уже совсем кончились месячные») на чердак, как правило, не поднимались. Детям, в том числе и девочкам, не рекомендовали бывать на чердаке из боязни, что они могут по незнанию потревожить изображения духов и другие хранящиеся там реликвии. Старухи же избегали появляться на чердаке в силу многолетней привычки считать это место запретным для себя.

В этой связи показателен случай, произошедший во время одной из экспедиций к сосьвинским манси. Пожилая женщина (ей было уже далеко за 60) позволила осмотреть чердак ее дома (нас, понятно, особо интересовали хранившиеся там фетиши и другие предметы культовой атрибутики). Поднявшись на «вышку», мы вместе с сопровождавшим нас мужчиной — родственником хозяйки дома — принялись за дело: сняли план чердака, открыли сундуки, начали описывать, зарисовывать, фотографировать... В это время кто-то из пришедших в дом знакомых хозяйки заставил ее усомниться в том, что она вправе показывать святыни чужим, пусть и мужчинам, пусть и с лучшими намерениями. Старушка поднялась по приставной лестнице и, стоя на ней по пояс в чердачном окне, стала выражать свое неудовольствие собственным разрешением и нашими действиями. Казалось, вот-вот она войдет на чердак и прекратит наш столь успешно начавшийся экскурс. Этого, однако,



Рис. 4. Заброшенная охотничья избушка с дощатой кровлей.

не произошло. Сопровождавший нас мужчина-манси, добродушно улыбнувшись, объяснил старой женщине беспочвенность ее опасений, а нам сказал, что она в любой ситуации не сможет заставить себя войти на «вышку». Около часа наблюдала хозяйка дома за нашими действиями (отворачиваясь, когда мы доставали из сундука вещи, на которые ей нельзя было смотреть), но так и не решилась ступить ногой на чердак. Убедившись в том, что по окончании работы мы все аккуратно положили на место, старушка сменила гнев на милость и напоила нас чаем.

Женщина и чердак дома для манси и сегодня несовместимы. Невозможность такого сочетания в равной мере осознается и мужчинами, и самими женщинами. Следует, однако, подчеркнуть, что невозможность эта вовсе не связана с представлением о том, что женщины — существа «плохие». Они и п ы е, и именно эта инаковость не позволяет им «топтать» чердак. Женщины при этом отнюдь не чувствуют себя униженными или неполноценными, просто чердак, верх — не их сфера, поэтому любые феминистские лозунги в этом случае оказались бы пелеными и непонятными.

В чем же причина особого отношения к чердаку дома? Почему именно он явился прибежищем семейных духов-покровителей и других культовых атрибутов? Выше уже говорилось, что потолок и чердак были заимствованы манси от русских. Но у русских (как и у других восточных славян) чердак «использовался в основном для хозяйственных нужд. В сфере ритуально-мифологических представлений чердак почти не отмечен... Чердак в этих представлениях — типичная периферия со всем присущим ей спектром негативных значений, порожденных как бы полусвоенностью этой зоны, контролируемой не столько человеком, сколько нечистой силой»<sup>20</sup>.

Казалось бы, налицо противоречие. Но это лишь на первый взгляд. Ключ к пониманию отношения к чердаку следует искать в



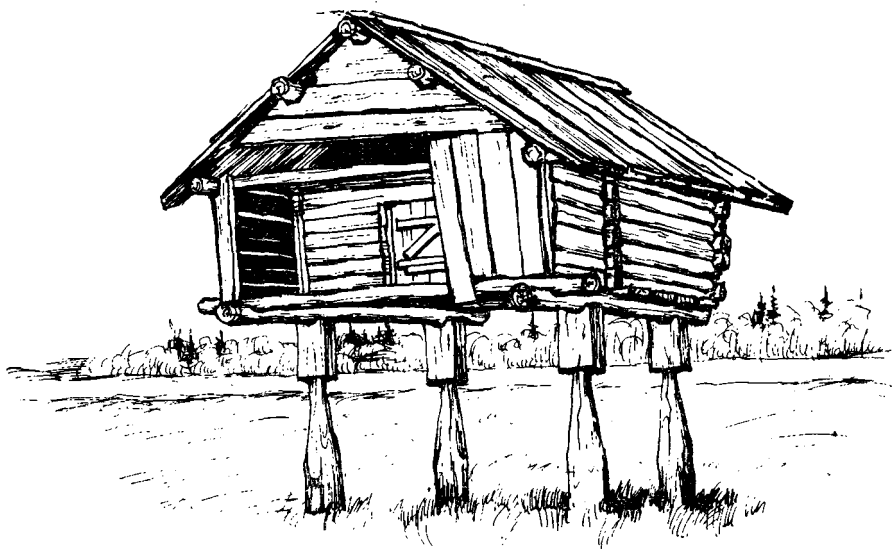


Рис. 5. Мансийский хозяйственный амбар (сумьях) с самцовой крышей и дощатой кровлей.

мансийском (шире — угорском) определении территории, места, где «живут», «сидят» духи-покровители.

В предыдущей книге, посвященной религии манси, уже говорилось об особом статусе *ялпын-ма* 'священной земли', хозяевами которой считались духи-покровители селений. Территория эта была запретной для всех, кроме мужчин данного селения (мужчины из других поселков могли оказаться на *ялпын-ма* лишь будучи специально приглашенными). Не было и речи о посещениях *ялпын-ма* женщинами. Кроме того, на этой территории нельзя было ни охотиться, ни ловить рыбу, ни собирать ягоды, ни рубить деревья. Если зверь, преследуемый охотником, забегал на *ялпын-ма*, его переставали преследовать<sup>21</sup>. *Ялпын-ма* — священная земля, это территория, свободная от хозяйственной деятельности человека. Это чистая земля. Только на чистой земле могли находиться духи-покровители, только чистая земля могла служить местом их обитания.

Семейным духам-покровителям чистая земля требовалась в не меньшей степени, чем мифическим предкам-покровителям селений (паулей). Во время полевых работ неоднократно приходилось слышать о том, что «раньше», «давно» амбары (*ура-сумьях'и*) с изображениями семейных пубы имелись у каждой семьи и находились недалеко от жилищ в укромных местах.

О святилищах вблизи дома сообщал А. К. Каннисто<sup>22</sup>; в одной из экспедиций и мне довелось побывать на таком культовом месте. Оно включало в себя амбарчик с изображением почитаемого семей духа, жертвенную площадку \* перед ним и стол на врытых в землю

\* Ср. у К. Ф. Карьялайнена (о хантах): «Жертвенную площадку окружают тропинки, отделяющие ее от остального леса (выделено мной. — И. Г.) (Карьялайнен К. Ф. У остяков // Сиб. вопр. — 1911. — № 37/39. — С. 14).

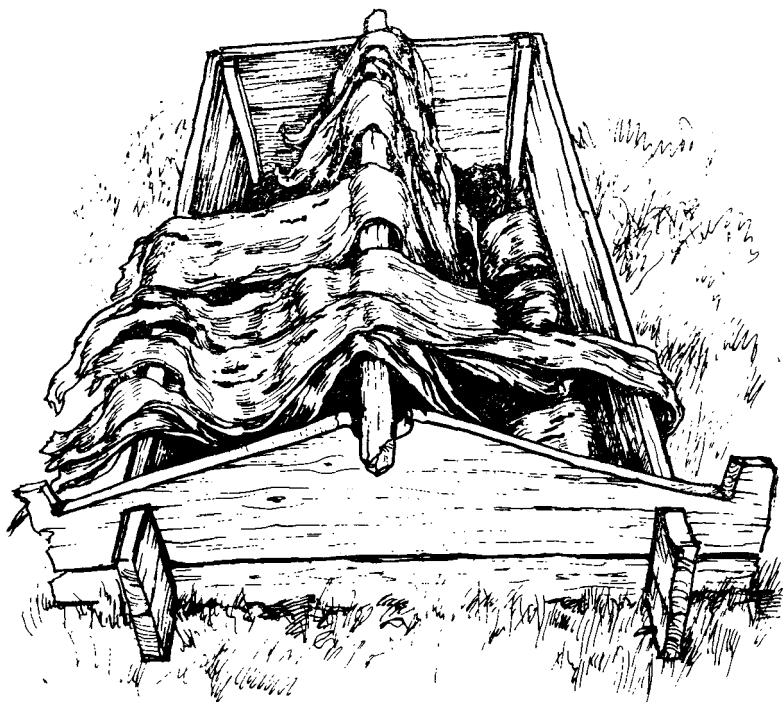


Рис. 6. Надмогильный домик. Сохранились остатки берестяного покрытия (поверх бересты укладывали доски).

колях. Однако такое святилище — явление исключительное. И причина не в том (или не только в том), что манифестировать свою религиозную приверженность в последние десятилетия было не принято. Домашние святилища с культовыми амбарчиками в массе своей исчезли гораздо раньше, и связано это с появлением значительных по размеру поселков, а также с появлением людей (не манси), для которых ценности мансийской религиозной культуры оказывались незначимыми.

Еще в середине XVIII в., как писал С. П. Паллас, манси, «не имея кроме охоты другого упражнения, принуждены были... при необходимости рассеваться сколь можно одна семья от другой далее, и не жить деревнями, ибо в таком случае не было бы для их прокормления пищи»<sup>23</sup>. Понятно, что в такой ситуации легко находилось место для семейного святилища вблизи дома. Всем домохозяевам, естественно, было хорошо известно размещение, статус культового места (манс. *мань-кан* 'малое святое место'), в отличие от культовых мест иных рангов, порядок его посещения\*, а гости не могли появиться там без специального приглашения.

\* Сообщение А. Каннисто о том, что женщины могли посещать *мань-кан* (см.: *Kannisto A. Materialen...* — S. 400), нуждается в уточнении: женщины могли находиться лишь у границы площадки перед амбарчиком. Им нельзя было подходить к *ура-сумьх'у*, открывать его и пр.

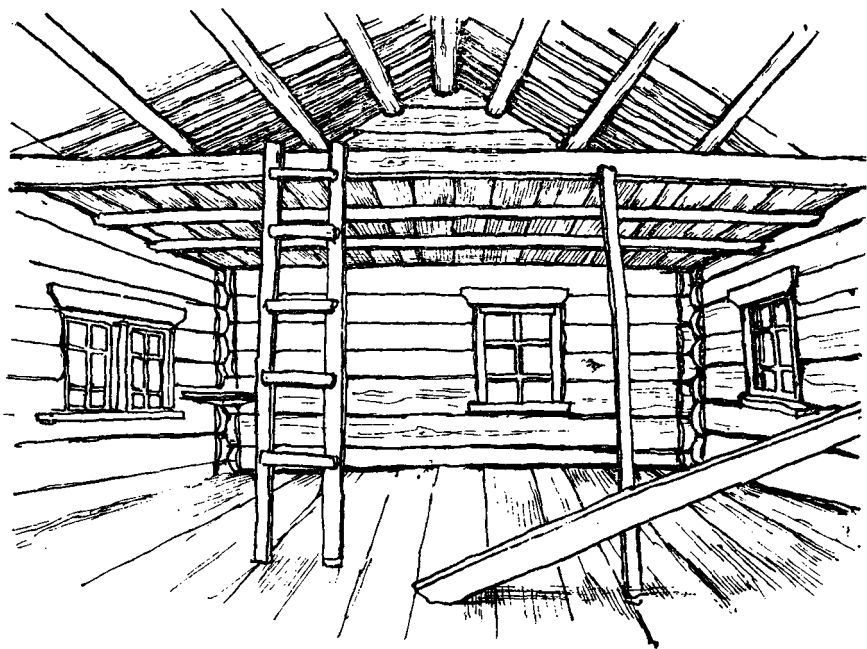


Рис. 7. Дом с самцовой крышей (вид изнутри).

Позже, с появлением более крупных паулей (особенно в XX в.), возможности для функционирования культовых мест вблизи жилищ резко уменьшились. Свободная планировка большинства мансийских селений в известной мере обеспечивала территориальную автономию усадеб. Однако концентрация людей и домашних животных в селении поневоле предполагала нечаянные посещения святилищ чужаками: туда забегали дети, забредали животные. «Чистое место» исчезало. Некоторое исключение составляли лишь дома, находившиеся на окраине пауля, на отшибе.

Восприятие уграми «чистой» и «нечистой» земли иллюстрирует ситуация, возникшая уже в наше время в с. Варьеган на р. Аган. В этом селении живут ханты (их большинство) и лесные ненцы, причем хантыйские традиции в образе жизни преобладают. Житель села пенецкий поэт и прозаик Ю. Вэла (Ю. К. Айваседа), ревнитель и поборник аборигенной культуры, решил создать в селе музей под открытым небом, включающий жилище и другие постройки, характерные для традиционного быта хантов. Получив поддержку односельчан, поссовета и госпромхоза, энтузиаст приступил к делу. На специально отведенной и огороженной площадке в негустом ельнике были поставлены просторный дом, выполненный с соблюдением всех принципов и деталей традиционной хантыйской архитектуры, хозяйственный амбар, навес для хранения нартов. И вот наступило время дополнить экспозицию культовым амбаром, создать семейное культовое место. В этой связи Ю. Вэла решил посоветоваться со

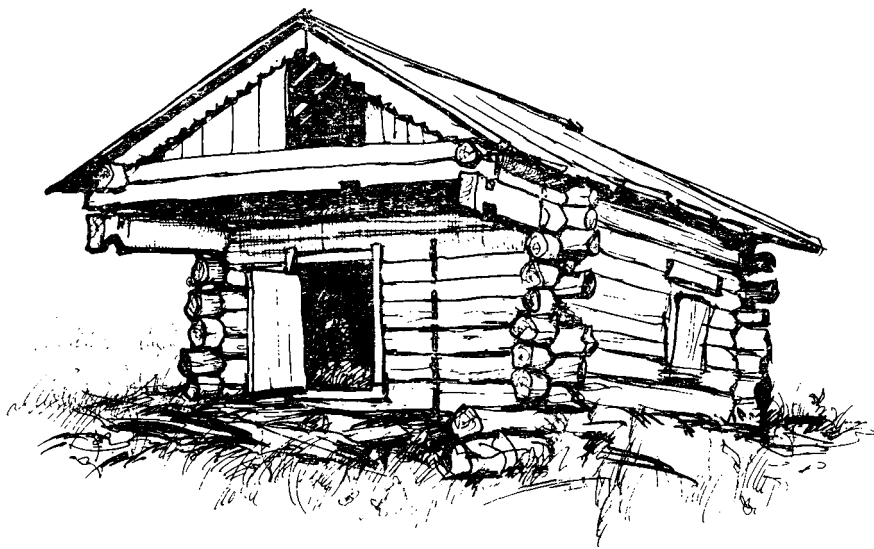


Рис. 8. Мансийский дом со стропильной конструкцией крыши и выносами.

стариками, получить их помощь и подкрепить их авторитетом возникновение святилища. Однако старики-ханты, одобрительно относившиеся к строительству музея, решительно воспротивились воссозданию культового места. Единственная причина их протеста заключалась в том, что в селении (в том числе и на огороженной площадке) не было ч и с т о г о, «нетоптанного» места, пригодного для размещения святилища.

Итак, само по себе существование достаточно крупного селения (не «деревни из одного дома») если и не исключало то, во всяком случае, затрудняло функционирование культового места семьи. Поступиться принципом «чистой земли» люди не могли — это означало бы отступление от основ традиционного мировоззрения. Выход был подсказан самой жизнью — «чистое место» стали создавать искусственно, используя для этого потолок и чердачное пространство в целом. Действительно, потолок (пол чердака) в принципе не был подвержен «осквернению» — даже при строительстве дома женщины не могли, например, влезть на сруб, чтобы помочь мужчинам затащить наверх слегу или очередной венец. Женщинам позволялось лишь, стоя на земле, подталкивать бревна снизу.

Отношение к чердаку как к «чистому месту», а потому и месту обитания семейных пубы — явление общеурагское. Ведь и у хантов «жилище домашних духов — чердак»<sup>24</sup>.

Однако чердак в его современном виде внедрялся в мансийский быт постепенно. Выше уже говорилось о потолке (см. рис. 7), не замыкавшем полностью чердачное пространство. Вариантом такого чердака являлась широкая *нора* — полка, предназначенная для хранения домашних святишь. Именно такую норму мне довелось видеть в доме покойного П. Е. Шешкина (с. Ломбовож), знатока на-

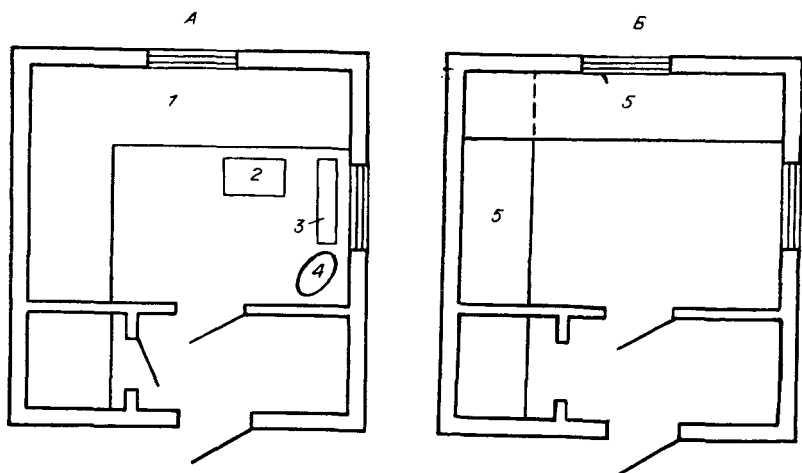


Рис. 9. План дома П. Е. Шешкина.

А — нижний уровень; Б — верхний уровень. 1 — пал; 2 — стол; 3 — ловаш; 4 — чужал, 5 — норма.

родных обычаев и фольклора, искусного резчика по дереву \*, потомка ляпинских князей. В его пор-кол'е эга норма (Г-образная в плане) была устроена вдоль левой от входа и задней стен (рис. 9 Б, 5).

Семейные духи могли храниться и на небольших полках, устроенных в дальних от входа углах дома. К. Ф. Карьялайн писал о размещении домашних духов «у задней стены или в правом дальнем углу бревенчатых домов — в уголке духа, обычно на прикрепленной там балке или подставке». Наш материал свидетельствует о том, что эти «подставки» могли находиться как в правом, так и в левом дальнем углу. Возможно, это позднее явление (следствие христианизации)<sup>25</sup>. Тем более, что и некоторые наши информаторы достаточно категорично утверждают, что «раньше, до русских, держали пубы в правом углу». При этом имеется в виду, что иконы, которые предписывалось держать непременно в правом углу, сместили изображения духов влево.

В некоторых маансийских домах нам встречалась наряду с пубы-нормой 'полкой духов' и торм-норма 'божья полка', на которой стояли иконы. При этом торм-норма могла занимать правый угол, а пубы-норма, на которой, кстати, чаще всего находились не сами изображения, а мешок с платками, кусками ткани и другими вещами, предназначенными в подарок духам разных рангов (не только домашним), — левый (рис. 10, 6, 7). Следует подчеркнуть, что пубы-норма (как и торм-норма) совершенно определенно ассоциируется с понятием «верх» и семантически соотносится с чердаком \*\*.

\* За свои работы, неоднократно экспонировавшиеся на советских и международных выставках, П. Е. Шешкин был удостоен звания «Заслуженный работник культуры РСФСР».

\*\* Пубы-норма выполняется следующим образом: в углу на высоте 70—80 см от потолка (или верхнего венца сруба, если потолка нет) сверлятся отверстия, в них забивают колышки, на которые и укладывается полка. Пубы-норма всегда задернута занавеской.

Итак, чердак — это чистое место, алломорф ялпын-ма, место обитания духов. Они здесь хозяева. Человеку (мужчине) позволено лишь совершать умиловительные обряды (кормление, одевание и переодевание духов, добавление к имеющимся у них «богатствам» новых подарков).

Область человеческого бытия, «культурный горизонт, в котором реализуется поведение человека»<sup>26</sup> в обычной, повседневной жизни, — это пространство, границами которого является, с одной стороны, пубы-норма, с другой — пол жилища. Однако эту сферу целесообразнее рассмотреть при обсуждении проблемы зонирования жилища в горизонтальной плоскости. Поэтому пока ограничимся констатацией наличия этой области.

Что же касается феноменов, связанных с нижним миром, то мансийский материал по этому вопросу не слишком представительен. Однако чрезвычайно важное сообщение А. К. Каннисто проясняет кое-что и в этом плане. Оказывается, на Сосьве при жертвоприношениях Куль-отыр'у, владыке подземного царства (нижнего мира), принято было приносить кровавую жертву в жилище. По окончании ритуала «шкура и кости жертвенного животного зарываются в доме, причем под задними ногами роют глубокую яму»<sup>27</sup> (выделено мной. — И. Г.). Не следует допускать, чтобы кровь жертвенного животного попала на пол \* (пол — граница среднего и нижнего в доме миров), а «если немного капнуло, надо тщательно соскребать, чтобы ее не растоптать»<sup>28</sup>.

Таким образом, в вертикальной плоскости в жилище манси четко выделяются три зоны — верхняя (чердак и соответствующие ему и дополняющие его пубы-норма и торм-норма), жилое человеческое пространство, в котором, кстати, находятся изображения умерших — *иттерма*. и, наконец, область нижнего мира. Последняя хотя и выходит за пределы собственно жилища, но составляет с ним одно целое.

---

\* Весьма показательен в этом плане документ начала XVIII в. (1718 г.) — «Прошение князя Ляпинской волости Семена о дозволении переселиться ему в Тобольск». В тексте идет речь о том, что «приезжали... в Ляпинскую волость низовская воровская самоядь (пенцы. — И. Г.), а с ними был Гындин сын Микишка, по научению брата своего, обдорского князя Тайпи Гындина, и побили в той волости ясашных остяков, а двух человек убили до смерти и над теми убившими надругались, груди спороли и тайные уды отрезали и клали им в уста. И говорил де им, той воровской самояди и брату своему Микишке, обдорский князец Тайша с товарищи: где де увидите ляпинского князя Семена, и его де подымите на копья, а крови де его на пол не роняйте, тут де его и смерти предайте...» (выделено мной. — И. Г.) (см.: Памятники Сибирской истории XVIII века. 1713—1724. — Спб., 1885. — Кн. 2. — № 52. — С. 181—182).

Интересно в этом же смысле описанное К. Д. Носиловым жертвоприношение оленя в жилище: «...вогул с криком воткнул ему нож под лопатку... Олень вздрогнул, зашатался, пал на колена; вогулы стиснули ему шею петлей, и он, отчаянно отбиваясь ногами, пал на пол, закусив язык между зубами... Стоя только прошел по юрте, когда на оленя навалились три вогула; одни держали его, чтобы не бился; один затыкал ему рану тряпичей, чтобы не пролить даром священную кровь...» (Носилов К. Д. У вогулов. — Спб., 1904. — С. 31).

Вертикальное членение жилища отмечено и у южных соседей угров — сибирских тюрков<sup>29</sup>. Все-таки мир един! Однако «семантическая связь жилища и дерева», отчетливо проявляющаяся на тюркском материале<sup>30</sup>, по имеющимся угорским данным проступает значительно слабее. Впрочем, определенные соответствия между (мировым) деревом и домом все же имеются. Так, широко известен обычай манси и хантов стрелять из лука (позднее — ружья) в вершины особо почитаемых ими деревьев<sup>31</sup>. Подобно этому стреляли из лука вверх в доме после медвежьего праздника, и стрела оставалась в слеге до следующего медведя<sup>32</sup>.

С другой стороны, хорошо известно, что у манси (и хантов) женщины в период родов (менструаций) по традиции должны были удаляться в особое помещение — *мань-кол* 'маленький дом'<sup>33</sup>. Здесь женщина находилась до родов и после этого в течение определенного срока (один-два месяца)<sup>34</sup>, причем, по словам моих информаторов, при рождении девочки этот срок увеличивался еще на 10 дней\*. В то же время из угорского (хантыйского) фольклора следует, что роженица разрешается от бремени «у прекрасного подножия женского дерева для родов», «у комля дерева, у которого женщины рожают»<sup>35</sup>. Это обстоятельство даже навело К. Ф. Карьялайнена на мысль о том, что «маленький дом», возможно, устраивался у подножия дерева<sup>36</sup>. Думается, дело в другом — в семантическом соответствии между *мань-кол*'ом, пахотившимся на периферии освоенного пространства, и подножием, корнями, комлем дерева.

Если продолжить разговор о сферах жилища, неизбежным окажется соотнесение человека с тремя отчетливо выделяемыми зонами дома. Мужчина вхож на чердак, в область, соответствующую верхнему миру, хотя главным образом пребывает в пределах среднего мира (жилое пространство). Женщина также находится главным образом в этом (жилом, очеловеченном) пространстве, но лишь тогда, когда она в о п р е д е л е н н о м отношении как бы равна (соответствует?) мужчине, т. е. в то время, когда она не рожает и не менструирует (имеется в виду ортодоксальный вариант традиции). Тогда ей позволено (и надлежит) находиться внутри жилого пространства, хотя, как увидим ниже, не во всех его зонах, если вести речь о горизонтальной проекции жилища. Эта ситуация («временная чистота» женщины) и создает логическое основание для временного, условного равенства полов. Однако, как только женщина оказывается «нечистой» — ее место вне дома, в *мань-кол*'е («у подножия пре-

---

\* В наше время увидеть *мань-кол* практически невозможно. Мансийские женщины рожают ныне в больницах и родильных домах. Однако многие информаторы еще помнят время, когда *мань-кол* составлял принадлежность каждого мансийского дома. И. П. Тихонов вспоминает: «*Мань-кол* — маленький домик для женщины во время родов и месячных. Там был чумал. Каждый месяц они туда уходили. Пищу ей (роженице) бабушка принесет готовую. А если месячные — готовит себе сама. Когда женщина рожала, с нею бабушка занималась посторонняя, а родной бабушке нельзя туда зайти». Возвращение в общий дом сопровождалось «очищением» женщины дымом тлеющей бобровой струи, водяным паром (раскаленный топор опускали в котел с водой — женщина должна была переступить через него).

красного дерева...»), который хотя и не ассоциируется напрямую с нижним миром, но является неким преддверием (?) его.

Таким образом, жилище, дом оказывается соотносимым (в его членении по вертикали) не с человеком <sup>37</sup>, а с (условной) парой, четой. При этом, разумеется, не имеют значения ни характер брака — (индивидуальный, групповой), ни тип системы родства — все человеческое сообщество в доме покрывается, обнимается традицией.

Прежде чем рассмотреть членение дома по горизонтали, вспомним интерьер традиционного жилища манси. Не отличаясь разнообразием (что вполне понятно), интерьер характеризовался устойчивым набором элементов. Значительную площадь составлял *пал* — приподнятые от пола приблизительно на полметра сплошные дощатые нары — место отдыха обитателей дома, а зачастую и место работы хозяйки. Пространство от нар до пола также зашивалось досками. Пал, как правило, находился у мул'а (стены, противоположной входу) и у одной из боковых стен (см. рис. 9, А). Нары у мул'а назывались *мули-пал*, а отделенные от них перегородкой угловые нары — *лох-пал* (перегородка делалась не всегда, но незримая граница между мули-пал'ом и лох-пал'ом обязательно имелась в виду). Нары у боковой стены могли делиться на две части — *котиль-пал* 'середины нары, средние нары', примыкающие к лох-пал'у, и *ави сунт-пал* 'порога нары', ближе всего расположенные ко входу \*. Ави сунт пал являлся наименее престижным местом отдыха в доме.

В привходовом (чаще правом) углу устраивали чупал, обращенный в противоположный дальний угол комнаты. На рис. 10 и 11 изображены довольно поздние жилища, где представлены варианты различного расположения пал'а и чупал'а.

В дальних углах помещения могли размещаться полки торм-норма и пубы-норма. Напротив котиль-пал'а устраивалась *ловац* (*ловась*) — прибитая к стене лавка. У боковых стен могла находиться *щяяны* (*сяяны*)-норма — чайная полка, используемая для чайной посуды, сахара, чая, сушек и т. п. (рис. 10). Основные запасы пищи хранились в хозяйственном амбаре — сумьях'е — рядом с домом.

*Пасан* — столик на низких ножках — мог находиться в той или иной части жилища, во время еды его ставили у пал'а (см. рис. 10, 11). С появлением стола на высоких ножках к интерьеру добавилась *улас* — довольно длинная скамейка, которую можно было перемещать в пределах дома (см. рис. 11).

Рассмотрение семантики и семиотики элементов мансийского жилища удобнее всего начать с мул'а — стены, противоположной входу. Не навязывая читателю своего мнения относительно статуса мул'а, приведу ряд имеющихся на сей счет свидетельств. «На Лозьве, в Тосемья-пауль, я видел на задней стене строящегося дома повешенные платки с завязанными в углах монетами, а на торце бревна, прислоненного торчмя к углу дома, — ми-

\* Несколько планов мансийских жилищ имеется в опубликованных дневниках В. Н. Чернедова. Рисунки снабжены пояснительными надписями с указанием мансийских терминов, служащих для обозначения элементов жилища (Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 222—223).



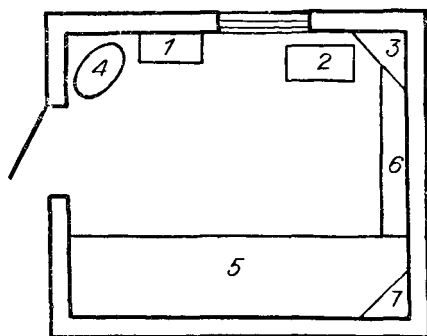


Рис. 10. План дома П. И. Нимдазина.

1 — шанны-норма; 2 — пасан; 3 — торм-норма; 4 — чувал; 5 — пал; 6 — ловац; 7 — пубы-норма.

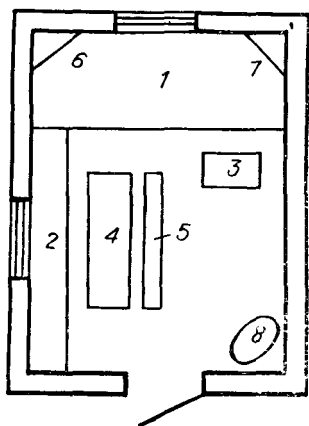


Рис. 11. План дома И. П. Тихопова.

1 — пал; 2 — ловац; 3 — пасан; 4 — стол; 5 — улас; 6 — пубы-норма; 7 — норма; 8 — чувал.

сочку с жиром. Также в Анчух-пауль у Н. Я. Бахтиярова, в берестяном ёрн коль (*ёрн коль* 'чум', букв. 'ненецкий дом')... видел michоку с жиром, поставленную у задней стороны чума. Дети тогда называли этот жир *ялын-вой* (святой, священный жир. — И. Г.). В чуме К. Бахтиярова... я слышал имя Совья хум как существа, обитающего в доме, для которого ставится жир и вешаются плаки... Кирилл перевел это имя как «человек десяти рек» и связал его с Мирсуснехум<sup>38</sup> (выделено мной. — И. Г.).

За сто лет до В. Н. Чернецова, чье свидетельство только что приведено, Ф. Белявский, путешествуя среди хантов, сообщал: «В каждой юрте на противоположной стороне от дверей стоит высокий шест, высунувшийся несколько в верхнее отверстие кровли: шест сей, представляющий по их обычаю хозяина юрты, неуспынно заботящегося о доме и целом семействе, в таком у них почитании, что никто из женского пола не смеет пройти перед ним ни днем, ни ночью: в случае же необходимой надобности должны обходить стороной вокруг разложенного и неугасаемого огня по середине юрты»<sup>39</sup>.

Аганские ханты и сейчас хранят изображения духов (*луиг'ов*) в специальном ящике. Он находится на *луиг-ауль* 'нарте духов'. Эта нарта ставится у стены, противоположной входу. Женщина не может проходить мимо задней стены дома и «божьей нарты».

К. Ф. Карьялайнен отмечал, что изображение домашнего духа хранилось чаще всего «на почетном, считающемся священным месте в жилище, а именно у задней стены или в правом дальнем углу бревенчатых домов»<sup>40</sup>, т. е. в углу, примыкающем к задней стене, на уже знакомой нам пубы-норме.

А. К. Калнисто, работавший среди манси, примерно в то же время особо подчеркивал, что «женщине нельзя ходить вокруг

ж и л и щ а (т. е. мимо задней стены.— И. Г.). Это табу на Нижней Лозье соблюдается нестрогое, но даже там женщина следует запрету во время нечистоты»<sup>41</sup>.

Ограничения сопутствовали мансийской женщине и внутри дома. Мули-пал — пары, устроенные вдоль мул'а, — почетное место для гостей, но женщины к ним не подходят и на них не спят. Самое священное место находится «на самой внешней стороне *mulī sam* — задний угол (букв. 'мул'а угол', т. е. угол, примыкающий к мул'у.— И. Г.) на стороне чувала священное других; на нарах на этой стороне женщины никогда не сидят и туда не поднимаются»<sup>42</sup>. На это же обстоятельство указывает П. Л. Гопдатти: «Женщины не могут сидеть, лежать и спать в переднем углу, иначе хозяину дома во всем будет неудача... не могут там лежать и женские вещи»<sup>43</sup>.

Особое отношение к мул'у сохраняется у манси и в наше время, главным образом среди пожилых людей. Наш информатор З. М. Китаева из Повинских юрт рассказывала, что ее бабушка «за угол дома не может пройти, боится». За нарушение табу, по мнению П. С. Китаевой, неизбежно последует наказание. Оно может происходить «от богов, которые на крыше сидят, — могут стрелу невидимую пустить: заболеешь или кто-нибудь умрет». Это поверье ловко использовали мансийские ребяташки, превосходно знавшие, что кому позволено, а что нет. З. М. Китаева (ей тогда, в 1986 г., было 23 года) вспоминала: «В детстве, когда нашкодим, бывало, мы за угол прятались. Им (матери и другим взрослым женщинам.— И. Г.) туда нельзя».

Признаки почитания мул'а проявляются и в том, что (и ныне) платки или, чаще, куски ткани (*арсын'ы*) с завязанными в уголках монетами вывешиваются на наружной стороне стены (рис. 12). Внутри дома на мул'е во время жертвоприношений могли развешиваться одежды, принесенные в дар духам, которым посвящалась жертва<sup>44</sup>.

Что же касается отношения угров (не только манси) к мул'у внутри жилища, то его хорошо характеризует эпизод, происшедший во время одной из экспедиций к аганским хантам. В 1988 г. в составе Приполярного отряда работала киногруппа режиссера Р. М. Ерназаровой, снимавшая материал для документального фильма. Когда в перерыве между съемками киногруппа и местные жители пошли отдохнуть в дом хозяина, А. А. Казымкина, мужчины-ханты с песвойственной им в таких случаях поспешностью, даже тесня друг друга, сели на мули-пал, не оставив там свободного места. Дело объяснялось просто: тактичные люди постарались предупредить ситуацию, в которой режиссер, единственная женщина — нехантйка в этой компании, могла бы невольно совершить промах, занять неподобающее женщине место у мул'а.

Из сказанного следует, что отношение манси к мул'у в общем сходно с их отношением к чердаку. Действительно, мул, как и чердак, — место хранения семейных фетишей и иных святынь — пубнорма и торм-норма обязательно примыкают к нему вплотную. Пространство у мул'а в жилище и вне его запрещено для женщины (как и чердачное пространство). Кроме того, мул, по-видимому,

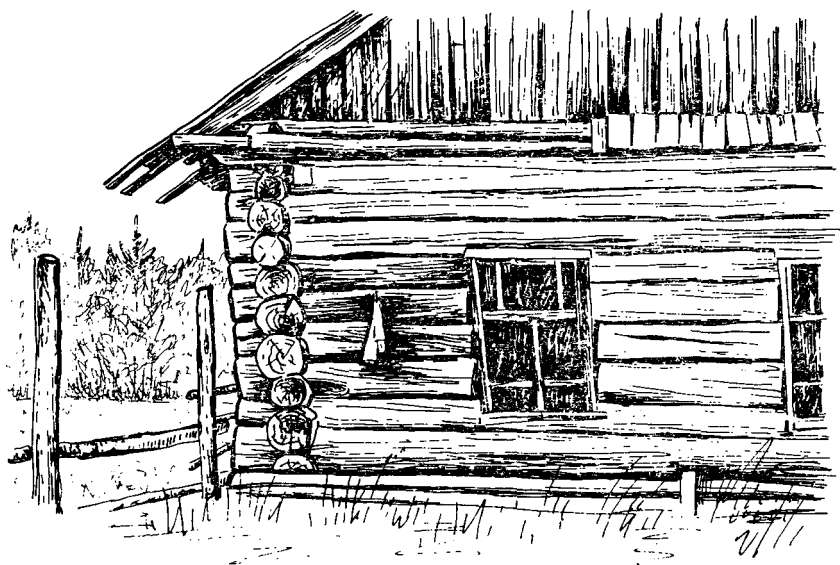


Рис. 12. Арсын на внешней стороне дома (мул'е).

связывается с понятием *коль сот* 'домашнее счастье': «при постройке дома для привлечения *коль сот* устраивается жертвоприношение: на угол дома кладутся деньги»<sup>45</sup>. Имеется в виду, надо думать, один из углов, примыкающих к мул'у, ибо именно эти углы обладают наивысшим статусом. Наконец, у мул'а ставится угощение Мир-сусне-хум'у \* и совершаются кровавые жертвоприношения в его честь. Снаружи перед мул'ом непременно вкопан *анквил* — столб для привязывания жертвенного животного. Добавим к этому, что именно на мули-пал укладывается медвежья шкура с головой и лапами во время медвежьего праздника.

Как видим, мул оказывается не только сакрально наиболее значимым элементом жилища (при рассмотрении его в горизонтальной плоскости), но и гораздо более задействованным в ритуальной сфере. Это обстоятельство связано с тем, что мул находится в пределах собственно жилой зоны, в пространственном плане он ближе к людям, чем чердак.

Столь ярко выраженное особое отношение к мул'у предполагает вполне определенную ориентацию жилища в пространстве. Действительно, по сведениям И. И. Лепехина, двери в мансийских избах «прорубаются большей частью с северной стороны»<sup>46</sup>. С. П. Паллас сообщал, что зимние жилища вогулов строятся «дверью к северу или

\* Мир-сусне-хум — младший сын верховного бога Нуми-Торум'а. По представлениям манси, он непосредственно курирует жизнь людей, каждые сутки объезжая на белом коне «землю и воду». Мир-сусне-хум помогает праведно живущим, наставляет заблудших, карает виновных. В фольклорной традиции он известен как Эква-пырищ (-пыришь, -пыгрись) 'Сынок женщины' и часто выступает в роли трикстера.

востоку»<sup>47</sup>. Ему вторил И. Г. Георгий: «Двери же принаравливают по большей части с восточной или северной стороны»<sup>48</sup>.

Из приведенных здесь материалов исследователей XVIII в. наиболее верным (и, кстати, самым ранним из трех) представляется сообщение И. П. Лепехина. И дело не только в том, что полевые данные по традиционной ориентации угорского жилища подтверждают справедливость этой точки зрения. Для такого заключения имеется и другое основание. Как уже говорилось, мул совершенно определенным образом связан с Мир-сусне-хум'ом. В то же время одно из мансийских имен этого персонажа общеугорского пантеона — Али-хум. *Али* по-мансийски не только 'верхний', но и 'южный'<sup>49</sup>. Иногда манси так и говорят о нем (по-русски): «Верховский человек» или «Южный человек». Естественно, Южный человек соотносился с южной стороной, коей и является мул.

О том, что сакральное в традиционных верованиях манси соотносится (в горизонтальной плоскости) с югом, свидетельствует и ориентация мансийских святилищ разных рангов. По удивительно меткому наблюдению Н. В. Сорокина, к культовому месту тропа проложена «таким образом, что она приводит всегда к с е в е р н о й части площадки \*»: на южной ее стороне стоит скамья или низкий стол, позади которого врыт столб вышиной в 4 фута»<sup>50</sup> (выделено мной. — И. Г.). Именно такая организация пространства кажется наиболее естественной и нашим информаторам: «Ведь Югу всегда кланяются» (О. Н. Шесталова).

Разумеется, в позднее время реальная ориентация и святилищ и жилищ (особенно при уличной планировке селений) далеко не всегда соответствовала традиционной. Однако символически вход ориентирован на север, а обладающая наивысшим статусом часть культового места или дома обращена к юг \*\*.

Противоположным (по отношению к мул'у) знаком отмечена привходовая, северная часть жилища. Здесь, между чувалом и стеной, находилось изображение Самсай-ойки. Характеризуя Самсай-ойку, манси говорят, что это «Невидимый человек». «Уходит ли, приходит ли — не видать его» (информатор Д. Е. Анямова). Пытаясь определить его сущность в русских понятиях, манси иногда называют его «домовой». Это не совсем точно. Характеристика данного персонажа связана с его принадлежностью, или, во всяком случае, причастностью к н и ж н е м у миру: «Куль-отыр \*\*\* и Самсай-ой-

\* Двери в доме также расположены с северной стороны.

\*\* В этой связи интересен следующий эпизод. Будучи на одном из мансийских святилищ, я спросил проводника: «Где здесь юг?» Он уверенно показал на ура-сумьях, в котором «сидели» духи (разговор происходил возле кострища, примерно в середине площадки перед сумьях'ом). Однако стрелка компаса отметила юг в другом направлении. Не выразив по этому поводу ни малейшего удивления, информатор заявил, что «там тоже юг». Наличие «двух югов», казалось, совсем не смущало моего собеседника, который, прожив всю жизнь в тайге, великолепно в ней ориентировался и днем и ночью.

\*\*\* Куль-отыр — владыка нижнего мира. В представлениях манси, он связан со смертью и болезнями, волею послать (или не посылать) их на людей. Однако при определении срока земной жизни человека его мнение не является ре-

ка — они одной породы» (информатор П. С. Таратов). Соответствует этому и представление о том, что «Самсай-хум — злой дух, невидимое существо»<sup>51</sup>. (В пределах того же семантического поля: «сам сай — материк; в преданиях манси восточная (отдаленная. — И. Г.) часть Сибири».)<sup>52</sup>

Подчеркнуто низкий статус имеет порог: если жепщина «рожает в жилище, то у порога»<sup>53</sup>. Дух — охранитель порога — «представляет собой второстепенного идола»<sup>54</sup>.

Пространство между полюсами мул — вход ранжировалось, причем «отсчет по рангу производится от задней части комнаты до двери»<sup>55</sup>. Наиболее почетным местом, предназначенным для гостей (не женщин), был, как уже говорилось, мул-пал. Дощатая перегородка отделяла его от лох-пал'а (угловых пар) хозяина и хозяйки. При этом лох-пал не устраивался на стороне жилища, где находился чувал, ибо жепщине там не место: «задний угол на стороне чувала священнее других»<sup>56</sup>. Следует, правда, заметить, что угол жилища, противоположный тому, где находился чувал, лучше всего обогревался (зев чувала направлен по диагонали). Далее (к двери) размещались члены семьи и родственники.

Зонирование жилого пространства осуществлялось и по прищипу: правое — левое. Мужские вещи (в том числе одежда, обувь) должны были находиться справа от входа \*. Видимо, не случайно ортодоксальный вариант традиции предписывает устройство чувала в правом от двери углу.

\*  
\* \*

Итак, мансийский дом в миниатюре повторяет образ Вселенной в том виде, в котором он существовал в традиционном мировоззрении народа. Чердак и мул — две (сливающиеся в одну) своеобразные точки отсчета \*\*. Они, обладая максимально высоким статусом, выполняют функцию сакрального центра. Их роль предельно четко определена, регламент в отношении этих сфер максимально жесток, наказания за разного рода нарушения (как увидим в дальнейшем) наиболее суровы.

---

шающим: Куль-отыр выступает в этом случае лишь в роли исполнителя. Иносказательное наименование Куль-отыра 'Низовой человек'. Местом его обитания считается север. А «север и низ в мансийском языке синонимы» (см.: Чернецов В. П. Вогульские сказки. — Л., 1935. — С. 140, прим. 36).

\* Когда мужские вещи (особенно оружие) хранились в хозяйственном амбаре, их подвешивали вверху, под крышей, чтобы жепщина случайно не коснулась или тем более не переступила через них. Женские вещи, наоборот, не вешали высоко, ибо «если мужчина пройдет (как-нибудь нечаянно под какой-нибудь принадлежностью женского костюма или под самой женщиной, сидящей, например, в амбаре, то ему необходимо надо быть обкуренным бобровой струей или чем-нибудь другим, так как он осквернился». С этим же связан запрет вешать женские вещи при входе в жилище (см.: Гондатти Н. Л. Следы язычества у ипородцев Северо-Западной Сибири. — С. 53).

\*\* Семантическое единство мул'а и чердака подчеркнуто в атрибутивной сфере. Изображения духов и другие реликвии на чердаке хранились у фронтона, являющегося продолжением мул'а.

Полярно противоположные чердаку — мул'у зоны, связанные с нижним миром, также выделяются вполне определенно. Несколько более размытой выглядит регламентация лишь в сфере собственно жилого пространства.

Анализируя религиозное мировоззрение, М. Элиаде находит, что космические полярности и религиозная дихотомия, или дихотомия полов, взаимно обуславливают друг друга<sup>57</sup>. На угорском (мансийском) материале эта взаимосвязь прослеживается вполне определенно. Калтащ-эква (Торум-цань), жена Нуми-Торум'а, за измену мужу оказалась пизвергнутой им на землю и навсегда исчезла из сферы верхнего мира (миров). Положение женщины в традиционном мансийском обществе как бы иллюстрирует отношение Нуми-Торум'а к их прародительнице. Характерно, что если женщина рожала в доме, (это практиковалось при отсутствии мань-кол'а), мужчины не только уходили из жилища, но и забирали с собой все святыни, за исключением вещей, связанных с Калтащ-эквой<sup>58</sup>, которой, кстати, приносили жертвы и подарки именно женщины. Калтащ-эква считалась покровительницей рожениц, что определенным образом связано с ее низвержением из верхнего мира. С другой стороны, обрядовый по характеру уход мужчин из дома при родах каждый раз вольно или невольно прокламировал космическую предопределенность сегрегации полов.

Непроизвольная манифестация соответствия космических структур и человеческих отношений пронизывает все бытие манси, и прежде всего — на уровне дома.

Каковы же средства — атрибуты реализации этой идеи? Об этом в следующей главе.



## Глава II

### КОМПЛЕКСЫ

Значения как бы скрыты в предмете, они постигаются разумом, эстетическим чувством, нравственной интуицией, но не открываются в нем с первого взгляда.

Э. В. Соколов.  
Культура и личность

Попытка разобраться в атрибутивно-обрядовой сфере верований часто оборачивается стремлением прежде всего и во что бы то ни стало классифицировать содержание реалий. В результате не только

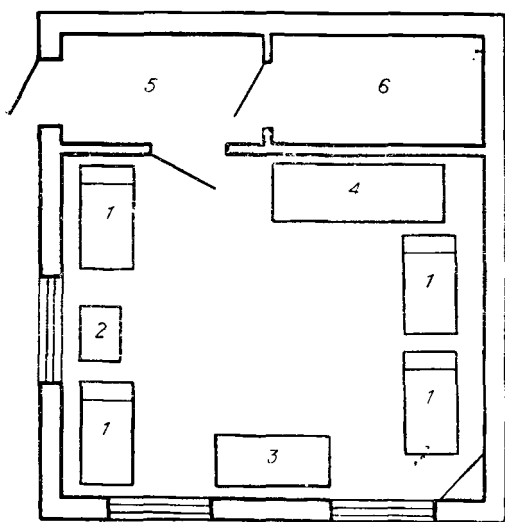


Рис. 13. План дома А. Д. Хозумова.

1 — кровати; 2 — тумбочка; 3 — стол; 4 — печь; 5 — сени; 6 — кладовая.

разрушается их неосуществленная целостность, но нередко возникает неадекватное представление о сути явлений. Кроме того, полученные на основе сегодняшнего состояния источниковой базы и современных методик исследования результаты отнюдь не свидетельствуют об окончательном решении проблемы. Все это настоятельно диктует необходи-

мость максимально полной публикации материалов, являющихся основой работы. Начну с описания культовой атрибутики, выявленной у манси р. Ляпин.

**Хурум-пауль** — мансийский поселок в среднем течении Ляпина. Большую часть его населения составляют люди пожилого возраста, чем и обусловлена относительно хорошая сохранность культовых комплексов в жилищах. Однако получить доступ к реликвиям нелегко. Значительно проще, оказывается, посетить общее культовое место селения, чем увидеть святыни, принадлежащие конкретной семье. Особенно консервативны в этом отношении пожилые женщины, о чем, кстати, не раз упоминали путешественники и исследователи прошлого<sup>1</sup>. Но и мужчины далеко не всегда склонны показывать семейные фетиши и рассказывать о них. Причина тому не только традиция, в соответствии с которой отношения между человеком и духом-покровителем носят интимный характер. Не менее значимы оказались негативизм и неуважение к верованиям манси, официально признаваемые в качестве «хорошего тона» и единственно верной позиции в последние десятилетия.

Старейший житель Хурум-пауля ныне покойный А. Д. Хозумов, ветеран войны и труда, с первых дней знакомства стал нашим незаменимым проводником и помощником, именно ему бы обязаны посещением нескольких святилищ на Ляпине. Но лишь на третий год работы он позволил увидеть его собственные, впрочем достаточно ординарные, фетиши.

Дом А. Д. Хозумова, в котором он жил со своей женой, представлял собой бревенчатую избу с сеними и кладовой (рис. 13). Интерьер жилища состоял из самых обычных вещей: кроватей, стола, тумбочки. На норме в левом заднем углу хранились докумен- ты, награды Алексея Дмитриевича, фотографии. Ничто, казалось, не могло навести на мысль о том, что у хозяина дома есть и другая, скрытая от любопытных глаз, сторона жизни.

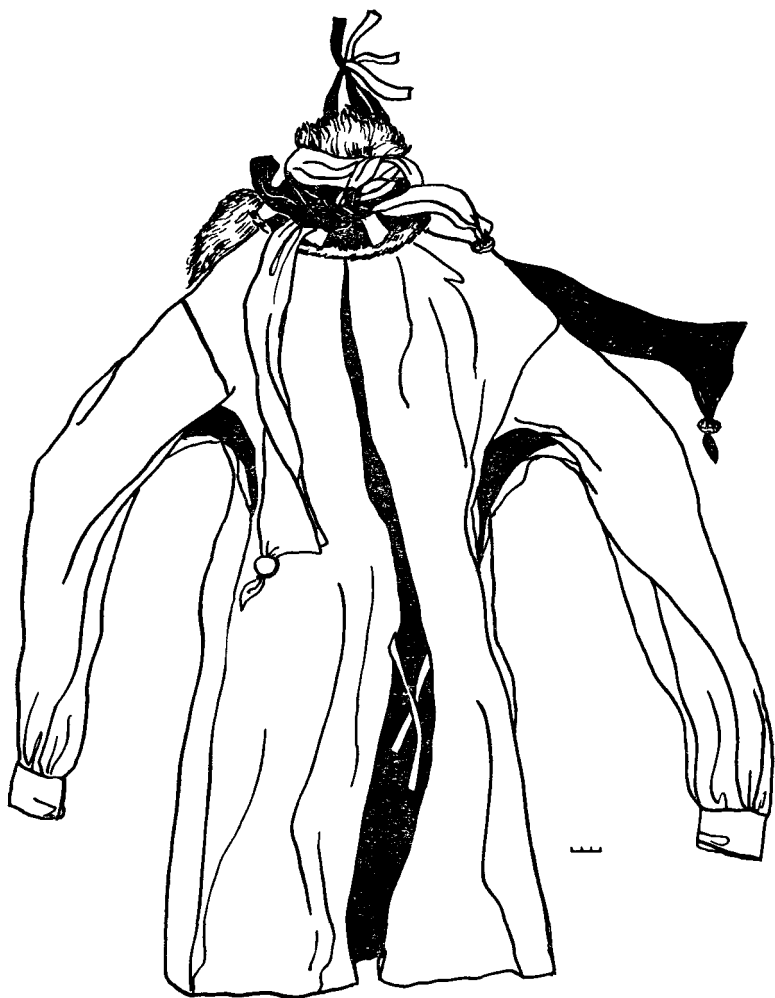


Рис. 14. Отыр-пыг (кол. МИГНС).

Вместе с Алексеем Дмитриевичем мы поднялись на чердак и увидели там в стороне, противоположной чердачной двери, подвешенный к стропилу плотно набитый мешок. Среди хранившихся в нем вещей (все они являлись предметами культовой практики) главное место занимал Отыр-пыг (букв. 'Сын богатыря'). Хозяин сказал, что это «Эква-пырищ'а младший братишка», т. е. младший брат Мир-сусне-хум'а. Согласно общеугорской мифологической традиции, Мир-сусне-хум является младшим среди своих братьев; представление же о его «младшем братишке» бытует в локальной версии мифа.

Основу изображения Отыр-пыг'а (рис. 14) составляют семь небольших кусков ткани белого и красного цветов и тех же оттенков. Концы их с одной стороны связаны вместе и образуют «голову»,



на которую надета остроконечная сукопная шапка, выполненная из четырех красных и четырех черных клиньев. К ее верхушке припита «кисточка» из двух красных и двух черных полосок. Оторочка из меха соболя. Шапка вкруговую обмотана лоскутами розовой, желтой и синей ткани, что не позволяет ей спадать с «головы». К этим лоскутам прикреплены шкурка ондатры и несколько полосок ткани (арсын'ов) с завязанными в уголках монетами. В самых повых арсын'ах монеты чеканки 1961 г. Подобные головные уборы «из разноцветного сукна с собольей, лисьей или другой какой-нибудь меховой оторочкой»<sup>2</sup> характерны не только для изображений Мир-сусне-хум'а в той или иной ипостаси, но, как мы увидим в дальнейшем, и для других духов.

«Тулово» изображения составляют свободные концы лоскутов. В уголке каждого из них завязана монета (чеканки 1941—1943 гг.). На тулове надеты один на другом четыре распашных халата: светло-синий, белый, пестрый и опять белый. Халаты сшиты по образцу *ярмак-сахи*, которые использовались на медвежьих праздниках: с воротниками-стойками, манжетами, тремя парами завязок (завязаны были только верхние из них), с разрезами под мышками. У двух верхних халатов сбоку были вшиты клинья, два нижних выкроены без них (одежда такого типа достаточно подробно описана Н. Ф. Прытковой)<sup>3</sup>. Руки фигуры образуются рукавами халатов: они вдеты друг в друга. Ноги не обозначены. Общая длина фигуры 75 см, диаметр головы 8 см.

Изготовление изображений духов без деревянного или иного тулова-основы неоднократно отмечалось исследователями XIX в. У хантов это паблюдали О. Финш и А. Брэм<sup>4</sup>, у манси — А. К. Каннисто, видевший фигуру домашнего духа в виде «куклы, сделанной из семи один на другой натянутых мехов»<sup>5</sup>. Очевидно, использование ткани как основного материала при изготовлении изображений духов — явление более позднее, нежели применение для этой цели меха.

По словам А. Д. Хозумова, «...это (Отыр-пыг. — И. Г.) в каждом доме есть». Действительно, популярность Отыр-пыг'а велика (и не только на Ляпине), ведь, в сущности, речь идет об одной из ипостасей Мир-сусне-хум'а. Неудивительно поэтому, что люди, «державшие» Отыр-пыг'а, встречались В. Н. Чернецову и среди сосьвинских манси<sup>6</sup>.

В одном мешке с Отыр-пыг'ом находилось несколько предметов, завернутых в цветастый платок. Сверток предназначался Чохрын'ойке. Это один из популярных среди манси и хантов персонажей общеугорского пантеона<sup>7</sup>. Манси считали, что «...было семь братьев Чохрын'ойка»<sup>8</sup>. О семи Чохрын'ойка писал и А. К. Каннисто, но из его материалов следует, что культовые места Чохрын'ойка локализируются в пределах как мансийского, так и хантыйского ареала<sup>9</sup>. Все братья Чохрын'ойка были кузнецами<sup>10</sup>. В то же время именно к нему (к ним) обращались с просьбой ликвидировать течь в лодке, вернуть потерявшегося в лесу оленя, особенно часто — вылечить больное ухо<sup>11</sup>. При этом Чохрын'ойке обязательно жертво-

вали нож с узким лезвием — *цохри* (ср.: *сəхри* 'топкий нож')<sup>12</sup>. Считается, что Чохрын-ойка любит пахотельный табак. Поэтому, готовя толченый табак, брали сосуд с табаком в руку и, вращая им в воздухе, говорили: «Чохрын-ойка, нюхай, нюхай, готовь табака все больше. Пусть будет таким крепким, что кто бы ни нюхал, заплакал»<sup>13</sup>. Жертвуй Чохрын-ойке нож в связи с течью в лодке, его обматывали табачными листьями<sup>14</sup>.

Изображения Чохрын-ойки в домашней культовой атрибутике неизвестны. В. П. Чернецовым приведен рисунок культового места на р. Тапсуй, которое считалось одним из местопребываний этого персонажа. На рисунке Чохрын-ойка представляет собой деревянную антропоморфную фигуру с остроконечной шапкой наподобие той, что была надета на хурумпаульском Отыр-цыг'е. Изваяние увешано прикладами-арсын'ами<sup>15</sup>. Имя Чохрын-ойка переводится В. П. Чернецовым как 'Стрекоза-старик'<sup>16</sup>. В этой связи интересно отметить, что на Казыме (а Казым по А. К. Канисто — одно из мест «дислокации» Чохрын-ойки) экспедицией Института истории СО АН СССР обнаружен камень с хорошо сохранившимся выбитым на нем изображением стрекозы<sup>17</sup>.

Вернемся, однако, к свертку Чохрын-ойки. В числе предназначавшихся ему даров главное место занимали два ножа. Один из них (рис. 15) с костяной рукоятью и узким обмотанным арсын'ами красного цвета лезвием. Оно, как обычно, было обернуто прикладами таким образом, что виднелось лишь острие. Другой нож, а вернее, его имитация, представлял собой железную пластину со скругленными концами.

Изображений на рукояти ножа не оказалось, хотя А. К. Канисто в свое время зафиксировал обычай наносить на ее торец три черты — личину Чохрын-ойки<sup>18</sup>.

Кроме ножей в свертке находились: шкурка ондатры, шесть арсын'ов (ткань светлых тонов) и три платка (манс. *тор*). Один из платков (81×81 см), красного цвета. К трем его углам пришиты низки бисера, к четвертому — бубенчик. Другой тор (86×86 см) синего цвета, окаймлен полосой зеленой ткани шириной 8 см. Третий представлял собой квадратный лоскут материи: красный фон, на нем синие и желтые цветы. Окаймлен полосой красной ткани шириной 7 см. К одному из его углов пришита низка бисера и серебряная монета чеканки 1896 г., к двум другим углам — медные монеты чеканки 1937 г. и к четвертому — три низки белого бисера.

Как видим, в расцветке тор'ов и арсын'ов, обернутых вокруг ножа, преобладает красный цвет. Синий же тор попал, по-видимому, из-за отсутствия платка нужной расцветки при безотлагательной необходимости принести жертву. Вообще говоря, традиция допускает такого рода отклонения, но до известных пределов. Так, нельзя жертвовать Чохрын-ойке арсын'ы из черной материи.

Подарки-жертвы, предназначенные Чохрын-ойке, в прошлом отправляли в с. Тапас сунт на р. Топсуй, где находилось упомянутое святилище Чохрын-ойки<sup>19</sup>, который считался и предком-покровителем мужчин этого селения. (Использование персонажа пац-

0 1 2 3 см

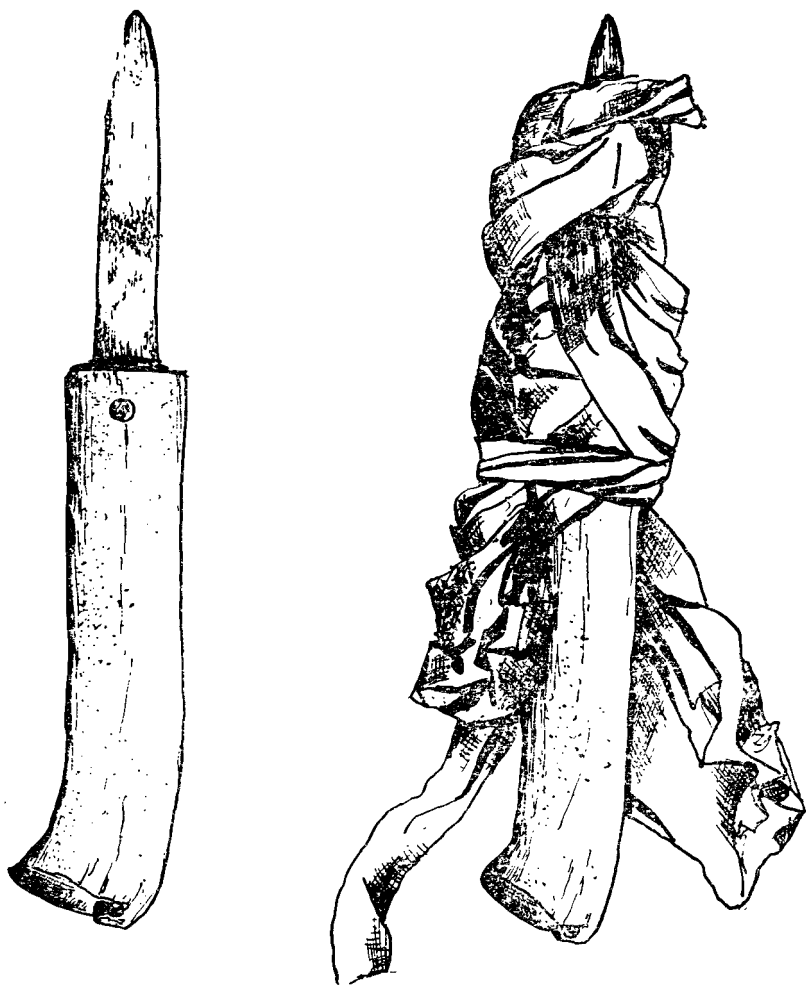


Рис. 15. Щохри (кол. МИКНС).

теона в качестве предка-покровителя пауля — обычное дело у маиса<sup>20</sup>). В Тапас сунте жертвы передавали старику-хранителю, который и относил их на культовое место. Жертву можно было приложить «к другим подаркам, которые находятся в жилище жертвователя»<sup>21</sup>. Именно такой порядок хранения даров, предназначавшихся Чохрынъ-ойке (Ножу-старику), мне не раз приходилось наблюдать на Сосьве и Ляпине.

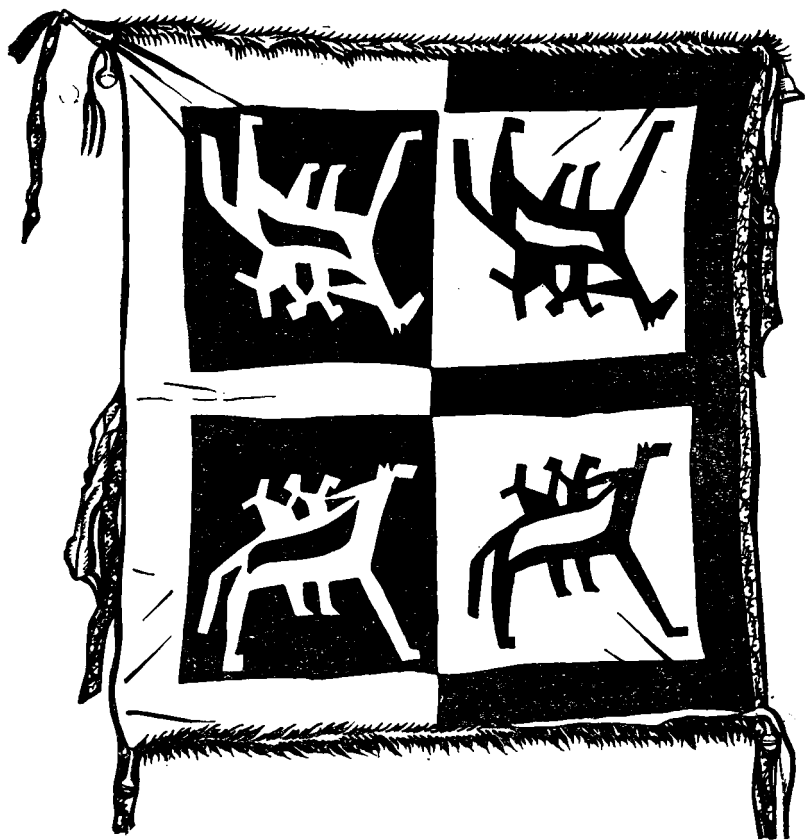


Рис. 16. Ялпын-улама А. Д. Хозумова (кол. МИКНС).

Вместе с Отыр-пыг'ом и свертком Чохрынъ-ойки в мешке находились два жертвенных покрывала. В. Н. Чернецов называет подобные атрибуты «улама»<sup>22</sup> (ср. *улам* 'одежда')<sup>23</sup>. Наши информаторы именовали такие покрывала *ялпын* (манс. 'священный, святой') или *ялпын-улама*, как я и буду называть их в дальнейшем. Опуская пока вопрос о назначении этих предметов, их использовании в культурной практике и порядке изготовления, отмечу лишь, что на ялпын-улама изображается, как правило, Мир-сусне-хум верхом на коне. А. Каннисто называл такое покрывало «седлом человека, осматривающего мир»<sup>24</sup>, т. е. Мир-сусне-хум'а. О том же говорили и некоторые мои информаторы: «Это вместо седла. Это божье седло» (П. Ф. Мерров). В некоторых случаях на ялпын-улама (по данным С. В. Иванова) изображалась сидящая верхом мать Мир-сусне-хум'а Калтащ-эква (ханты называли ее Калтась-ими)<sup>25</sup>.

Одно из покрывал (рис. 16) состоит из четырех частей (*ломт'ов*) и выполнено, как всегда, из ткани двух цветов, в данном случае — синего (сукно) и желтого (хлопчатобумажная материя). Использо-

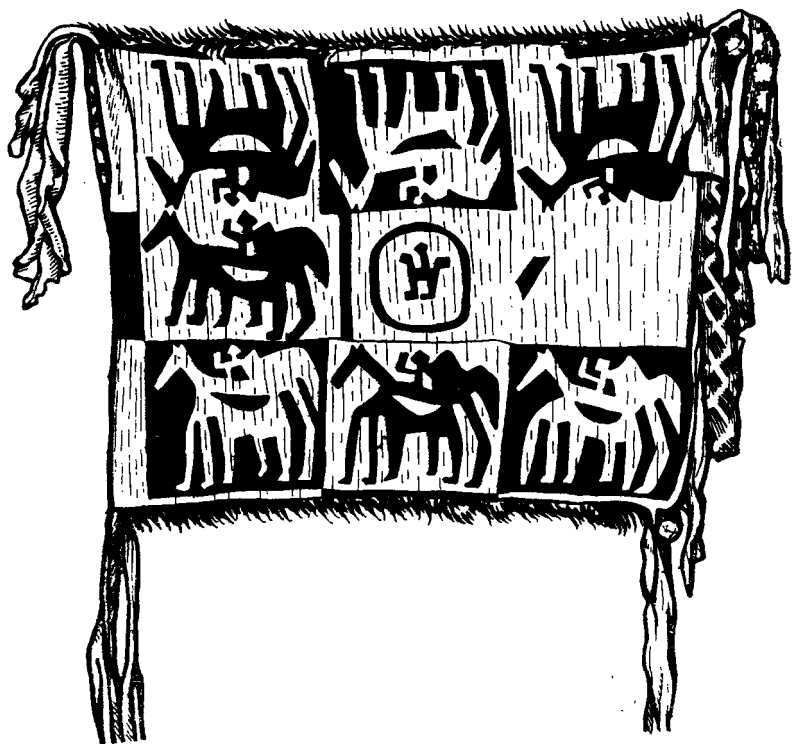


Рис. 17. Яны-ялпын А. Д. Хозумова (кол. МИКНС).

вание бумажной ткани является отступлением от нормы, вызванным, очевидно, отсутствием сукна нужной расцветки.

Этот ялын-улама окаймлен с двух сторон мехом ондатры. Ко всем четырем его углам пришиты кисточки из полосок ткани, оставшейся после изготовления ялпын'а. Кроме того, к трем его углам пришиты бубенчики, к четвертому — колокольчик. Поскольку ялын-улам'а не только «седло бога», но и его «конь», к середине «задней» стороны покрывала пришит «хвост» из нескольких полос материи. Это покрывало было изготовлено после женитьбы А. Д. Хозумова до появления детей («еще в животе не были»). Его размеры  $72 \times 72$  см.

Второй ялын-улама (рис. 17) в композиционном отношении сложнее. Здесь представлено семь ломт'ов и соответственно семь изображений. О таком покрывале манси говорят: *Яны-ялпын* (яны 'великий, большой'). На каждом из ломт'ов мы видим уже не только всадника, но и еще одну фигуру сзади него. Так выглядит Мир-сусне-хум, везущий «невесту». Отдельно, в круге-гнезде (по другой интерпретации это солнце)\* «сидит» Рейтарган-уйриц — «Эква-пыриц'а птичка» (Эква-пыриц — фольклорное имя Мир-сусне-хум'а). «Когда

\* Эти толкования не противоречат, а скорее дополняют друг друга.

лед пойдет, он, сам-то маленький, вверх идет, вниз — крыла опускает и р-р-р идет звук. Чтобы тепло стало. Эква-пыриц его хозяин»\*. Правее Рейтарган-уйрища изображен месяц (*этнос*). Это означает, что «...делали ялпын, когда полмесяца, кончают — когда полная луна» (информатор П. С. Таратов).

При изготовлении этого покрывала (его размеры 96×75 см) использованы сукно синего и фланель розового цвета. К каждому из углов пришиты по три полосы из хлопчатобумажной и шелковой материи и бубенчик. «Хвост» состоит из четырех таких же полосок. Лицевая сторона покрывала открыта; с боков покрывало оторочено беличьим мехом; с изнанки пришит подклад из сине-красно-белой бумажной ткани. Яны-ялпын-улама был изготовлен, когда А. Д. Хозумов имел уже двух взрослых детей.

Процесс изготовления ялпын-улама, как считает С. В. Иванов, «ведет свое происхождение от техники меховой мозаики»<sup>26</sup>. Практически это осуществляется так: заранее подготовленные квадраты сукна двух используемых в данном покрывале расцветок накладываются друг на друга и пожом (без применения шаблона) вырезается силуэт всадника и лошади. Затем каждую из фигур вшивают в квадрат контрастной ей расцветки. При шитье ялпын-улама используются нити из сухожилий оленя.

Согласно мансийской традиции, видеть такое покрывало могут лишь взрослые мужчины, каждый из которых имеет свое ялпын-улама. А чтобы непосвященные случайно не увидели запретное для них изображение (за что следует неминуемое наказание со стороны высших сил), к покрывалу с лицевой стороны должен быть пришит вырезанный по его размерам кусок ткани (чаще всего хлопчатобумажной). В последние десятилетия это правило выполнялось не слишком строго, и у многих ялпын-улама лицевая сторона осталась открытой.

Кроме рассмотренных предметов в мешке находилось много прикладов. Среди них полоски ткани с завязанными в уголках монетами, головные женские платки, шкура красной лисы. Все это — подарки Отыр-пыг'у, сопровождавшиеся просьбами о здоровье хозяина и членов его семьи. Здесь же большие куски белой ткани, которые использовались при ритуальном забое животных (лошади, коровы).

Помимо описанных выше вещей на чердаке, в особом деревянном ящике (*ив-топан*), находилась иттерма. Она была сделана матерью Алексея Дмитриевича на второй день после похорон его первой жены Евдокии.

Голова и тулово иттерма выполнены из лоскута серой парчи, рук и ног нет\*\*. На тулово, к которому пришит снизу кусочек белой материи, надеты (последовательно): рубаха белого цвета, зеленое платье с окантованным красной тканью подолом и еще одно красное

\* Напоминаю: «тепло» и «юг» соответствуют друг другу. Мир-сусне-хум (Али-хум) 'Верхний (Южный) человек', он же хозяин «птицы тепла».

\*\* Я вынужден ограничиться возможно подробным описанием изображения, так как, к сожалению, прорисовка иттерма оказалась утерянной, а негатив — испорченным.

в синюю полоску платье с застежкой (спереди) на три пуговицы. Поверх платьев надета сахи с тремя завязками, сшитая из меха лосенка. Рукава, борта и подол сахи окаймлены темным оленьим мехом; воротник также сделан из куска оленьей шкуры. По словам А. Д. Хозумова, сахи шили и надели сразу же, как только была изготовлена иттерма.

На шее фигурки низки бисера, соединенные вместе булавкой. К голове пришиты «косы» из витого шерстяного шнура; они соединены между собой медной цепочкой. Концы цепочки свободно свисают с кос, к их последним звеньям пришиты медные колокольчики. Косы заканчиваются кисточками из нитей синего цвета. Длина тулова 14 см, диаметр головы 3, длина сахи 32, платья (самого длинного) — 51 см.

Изготовление иттерма из ткани зафиксировано и у хантов<sup>27</sup>. В то же время, по данным З. П. Соколовой, «еще в недавнем прошлом, лет 20—30 назад, куклы иттерма делались из металла или дерева»<sup>28</sup>. Что касается манси, то у них, как мы увидим в дальнейшем, параллельно существуют традиции изготовления иттерма из ткани, из ткани и монеты и из дерева.

«Куклы мертвых» обских угров издавна привлекали внимание исследователей. В этой связи пока отметим лишь одно, важное для последующих рассуждений, обстоятельство, о котором рассказал мне А. Д. Хозумов. Его внучку и покойную жену зовут одинаково — Евдокия. В случае болезни Евдокии-младшей А. Д. Хозумов приходил на чердак, «угощал» иттерма (ставил ей стаканчик с водкой) и просил помочь внучке выздороветь. Об этой, очень важной, как представляется, роли иттерма доводилось слышать и от других стариков-манси.

Завершая обзор фетишей, хранившихся в доме А. Д. Хозумова, следует сказать, что набор атрибутов у него достаточно типичный, (хотя и неполный). Различные элементы традиции неодинаково представлены в культовой атрибутике, сохранившейся у людей даже одного и того же селения. Сейчас у нас будет возможность в этом убедиться.

Брошенный дом неподалеку от избы, в которой мы всегда останавливались, приезжая в Хурум-пауль, постоянно привлекал наше внимание. Обветшавший и покосившийся от времени, он как бы излучал таинственность. Оказалось, что здесь жил когда-то дядя А. Д. Хозумова, Василий Гаврилович Овезов. И он, и его жена давно умерли, и дом стал необитаемым. Зная, что у манси не принято подниматься на чердак чужого дома и трогать, «шевелить» находящиеся там святыни, мы были почти уверены, что после смерти хозяев на «вышке» никто еще не был. Да и мы могли попасть туда, только получив разрешение Алексея Дмитриевича. От его слова зависело все — ведь он не только формальный «наследник» своего дяди, но и старший по возрасту и наиболее авторитетный мужчина пауля. Не сразу, взвесив все «за» и «против», Алексей Дмитриевич все-таки позволил совершить столь желанную экскурсию, а впоследствии —

Рис. 18. План чердака брошенного дома (Хурум-пауль).

А — собственно чердак; Б — сени; В — часть сеней, перекрытая потолком. 1—3, 5—7 — сундуки; 4 — тусенок; 8 — копыта жеребенка; 9 — черепа оленей; 10 — хорей; 11 — лыжа.

и взять для Музея истории культуры народов Сибири при ИИФиФ СО АН СССР несколько вещей. Сам же, несмотря на явно одолевавшее его любопытство, отказался нас сопровождать.

Оказавшись на чердаке (рис. 18), куда можно было попасть из сеней только с помощью приставной лестницы, мы обнаружили, что кто-то все-таки побывал здесь раньше — один из шести сундуков был пуст. Зато остальные оказались нетронутыми!

В большом, окованном железном сундуке работы русского мастера мы обнаружили один из главных фетишей — Мир-сусне-хум'а (рис. 19). Фигура его была выполнена вполне традиционно: множество прикладов-арсын'ов из ткани служили основой изображения. На них последовательно надеты три ярмак-сахи: белый, белый в коричневую полоску и снова белый. Четвертый (розового цвета) был накинут на все это сверху. Наконец, пятый, внешний ярмак-сахи, сшитый из цветастой хлопчатобумажной материи (красные цветы на синем поле), своими верхними завязками стягивал верхнюю часть фигуры, формируя таким образом голову изображения. Вдоль бортов и подола верхнего халата пропущена полоса бело-зеленой ткани, которая использована и для подклада. Традиция такого оформления жертвенной одежды (одежды духов) отмечена в прошлом А. Канисто<sup>29</sup>.

В остальном ярмак-сахи сшиты одинаково, если не считать отсутствие подклада у всех, кроме верхнего. Боковые клинья отсутствуют, под мышками сделаны прорезы<sup>30</sup>.

«Конструкция» фигуры выдает «технология» ее изготовления. Впрочем, об этом рассказывали и информаторы. Все начинается с накопления прикладов-арсын'ов, принесенных в подарок духу. Когда их наберется достаточно много, шьется первый халат, который, будучи надет на всю совокупность арсын'ов, придает ей антропоморф-

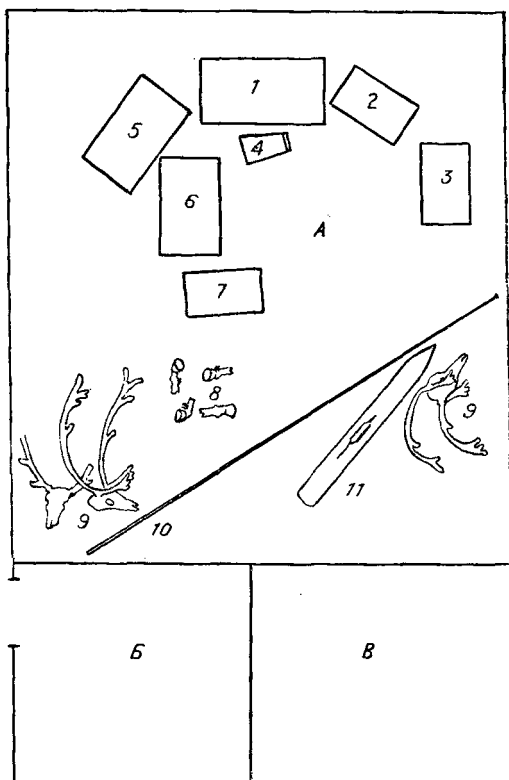






Рис. 19. Мир-сусне-хум из дома В. Г. Овезова (кол. МИКНС).

ный облик. Последующие халаты (каждый из них тоже своеобразный подарок) еще более усиливают это впечатление.

Вместе с изображением Мир-сусне-хум'а лежали предназначавшиеся ему шапки различного покроя. Одна из них (рис. 20, 1) сферической формы, сшита из шести клиньев красной и черной материи. На каждом клине помещена фигура всадника на коне. К обоим изображениям пришиты серебряные пяточки чеканки 1890—1900-х гг. По краю шапка опушена беличьим мехом.

Две другие шапки (рис. 20, 2, 3) схожи по крою. Формой они отдаленно напоминают кивер или, скорее, головные уборы, которые в конце прошлого века носили чины русской полиции. Кожаный козырек, пришитый явно не на месте, дополняет сходство (рис. 20, 3). Обе эти шапки выполнены из перемежающихся полос красного и черного сукна, одна (см. рис. 20, 3) со вставками из цветастой хлопчатобумажной ткани. Обрезки сукна использовались для кисточек, при-



Рис. 20. Шапки Мир-сусне-хум'а (кол. МИКНС).

шитых к тулье. Опушка в обоих случаях одинакова — собольих мех. Наиболее традиционно выглядит четвертая шапка (рис. 20, 4), конической формы. Материал — желто-серое сукно с дополняющим его клином из бумажной материи. Такая же материя окаймляет шапку. В одну из лент кисточки завязана монета 1896 г.

Как видим, устойчивый стереотип изготовления ритуальных головных уборов из сукна разных цветов сочетается с изменениями,

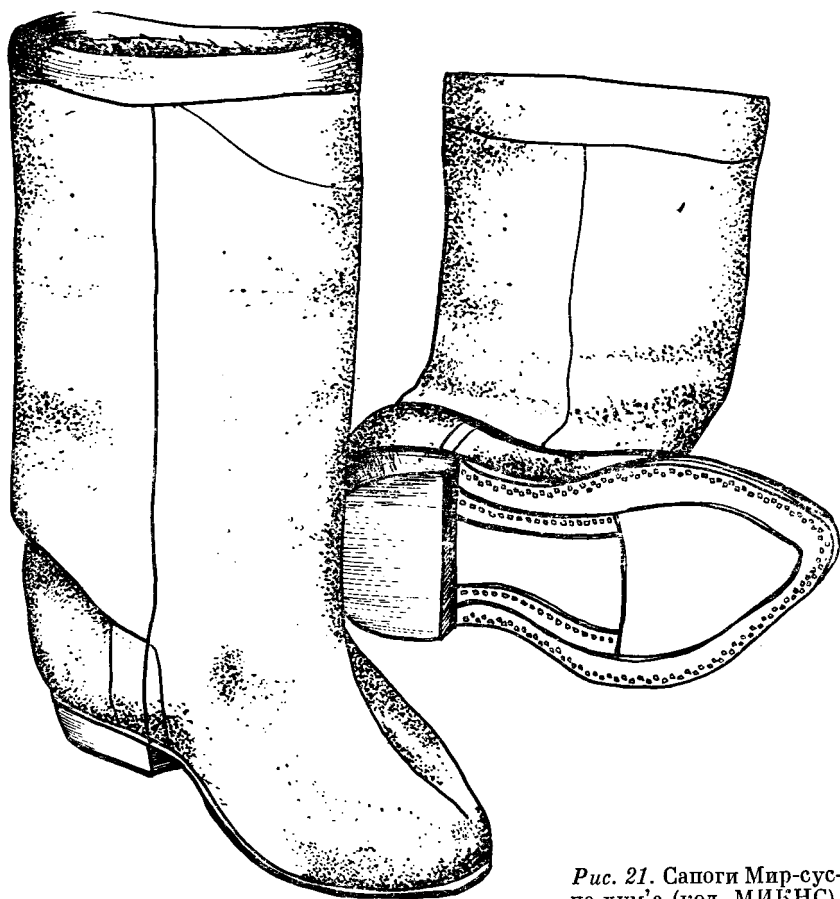


Рис. 21. Сапоги Мир-сусне-хум'а (кол. МИГНС).

обусловленными временем. Нам еще предстоит убедиться в том, что мансийская традиция (в широком смысле слова) не только достаточно легко включает в себя элементы, казалось бы чуждой, иногда непонятной действительности, но и дает им объяснения в соответствии с мировоззрением народа.

Мир-сусне-хум должен быть не только одет, но и обут. С этой целью для него (явно на заказ) сшили изящные сапожки коричневой кожи (рис. 21) с окантованными красной полоской голенищами.

В качестве обязательного атрибута Мир-сусне-хум'у полагался рог для нюхательного табака. По этому поводу можно вспомнить замечание В. Ф. Зуева о том, что «...домашний бог ...между прочим имеет при себе большой рог с табаком, чтоб нюхал, и отлеп (мягкие таловые стружки), чтоб затыкал ноздри и утирался. Оной табак, какая бы нужда ни приспела, хозяин не смеет взять, ниже напойки, боясь, чтоб не раздражить своего заступника»<sup>31</sup>. В нашем случае рог был отлит из толстого желтого стекла, табаку в нем было очень немного.

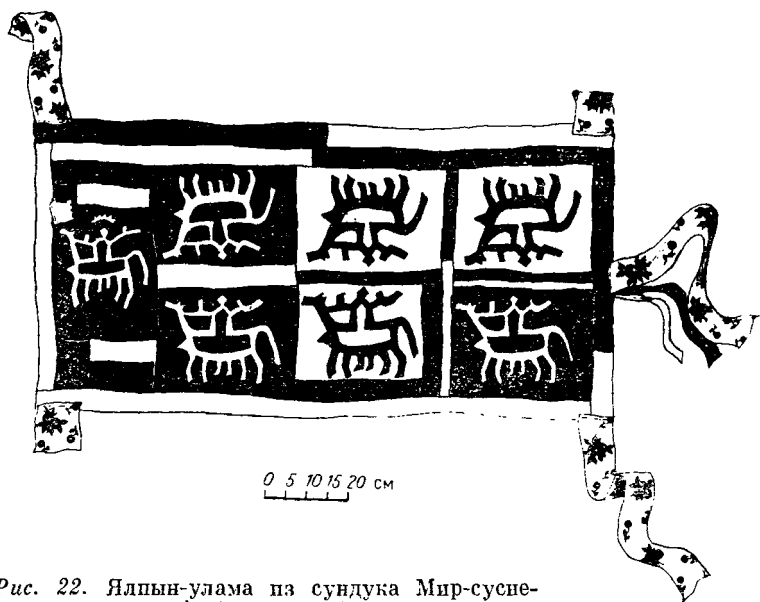


Рис. 22. Ялпын-улама из сундука Мир-сусне-хум'а (кол. МИКНС).

Приклады-подарки, которые находились в этом сундуке, состояли из медного блюда в красном фланелевом чехле и трех узелков с серебряными и медными монетами разного достоинства, датированными концом XVIII в. — 50-ми г. нашего столетия. Этим не ограничивалось достояние духа. Сундук, стоявший по соседству с первым (см. рис. 18, 2), был доверху наполнен истлевшими от времени шкурками красной лисы \*, лежащими на платке, служившем подстилкой.

В сундуке — вместилище Мир-сусне-хум'а находились, кроме того, семипольный красно-синий ялпын-улама (рис. 22) и заготовка для шестипольного покрывала. Присутствие этих предметов рядом с Мир-сусне-хум'ом не вызывало ощущения диссонанса — ведь на ялпын-улама изображен именно он. Удивительным было, вернее, казалось поначалу другое: здесь же лежали четыре иттерма.

Первая из них (рис. 23, а) представляет собой вырезанную ножом из дерева стилизованную женскую фигурку с условно трактованными руками. Тулово, расширяясь, уходит книзу, ноги отсутствуют, глаза намечены лунками. Слегка выделен прямой нос, рот показан продолговатой выемкой. Фигурка выполнена ножом. Несмотря на примитивизм приемов изготовления, лицо иттерма кажется очень выразительным.

Форма тулова, характерная для данной иттерма, отмечена у хантыйских изображений умерших <sup>32</sup>. Что же касается манси, то у них

\* Согласно представлениям манси, шкура убитой красной лисы не могла быть продана — эти шкуры использовались только в качестве подарка духу.

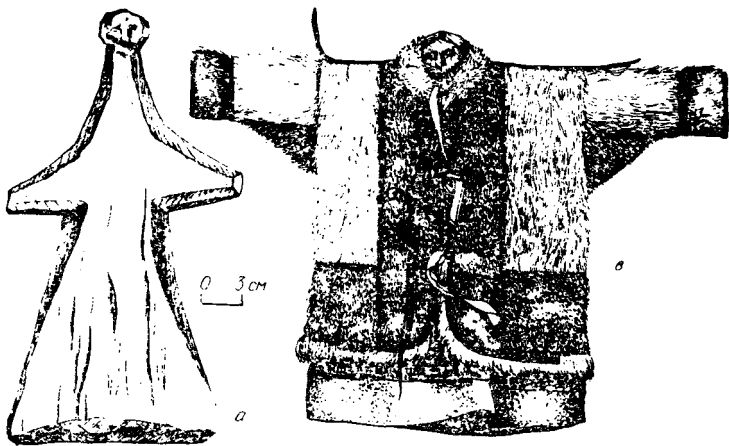
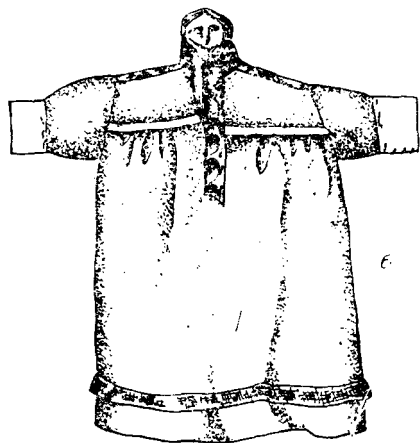


Рис. 23. Иттерма (кол. МИКНС).



некоторые фигурки, изображавшие пубы, также изготовлялись с расширенным низу туловищем<sup>33</sup>.

Эта иттерма была одета в платье на кокетке из синей фланели с воротником-стойкой из цветастой бумажной ткани, белыми манжетами и светлой полосой, пропущенной вдоль подола (рис. 23, б). Поверх платья была надета сахи из оленьего меха с тремя парами завязок (рис. 23, в). При изготовлении использован мех разных оттенков. Полоски из красного сукна обрамляли борта, подол и рукава сахи.

Вторая иттерма (рис. 24, а) изготовлена еще проще, чем первая, — оформлена голова и обозначено тулово со скошенными плечами. Основательно проработанная личина соответствует облику третьего (по С. В. Иванову)<sup>34</sup> типа уральской скульптуры.

Непосредственным вместилищем фигурки является сложенный в виде конуса лоскуток черной байки, к которому пришиты косы из шерстяного шнура лилового цвета (рис. 24, б, в). Сверху на изображение надеты последовательно два платья: одно — из пестрой, второе — из светлой материи (рис. 24, в, г). Воротник и подол второго платья отделаны синим, а рукава — красным сукном. Верхней одеждой иттерма служила малица (*мольсянг*) (рис. 24, д). К капюшону пришиты коричневые завязки, к ним привязан кусок красного шерстяного шнура.

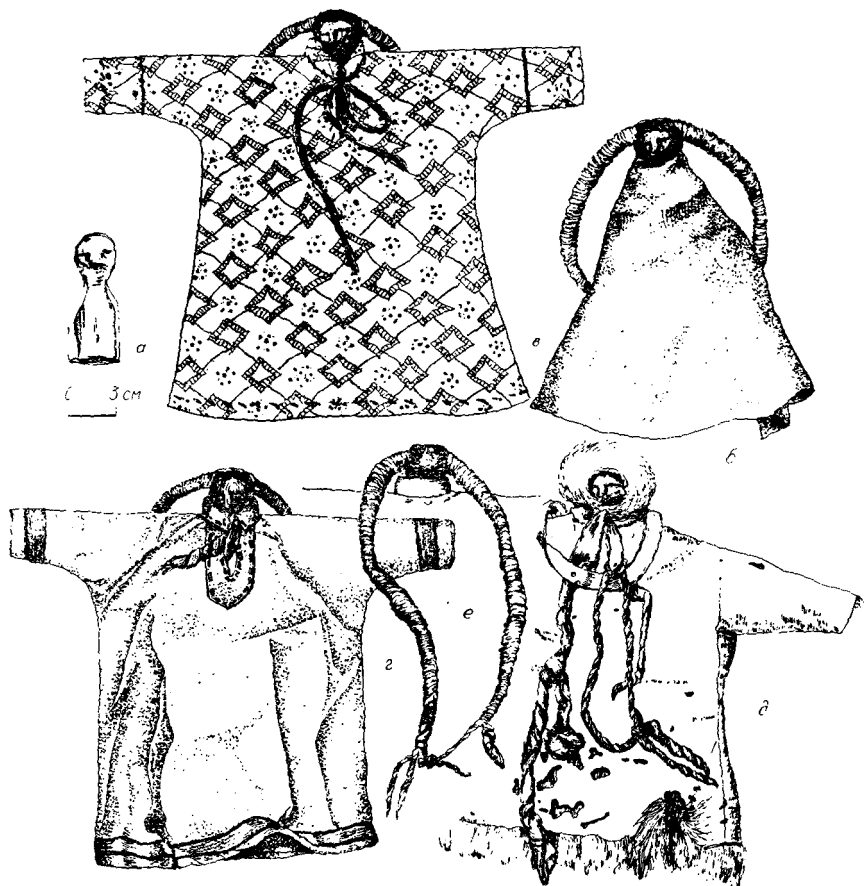


Рис. 24. Иттерма (кол. МИКНС).

Третья иттерма также вырезана из дерева (рис. 25, а). Плечи ее скошены, руки показаны выступами, тулово книзу расширено. На иттерма надета цветастая рубаша, черная кофта-накидка, поверх которой — расклешенное платье с воротником-стойкой (рис. 25, б—г). меховая одежда представлена малицей и сахи (рис. 25, д, е).

Четвертая иттерма в отличие от трех предыдущих не имеет деревянного тулова. Основу изображения составляет аккуратно свернутый в несколько раз лоскуток ткани, обернутый узкой полоской сукна малинового цвета. Матерчатая основа обернута кусочком ткани — на красном поле белые цветы (рис. 26, а). Поверх надеты: платье из этой же материи, зеленое платье с красной каймой по подолу, серое платье и, наконец, сахи (рис. 26, б—г).

О случайности обнаружения иттерма на чердаке, да еще в сундуке Мир-сусне-хум'а, не может быть и речи. Помещение фетишей

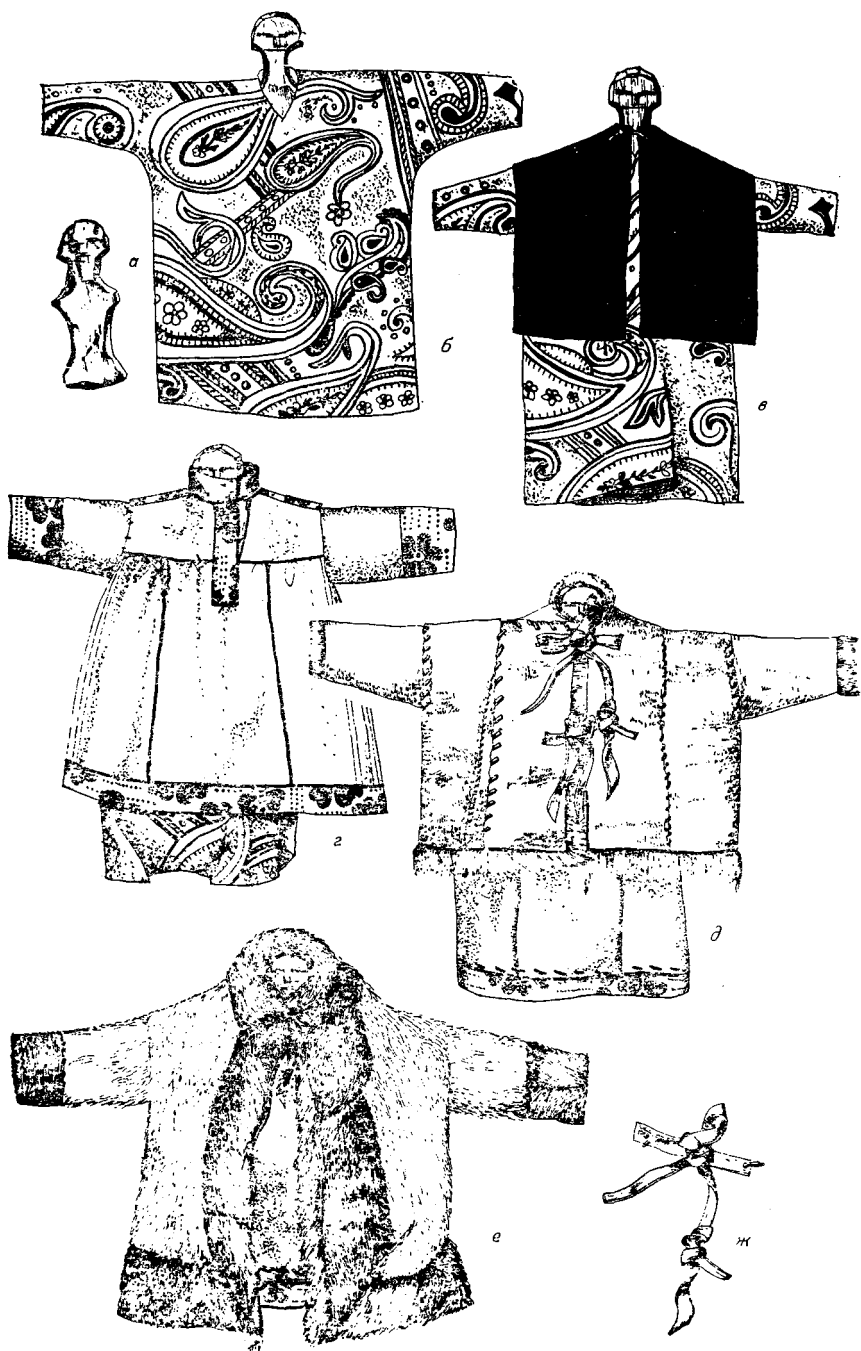


Рис. 25. Иггерма (кол. МИКНС).

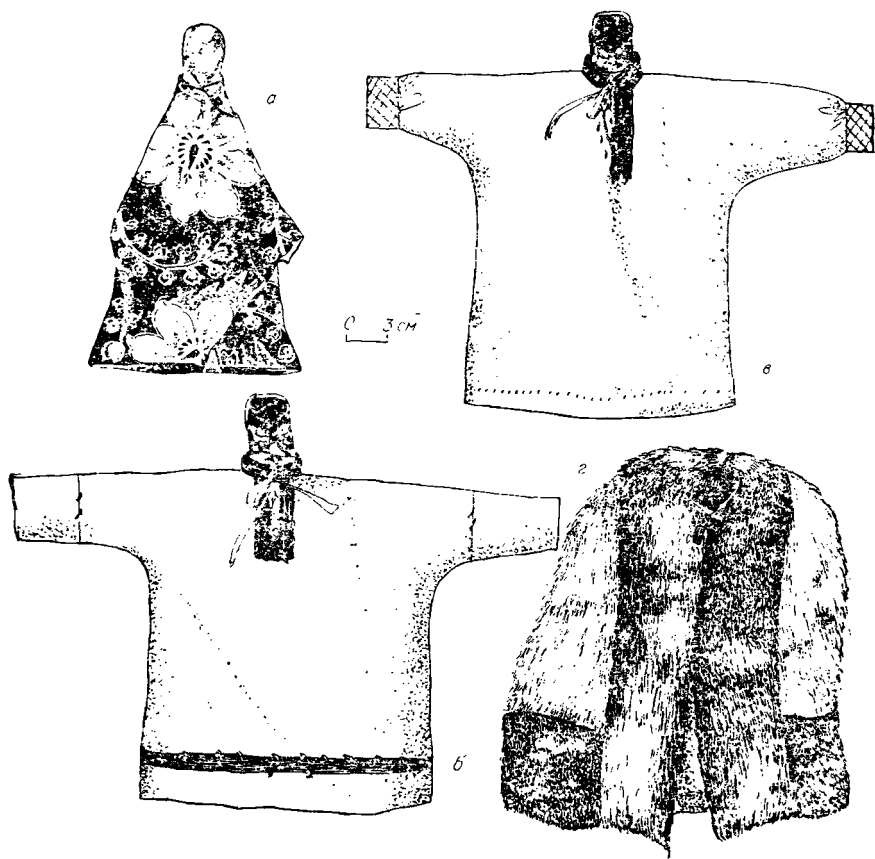


Рис. 26. Иттерма (кол. МИКНС).

в той или иной зоне жилища, в том или ином месте жестко определено традицией.

Рядом с сундуком Мир-сусне-хум'а стоял большой деревянный, выкрашенный зеленой краской ящик с крышкой на кожаных петлях. Почти все пространство внутри этого самодельного сундука занимало большое, почти метровой высоты, антропоморфное изображение Калтац-экви \*, матери Мир-сусне-хум'а (рис. 27). В мифологии она предстает либо в качестве дочери Торум-щань ('Земли-матери') либо эти образы сливаются в один <sup>35</sup>.

\* Наряду с Калтац-экви у лозьвинских и сосьвинских манси почиталась ее дочь Калтац-эква-аги. «В месте ее обитания определенный житель селения (мужчина) хранит жертвенный сундук, он держит его в своем жилище» (Kannisto A. Materialen... — S. 123). В дневниках В. Н. Чернецова по этому же поводу имеется следующая запись: «В Хал-пауле... держат Калтась сань аги. Она находится в самом селении» (Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 239).



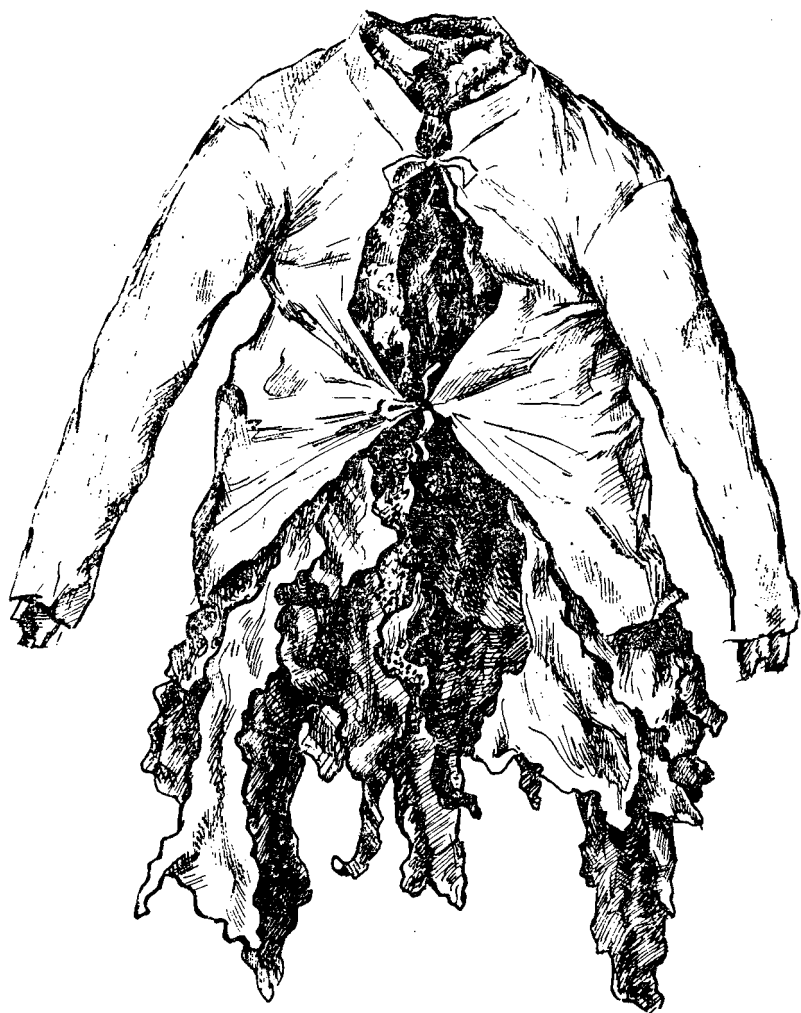


Рис. 27. Калтац-эква (кол. МИКНС).

Сердцевину изображения Калтац-эква составляют три завернутых в кусок парчи металлических предмета. Один из них — медная фигурка коня, изначально не что иное, как замок. На тулове отиснуты имя и фамилия изготовителя. В груди «коня» отверстие для ключа; дужка замка и хвост «коня» составляют одно целое и вращаются на металлической оси.

Другая фигурка — искусно откованная серебряная утка. Детально проработаны глаза, клюв; углубления намечены сложеп-

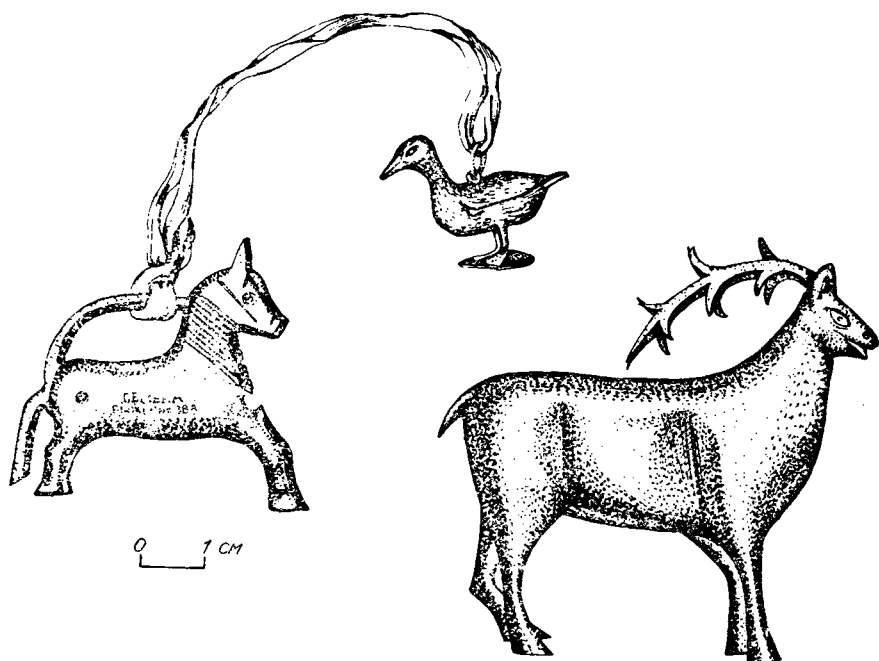


Рис. 28. Предметы из сердцевины изображения Калтац-эквы: серебряный гусь, медный конь и олениха (кол. МИРНС).

ные крылья. На спине утки петелька, через которую пропущен шнурок, связывающий коня и утку (рис. 28).

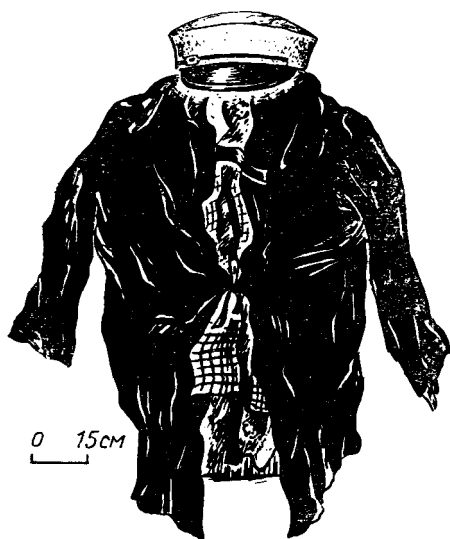
Семантика этих изображений, как и причина, по которой их объединили при создании фетиша, становится понятной, если вспомнить, что одна из ипостасей Калтац-эквы — гусыня. В призывной песне к Калтац говорится:

На спину животного, спину имеющего (лошадь) она опускается,  
В хорошем облике золотистой гусыни опускается<sup>36</sup>.

Правда, в нашем случае фигурирует не гусыня (гусь), а утка. Однако это обстоятельство ничего не меняет, ибо в мансийском фольклоре «...слова утка — гусь — синонимы, так как выражают понятие водной птицы»<sup>37</sup>. Иллюстрируя это положение, А. Н. Баландин приводит вариант цитированного выше отрывка: «...спустился\* на спину лошади в образе золотой утки, золотого гуся»<sup>38</sup>. Что же касается коня-замка, то использование в культовой практике бытовых предметов (в том числе игрушек), изготовленных вне угорского общества, известно еще со времен И. Идеса<sup>39</sup>.

Третий предмет из парчового свертка — стилизованное изображение оленихи (см. рис. 28). Это медная луженая фигурка. Рога вырезаны и припаяны. Семантика этого образа остается неясной.

\* Речь идет о Мпр-сусне-хум'е.



Сверток с тремя описанными фигурками был завернут в шкурку зайца, что опять-таки не случайно. Заяц — другая ипостась Калтащ-эквы<sup>40</sup>, нашедшая отражение в мифологии и фольклоре. В одном из приведенных В. Н. Чернецовым текстов песни — призыва говорится о ней:

Летний заяц, пезная же-  
щпа, Осенний заяц, нежная же-  
щпа...<sup>41</sup>

Поверх заячьей шкуры были надеты 21 халат и платье, причем некоторые экземпляры имели прорезы под мышками. Среди них восемь одежд белого цвета, в том числе верхний (наружный) халат. Надо сказать, что белый цвет традиционно «присвоен» Калтащ. Фиксируя одну из сцен наблюдаемого медвежьего праздника, В. П. Чернецов писал: «Вносят Калтась и опускают ее на пол. На ней белый халат...»<sup>42</sup> В то же время традиция допускала использование тканей других расцветок (за исключением черной). В нашем случае все небелые одежды Калтащ-эквы сшиты из тканей светлых и пестрых тонов. Рукава платьев и халатов вставлены друг в друга (это обычный прием) и образуют руки фигуры. «Талия» Калтащ-эквы перетянута платками-прикладами. Этот своеобразный «пояс» не позволяет выпасть свертку-сердцевине. К завязкам воротов халатов и платья, а также к поясу привязано множество прикладов-арсын'ов. В углу каждого завязаны монеты. Монеты зашиты и в воротники одежды.<sup>43</sup> Датируются они 30—60-ми гг.

В том же сундуке находились штампованное железное блюдо с растительным орнаментом, две круглые бронзовые бляшки, две бронзовые бляшки эллиптической формы, сегментовидный обломок бронзового изделия, медная чайная ложка (намеренно расплюснутая для придания формы лопатки), шнур из шерсти бордового цвета, серебряные и медные монеты чеканки 1899—1948 гг., бумажные деньги и марки выпуска 1898—1922 гг., серебряное и посеребренное блюда с изображением оленя, кольца и перстни. Здесь же хранилось десять литых изображений бобров с намотанными на них прикладами (полосками ткани). Поскольку все эти предметы опубликованы ранее<sup>43</sup>, отметим лишь, что блюда, деньги, кольца и перстни относятся к числу подарков-прикладов, а литые зооморфные изображения играли роль духов-помощников, обеспечивавших удачу

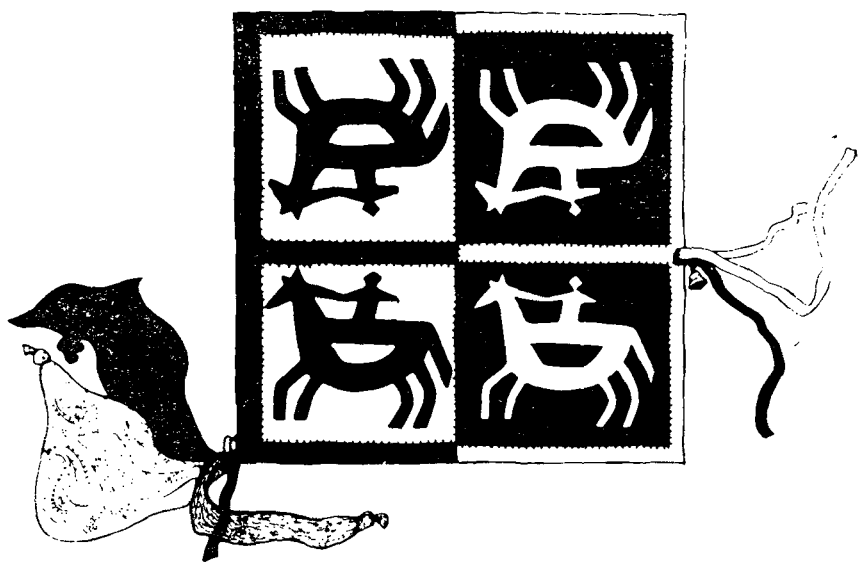


Рис. 30. Ялпын-улама оранжево-зеленый (кол. МИКНС).

в промысле. В дальнейшем мы еще столкнемся с использованием в этом качестве предметов древнего литья.

Рядом с вместилищем Калтац-эквы находился сундук с подарками-прикладами. В их число входили отрезки ткани и различные по размерам головные платки. Поскольку сундук с прикладами был наполнен доверху, часть подарков хранилась в берестяном туесе (см. рис. 18, 4).

Ближе всего к входу на чердак стоял маленький сундучок. В нем находилось антропоморфное изображение, выполненное опять-таки из ткани (рис. 29). На этот раз фигура была одета в халат синего цвета. Внутри нее находились белая и красная коленкоровая ткань и семь шелковых рубашек (*сун*) из пестрой ткани. В одном из лоскутков ткани в центре фигуры почтовая 10-копеечная марка начала века, в уголке верхнего халата — 10-копеечная монета чеканки 1961 г. На «голове» специально сделанный картонный картуз с матерчатым верхом и небольшим козырьком. Кроме того, в сундуке лежало кепи фабричного производства.

Атрибутов у этого изображения было немного: помимо арсын'ов в их число входили свинцовый рог для табака и новые красные резиновые сапожки. Судя по «сопроводительному инвентарю» (сапоги, рог для табака), данное антропоморфное изображение связано с Мир-сусне-хум'ом (ничего более определенного наши информаторы не могли сказать). Поскольку этот персонаж уже представлен в культурном комплексе, остается заключить, что в маленьком сундучке не кто иной, как уже знакомый нам Отыр-пыг, «младший братишка Мир-сусне-хум'а».

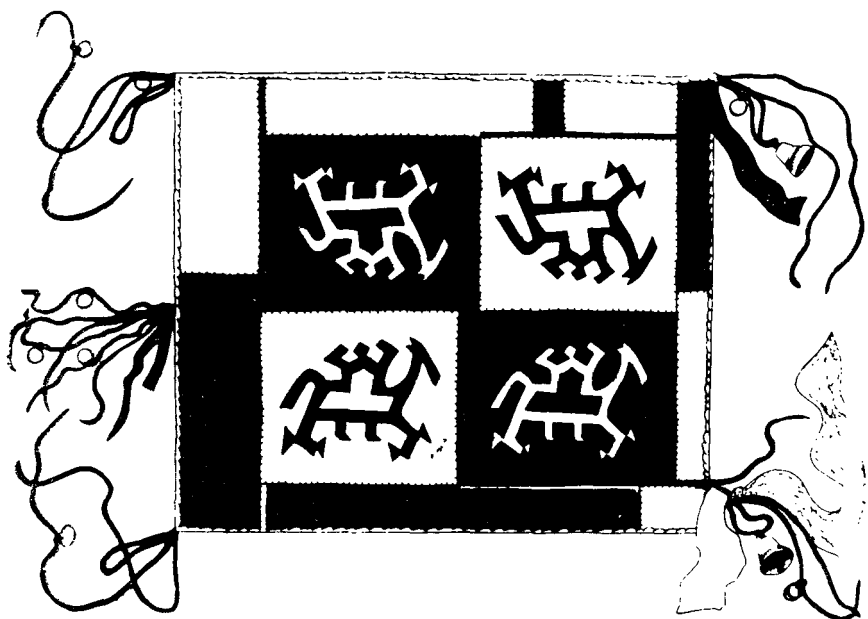


Рис. 31. Ялпыу-улама черно-желтый (кол. МИКНС).

На чердаке был обнаружен еще и подвешенный к стропилу мешок. В нем находились две мужские рубашки, зеленый ярмак-сахи на подкладке и с красной каймой, пропущенной вдоль бортов и подола, три иттерма и три четырехпольных ялпыу-улама.

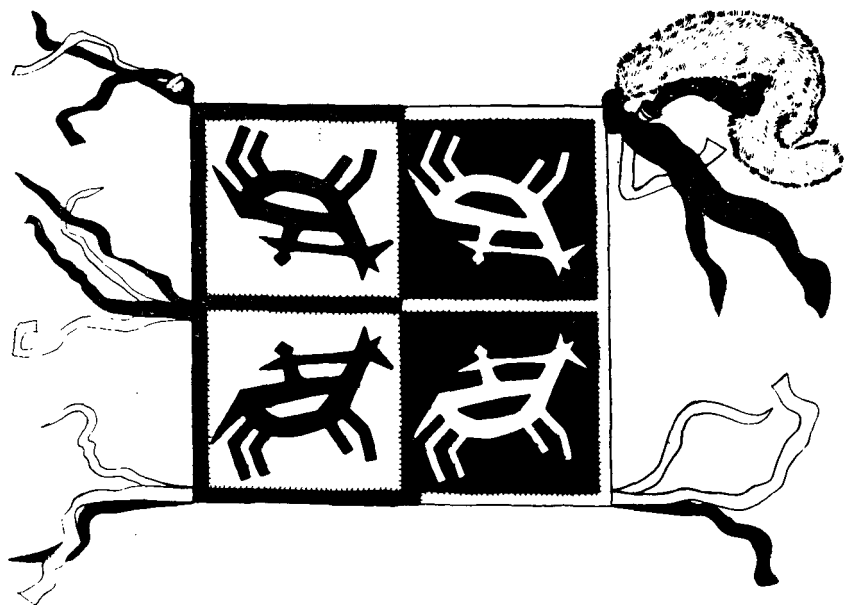


Рис. 32. Ялпыу-улама коричнево-зеленый (кол. МИКНС).

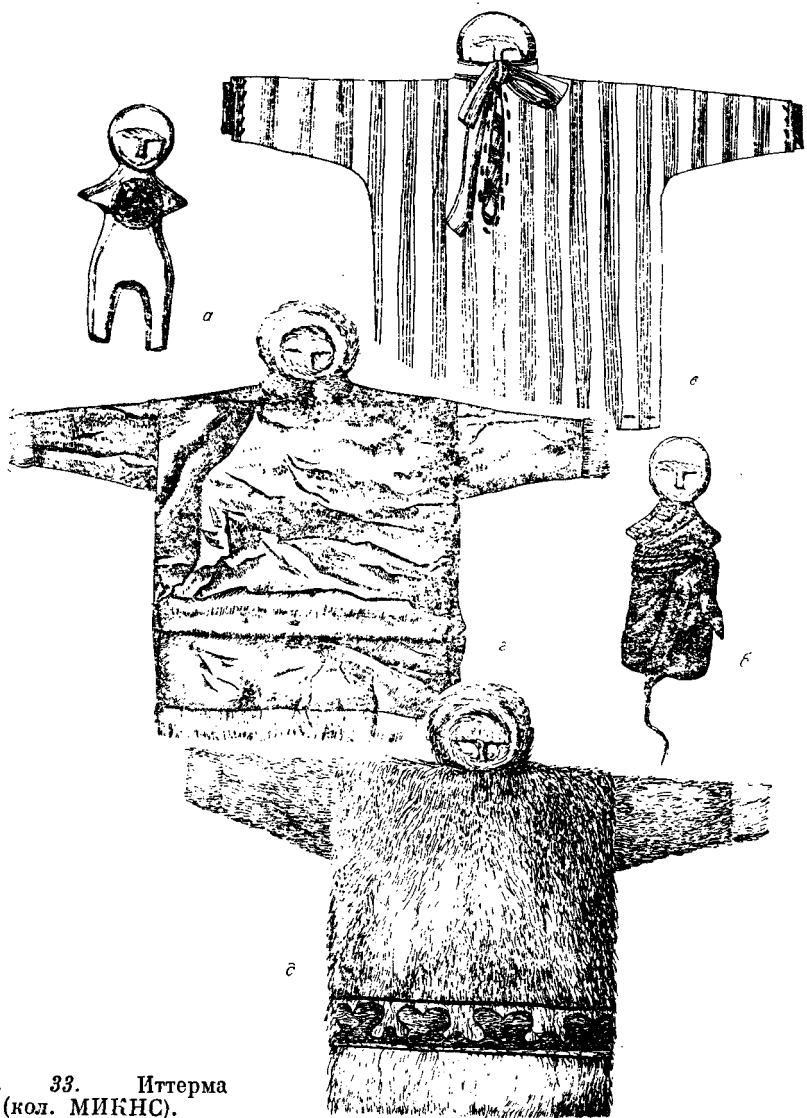


Рис. 33. Иттерма  
(кол. МИГНС).

Один из них (рис. 30) шит из сукна оранжевого и зеленого цвета. В привязанных к углу арсын'ах оказались: бумажный рубль выпуска 1898 г., 10-копеечная серебряная монета чеканки 1923 г. и медные деньги, выпущенные в 1924 и 1931 гг.

Второе покрывало (рис. 31) выполнено из желтой и черной тонкой шерсти. К углам и «хвосту» ялпын-улама пришиты куски шерстяного шнура малинового цвета с привязанными к ним медными кольцами. Между малинового цвета с привязанными к ним медными кольцами. Между малинового цвета с привязанными к ним медными кольцами. Между малинового цвета с привязанными к ним медными кольцами. Между малинового цвета с привязанными к ним медными кольцами. Между малинового цвета с привязанными к ним медными кольцами.

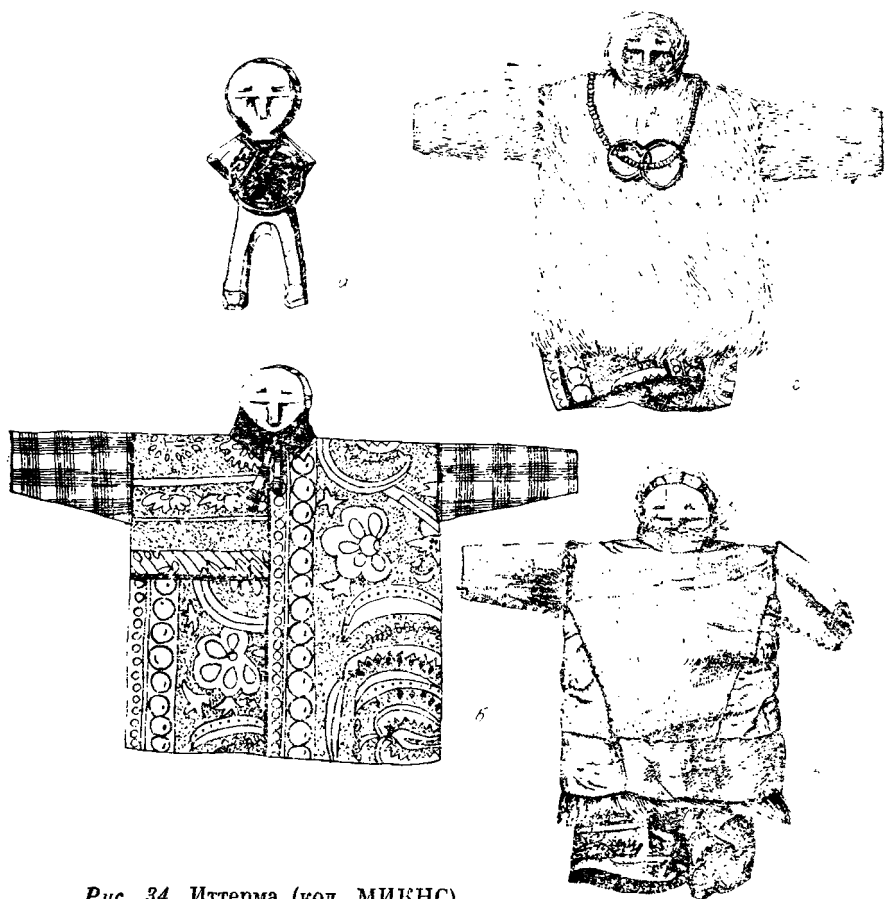


Рис. 34. Иттерма (кол. МИКНС).

Третий ялшын-улама (рис. 32) изготовлен из зеленого и коричневого сукна. «Хвост» его состоит из суконных полосок тех же цветов. К одному из углов привязана шкурка соболя.

Интересны представленные в комплексе иттерма. Одна из них (рис. 33, а) отличается от тех, которые были рассмотрены раньше, наличием ног. Бедра фигурки слегка расширены, личина вогнута, нос прямой, на груди серебряный пятиалтынный чеканки 1899 г. Фигурка завернута в лоскуток лилового шелка, сверху на нее надеты восемь рубах из хлопчатобумажной ткани различных расцветок (рис. 33, б, в). Завершают одеяние малица и совик (рис. 33, г, д).

Вторая иттерма (рис. 34, а) стилистически выполнена так же, как и первая, за исключением более детально проработанных ног (выделены ступни), подчеркнутых с помощью углублений, бровей и выпуклого затылка (у первой фигурки он плоский). На груди иттерма медная копеечная монета чеканки 1872 г., примотанная нитью из оленьих жил. Одежда состоит из трех рубах, малицы и совик'а,

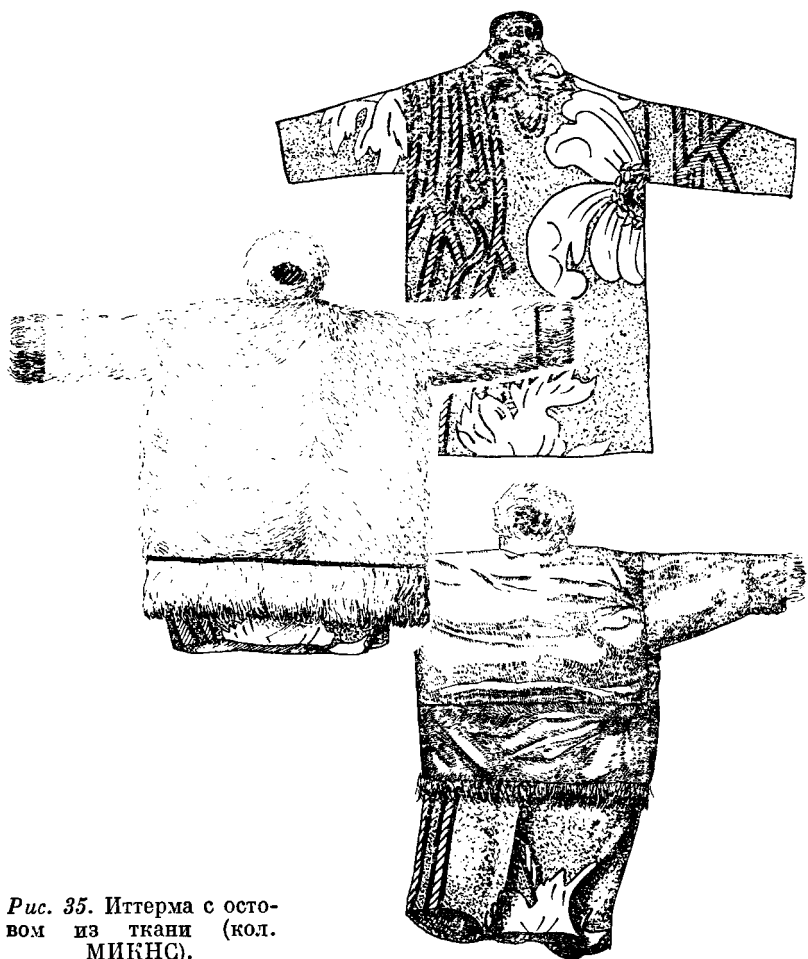


Рис. 35. Иттерма с остовом из ткани (кол. МИКНС).

к которому пришито ожерелье из мелкого бисера с двумя надетыми на него кольцами (рис. 34, б—г).

Третья иттерма (рис. 35) имеет матерчатый остов и завернута в лоскуток. На ней две рубахи, малица и совик. Датирующие признаки отсутствуют.

Наибольший интерес представляют деревянные фигурки иттерма. Судя по монетам, они изготовлены в прошлом веке, в соответствии с еще не деградировавшей традицией. Среди известных по литературе образцов деревянной угорской скульптуры они наиболее всего соответствуют антропоморфным изображениям (по-видимому, умерших), которые атрибутированы С. В. Ивановым как хантыйские<sup>44</sup>. В то же время они сопоставимы, как представляется, с некоторыми древними металлическими изображениями, в частности из Гляденовского костяка (рис. 36)<sup>45</sup>. Там найдена фигурка, на гру-



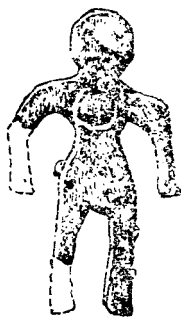


Рис. 36. Бронзовая фигурка из Гляденовского костыща (Спицын А. Гляденовское костыще. — Спб, 1901. — табл. IX; Рис. 26).

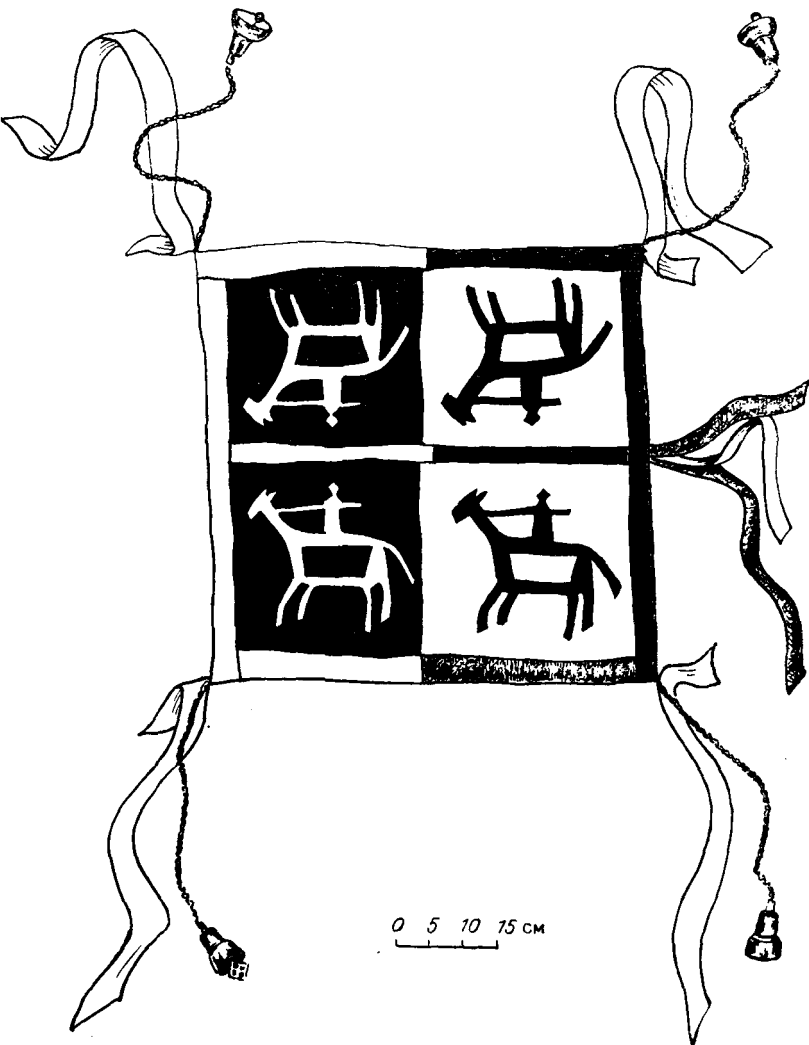


Рис. 37. Ялпын-улама черно-красный (кол. МИКНС).

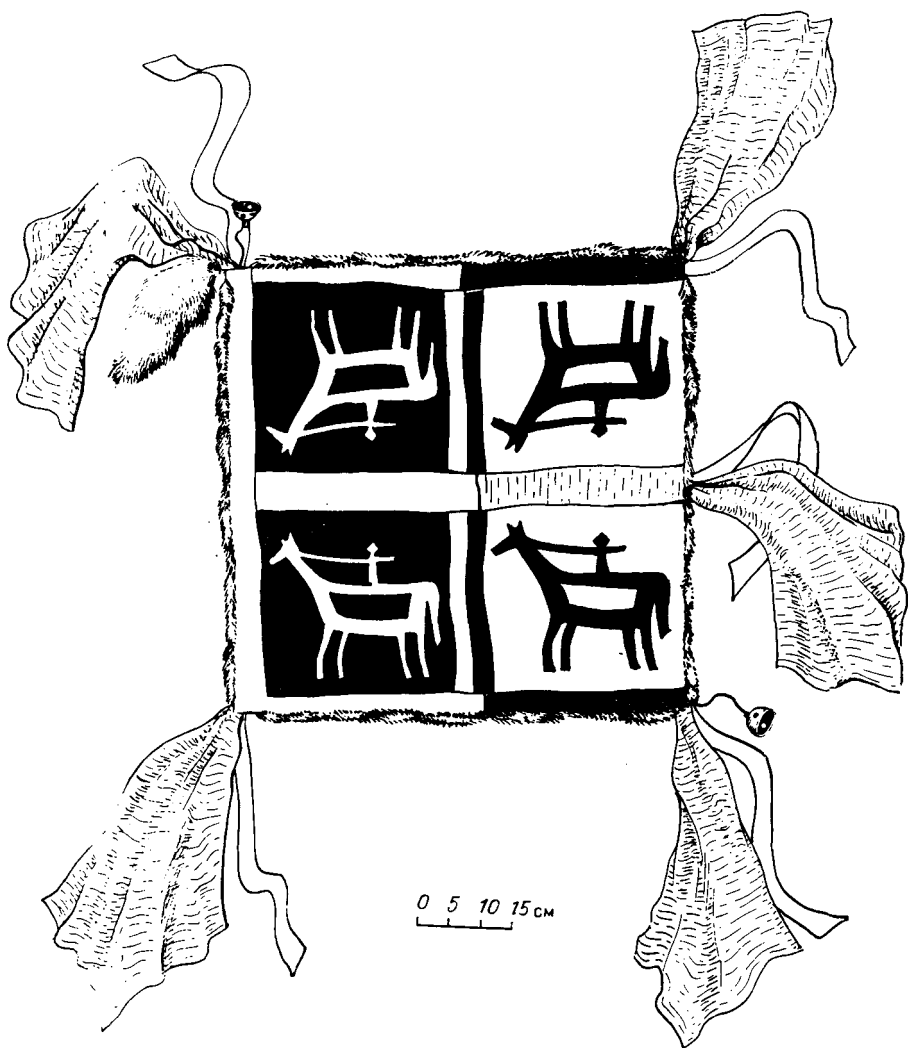


Рис. 38. Ялын-улама сине-розовый (кол. МИКНС).

ди у которой имеется выполненный при литье круг (ср. монеты на груди рассмотренных иттерма!).

Кроме культовых атрибутов на чердаке находились три оленьих черепа с рогами и копыта жеребенка. То и другое — следы жертвоприношений. Из бытовых вещей здесь лежали хорей и лыжи — предметы, которыми пользовались мужчины.

Рассмотренный богатый культовый комплекс являет собой редкий ныне (и характерный для прошлого) пример постепенного, в течение жизни не одного поколения, накопления культовой атрибутики. Об этом говорят и датировка монет, и количество других прикла-

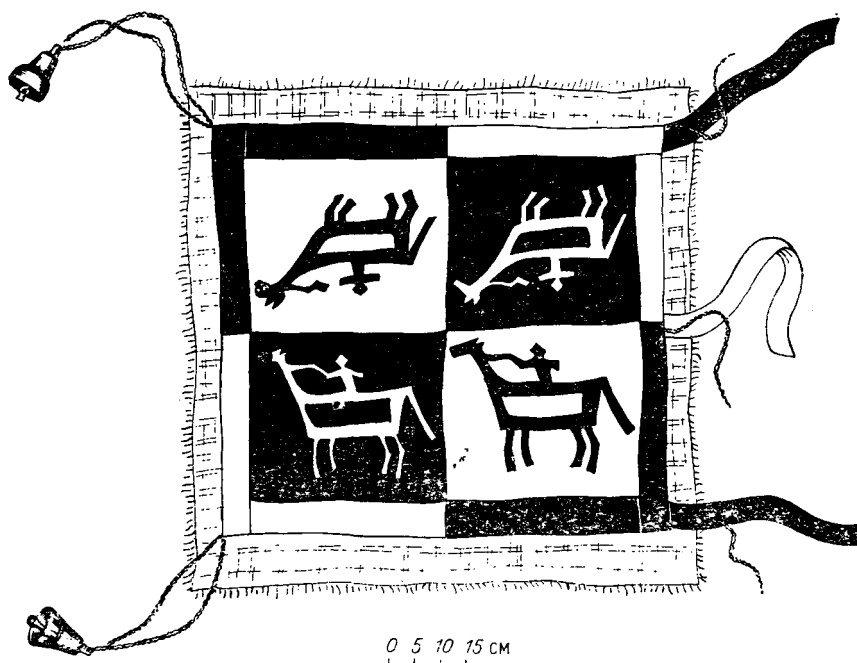


Рис. 39. Ялпын-улама черно-красный (кол. МИКНС).

дов-подарков, и многослойная одежда главных персонажей святилища. Обращает на себя внимание сочетание явно разновременных по происхождению «субблоков»: сравнительно «молодая» Калтац-эква и находившееся в том же сундуке блюдо с фигурками древнего литья с сопровождающими их монетами (самые ранние относятся к елизаветинскому времени). Шапки в сундуке Мир-сусне-хум'а, судя по вшитым в них монетам, старше самого фетиша, а датировка монет прикладов охватывает период почти в два столетия. Таким образом, накопление атрибутики явно сочеталось с замной время от времени самих фетишей или пополнением их состава, в силу чего приклады-подарки оказывались нередко старше самого объекта поклонения.

Важным представляется и сочетание в одном вместилище не только разновременных (что вполне естественно), но и различных по характеру фетишей: Мир-сусне-хум и иттерма, Калтац-эква \* и зооморфные литые фигурки (очевидно, найденный в земле и переиспользованный клад бронзовых вещей). В последнем случае естественность такого совмещения соответствует и цветовой символике: все зооморфные фигурки обернуты полосками ткани красного цвета,

\* Сочетание в домашнем культовом комплексе Калтац-экви и Мир-сусне-хум'а отмечено и В. Н. Чернецовым (Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 158).

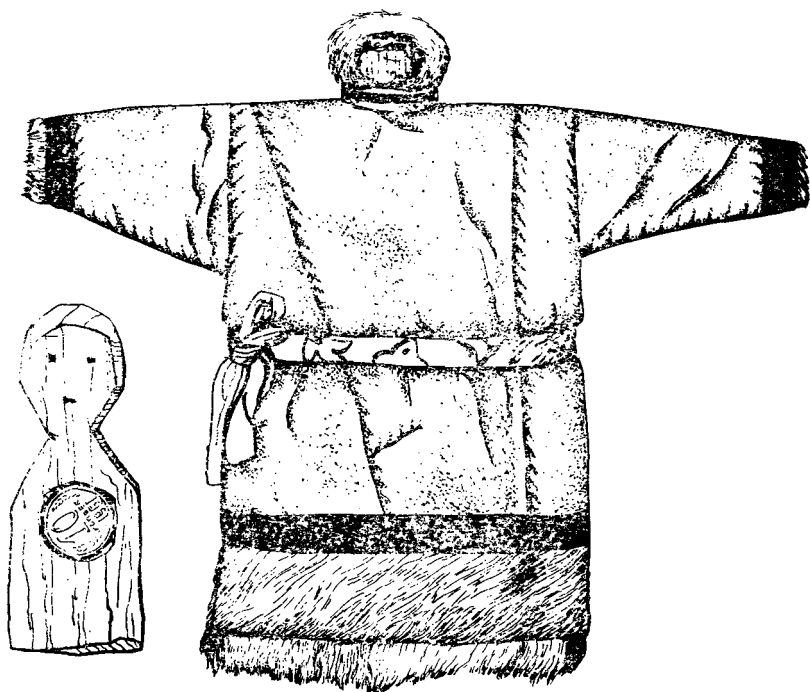


Рис. 40. Иттерма с чердака дома А. М. Хозумовой (кол. МИКНС).

который, наряду с белым, традиционно использовался при оформлении облика Калтащ-эквы<sup>46</sup>.

Следующий комплекс культовой атрибутики из Хурум-пауля был выявлен в доме А. М. Хозумовой. Ее сын П. И. Хозумов позволил нам ознакомиться с содержанием чердака и сам показал хранившиеся там вещи.

Сундук старинной работы стоял, как и положено, у стены, противоположной входу. В нем находились две иттерма, два ялпын-улама и много прикладов в виде кусков ткани и шкур пушных зверей, в том числе соболиных. Сундук был полон, поэтому часть прикладов лежала на крышке сундука, в двух свертках. В одном из них был обнаружен еще один ялпын-улама, в другом — две остроконечные шапки Мир-сусне-хум'а. Итак, содержимое комплекса составляли две иттерма, три ялпын-улама и три шапки.

Одно из покрывал (рис. 37), квадратное (52 × 52 см), выполнено из сукна красного и черного цвета. Подклад из светлой хлопчатобумажной ткани. «Хвост» состоял из полосок красного сукна и парчи. К углам пришиты куски витого шерстяного шнура и полоски красного сукна. Кроме того, в углах стороны, противоположной «хвосту», привязано по большому медному колокольчику, а между лицевой стороной и подкладом вшито по одной серебряной монете чеканки 1900 и 1905 гг.

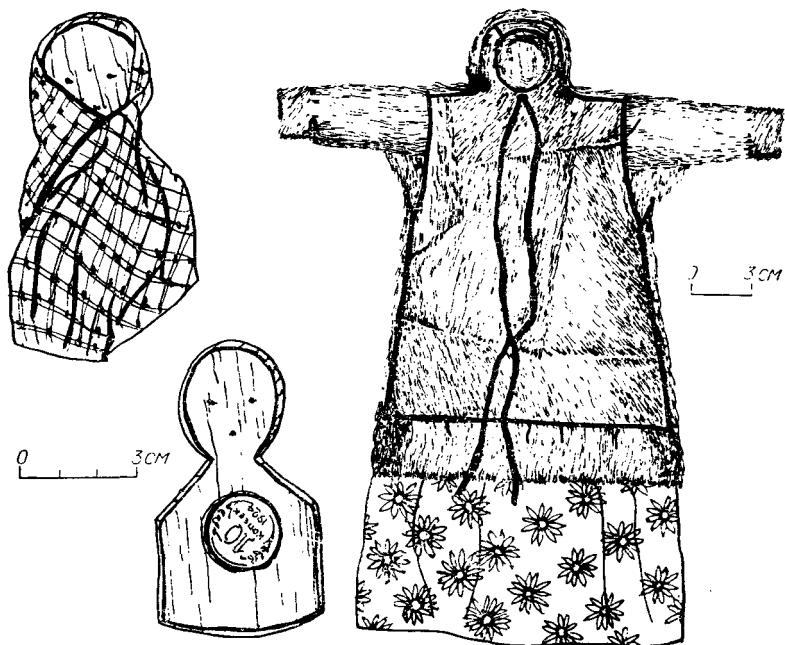


Рис. 41. Иттерма с чердака дома А. М. Хозумовой (кол. МИКНС).

Другой ялпын-улама (рис. 38) несколько больших размеров ( $60 \times 60$  см), сшит из розовой фланели и синего сукна, подклад — из синего сатина. «Хвост» — из полосок красной и голубой материи. К двум углам пришиты медные колокольчики. Опушка из беличьего меха.

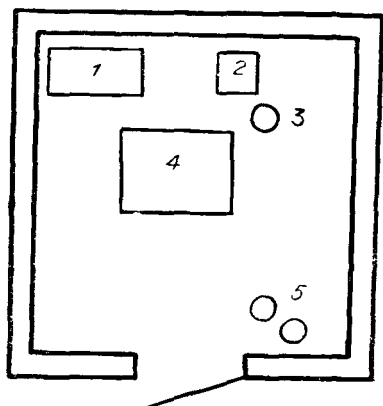
Третье покрывало (рис. 39) красно-черное, суконное, в отличие от двух других, прямоугольной формы ( $75 \times 71$  см). Сшито оно несколько необычно — подклад (шерстяной платок) по размерам больше самого ялпын-улама ( $84 \times 84$  см) и, выступая за края покрывала, окаймляет его. К углам ялпын-улама привязаны медные колокольчики, а к двум изображениям кошей пришиты серебряные 10-копеечные монеты чеканки 1905 г.

Шапки все шерстяные, конической формы. Две из них, шестиугольные, сшиты совершенно одинаково: красные клинья перемежаются синими. Кисточки на верхушках шапок сделаны из полосок ткани таких же цветов. У одной шапки голубой мадаполамовый подклад, в нее вшита 15-копеечная монета чеканки 1961 г. Опушены шапки беличьим мехом. Много меньше и старше остальных третья шапка, сшитая из шести красных и черных клиньев. Тот же материал использован и для изготовления кисточки на ее верхушке.

Обе иттерма (рис. 40, 41) выполнены в одной манере: туловище со скошенными плечами и лицо составляют одну плоскость. Глаза и рот намечены углублениями-лунками, на груди у каждой углубление со вставленной туда монетой — гривенником чеканки 1924 и 1961 гг.

Рис. 42. План чердака дома, в котором мы жили.

1 — ящик с прикладами; 2 — ящик с иттерма; 3 — банка с чагой; 4 — ящик с вещами; 5 — черепя оленей.



Каждая из фигурок завернута в лоскуток ткани, на каждую падето по пять рубашек. Зимней одеждой в одном случае служит малица, стянутая в талии полоской цветастого ситца, в другом — малица и совик.

Для данного комплекса характерно стилистическое однообразие атрибутов (несмотря на их явную одновременность). В одной манере изготовлены обе иттерма, очень похожи рисунки на ялпын-улама, одинаковы шапки-подарки Мир-сусне-хум'у. Как и в предыдущем случае, здесь в одном вместилище находятся вещи, связанные с Мир-сусне-хум'ом (ялпын-улама, шапки), и иттерма.

Дом, в котором мы обычно жили, работая в Хурум-пауле, принадлежал родственнице нашего доброго знакомого А. Д. Хозумова, которая к тому времени переехала в Саран-пауль. Естественно, нам хотелось побывать на чердаке и этой избы. В свой третий приезд (это было в 1985 г.) мы смогли, наконец, получить разрешение Алексея Дмитриевича осмотреть то, что хранилось у нас над головами.

Оказавшись на чердаке (рис. 42), мы увидели в центре помещения чемодан с брошенными при переезде вещами бытового назначения, а в левом дальнем углу — деревянный ящик с прикладами, истлевшими от времени шкурами пушных зверей и арсын'ами с завязанными в уголках монетами. Поверх крышки ящика лежал сверток (с арсын'ами), а среди них — семипольный ялпын-улама. Этот экземпляр — единственный в своем роде, подобного мне не приходилось видеть ни раньше, ни позже; нет покрывал такого рода и среди публикаций. Ялпын-улама (рис. 43) изготовлен недавно, на это прежде всего указывает отсутствие колокольчиков, которых в наше время нет в ассортименте магазинов. Действительно, вшитые в покрывало серебряные монеты датируются 1961 г. Ко всем шести (!) углам ялпын-улама пришиты арсыны, а к «хвосту» — еще и шкура красной лисы, а также бубенчик. К двум углам пришиты медные штампованные бляхи: на одной из них изображен лучник со щитом, на другой — серп и молот. На покрывале изображен всадник с поднятыми руками (по данным В. В. Сенкевич, у хантов таким образом изображалась Калтась-ими)<sup>47</sup>. По поводу этого покрывала наш информатор П. С. Таратов сообщил, что рисунок на нем сделан неверно — у лошади должно быть шесть ног (по числу углов).

Справа от ящика на подставке из двух поленьев стоял покрытый лоскутом красной ткани фанерный ящик без крышки. В нем на трех аккуратно сложенных головных женских платках лежала иттерма

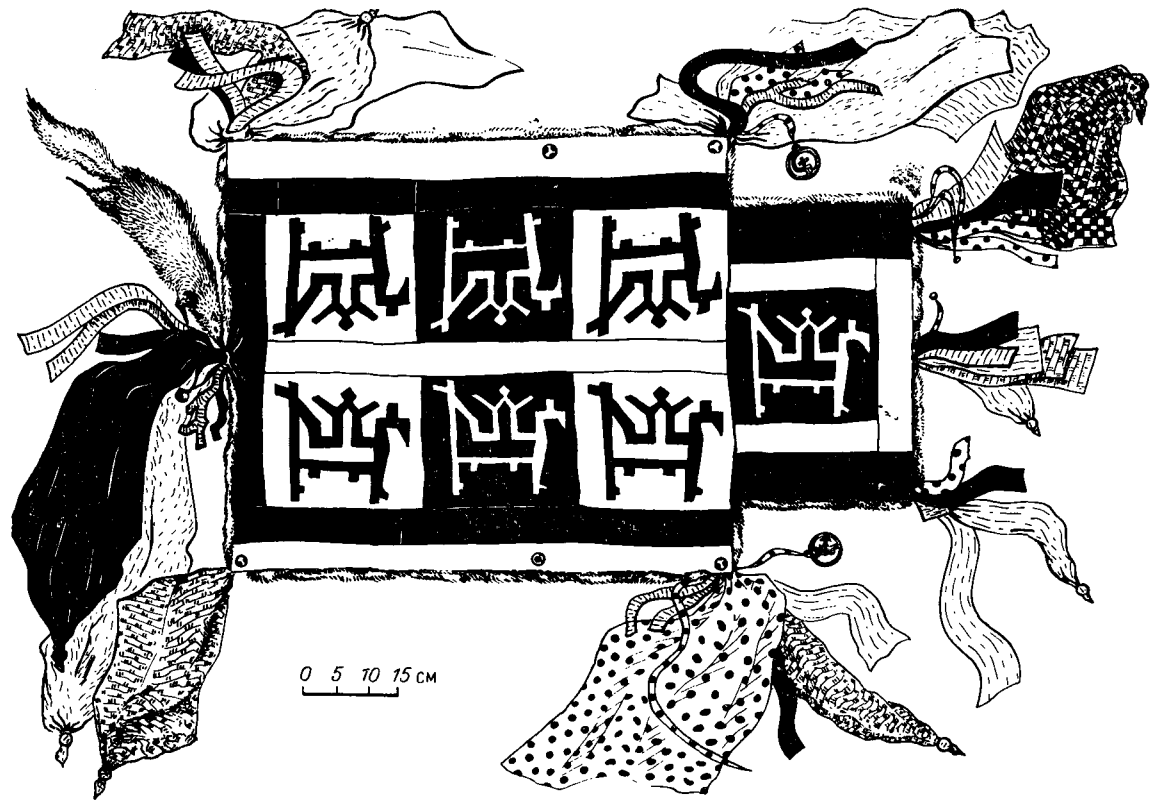


Рис. 43. Семипольный япын-улама (кол. МИГНС).



0 1 2 3 см

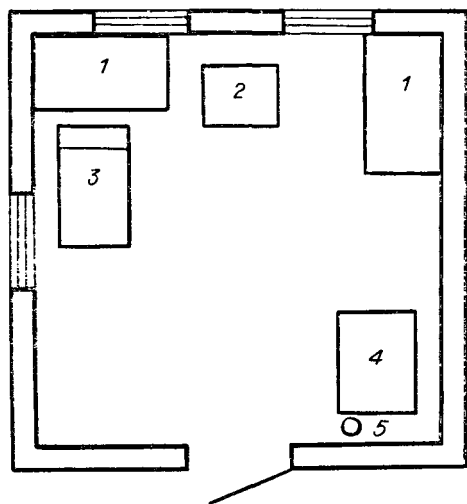


Рис. 45. План жилой комнаты в избушке  
О. Хозумова.

1 — пал; 2 — стол; 3 — кровать; 4 — печь; 5 —  
Самсай-ойка.

Рис. 44. Деревянная фигура иттерма само-  
убийцы (кол. МИКНС).

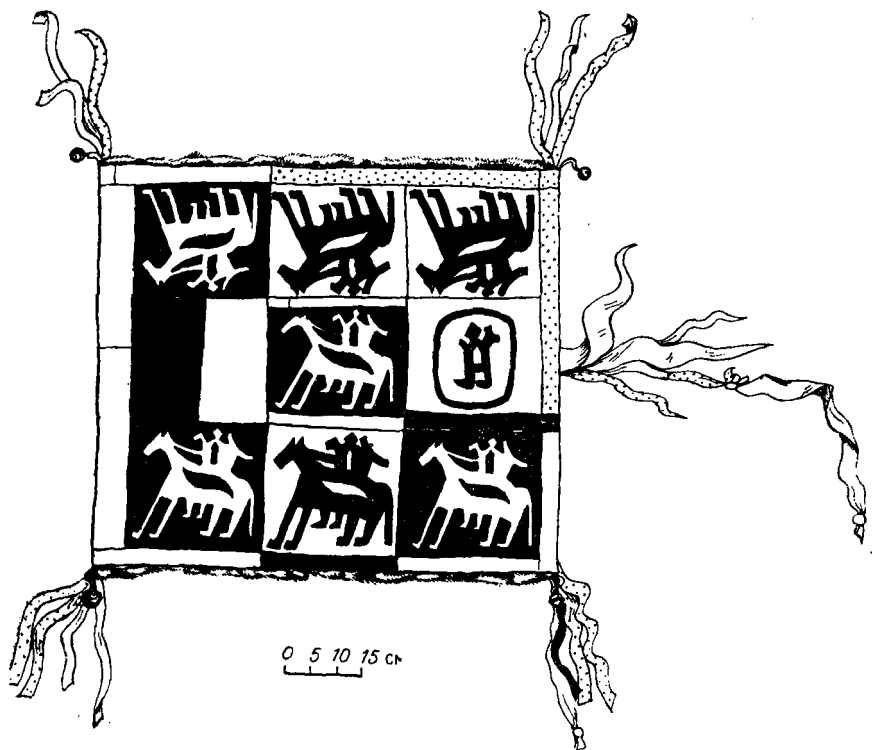
(рис. 44), одетая в несколько платьев и сахи. Здесь же находилось свидетельство о смерти и указывалась ее причина — самоубийство через повешение. Помимо этого в ящике были нитки, иголка, пуговицы, маленький колокольчик, медный пятак.

При входе на чердак лежали два оленьих черепа, по-видимому остатки жертвоприношения.

В этом небольшом комплексе интересны два момента. Во-первых, иттерма изготовлялась не только в связи с естественной смертью, но и при самоубийствах. Во-вторых, перед ящиком, в котором находилась иттерма, стояла жестяная банка с обугленной чагой. А ведь чагой окуривают при посещении чердака изображения домашних тубы — духов-покровителей.

Во дворе нашего информатора О. Хозумова стояла старая избушка без сеней. В ней давно никто не жил. Войдя в комнату (рис. 45), мы увидели на полке в левом дальнем ее углу (над пал'ом) деревянный чемоданчик, внутри которого оказались арсыны с монетами в уголках и ярмах-тор (головной шелковый платок с пришитыми на углах бисеринками). Кроме того, здесь находился сампольный ялпын-улама (рис. 46), сшитый из желтой бумажной ткани и красной фланели. Подклад у него из красно-белого ситца, по углам пришиты бубенчики и полоски желтой и красной материи. «Хвост» состоит из голубых, желтых и красных лент, опушка из меха ондат-





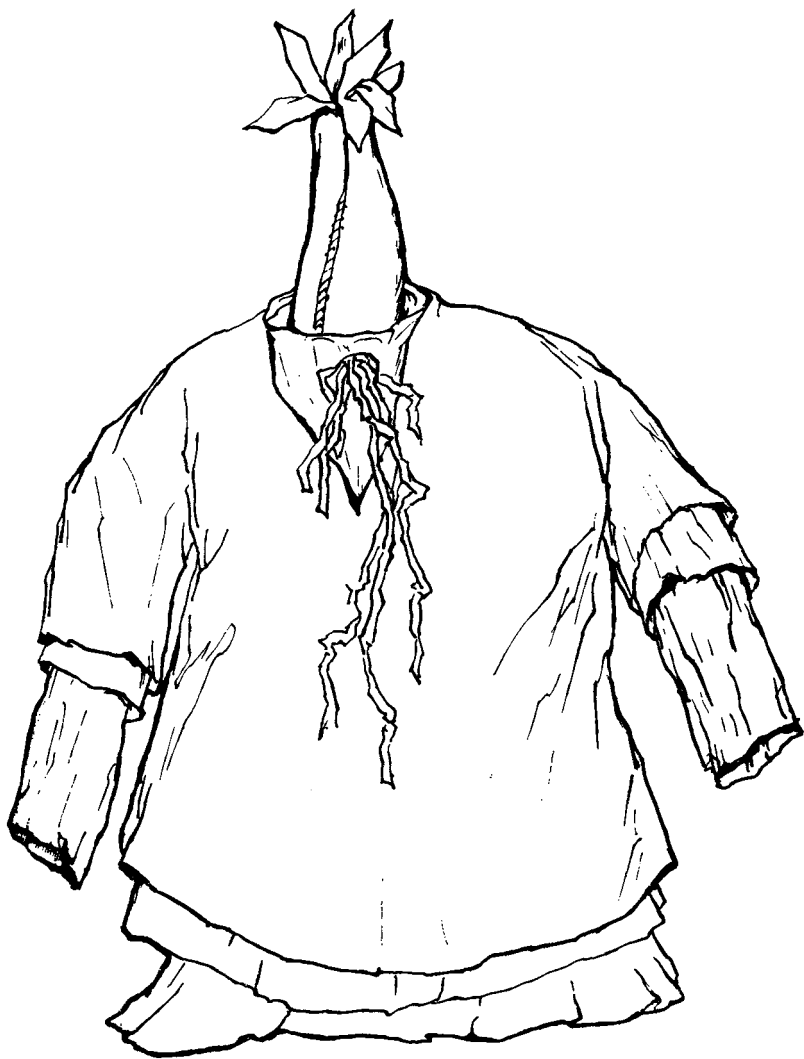
{ Рис. 46. Семипольный ялын-улама из избушки в усадьбе О. Хозумова (кол. МИКНС).

ры. Мопеты чеканки 1961 г. Изображенные на ялын-улама фигуры всадников почти повторяют рисунок на семипольном покрывале из дома А. Д. Хозумова в Хурум-пауле (см. рис. 17). Это Мир-сусне-хум с невестой. Фигура в круге — «птичка» Мир-сусне-хум'а, Рей-тартан-уйриш.

В правом дальнем от входа углу над пал'ом была устроена другая полка. Там, в деревянной прямоугольной коробке без крышки находилась иттерма. Кроме нее в коробке лежали: папиросы, пачка сигарет, три новых головных платка, стакан и ложка. Обе полки были задернуты занавесками. На правой от входа стене, за печью, мы увидели фигурку Самсай-ойки из лоскутов черной ткани \*.

Последним домом в Хурум-пауле, где удалось обнаружить предметы культовой атрибутики непосредственно в жилище, оказалась изба, когда-то принадлежащая Е. Г. Хозумовой. В левом дальнем от входа углу на высоте 1,7 м была устроена норма. Справа от нее висела икона (св. Дева с младенцем). На норме, покрытой газетой,

\* Изображение Самсай-ойки (рис. 47) могло висеть и слева от входа (рис. 48). Туда его вешали в том случае, если печь располагалась в левой части помещения.



0 6 см

Рис. 47. Самсай-ойка.

стоял деревянный ящик (ив-тотап) с иттерма. Сопровождавший нас В. Д. Вадичупов пояснил, что в свое время у хозяйки дома умерла маленькая дочь.

Фигурка иттерма (рис. 49, а) — плоская, щеки личины вогнуты, нос прямой, плечи покатые. На груди пятиалтынный чеканки 1950 г. Изображение завернуто в кусочек белой с синими полосками ткани (рис. 49, б). На иттерма надето платье красного цвета с воротником-стойкой. К вороту пришита синяя полоска, завязанная вокруг гор-

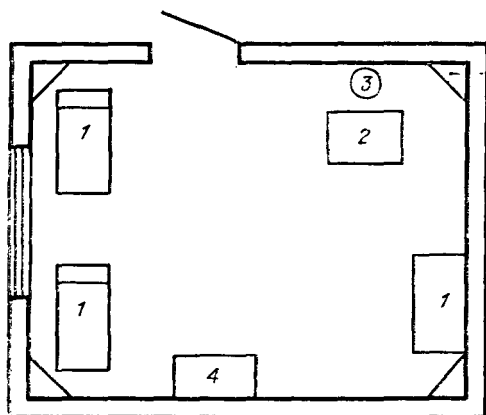


Рис. 48. План дома П. Ф. Мерова.  
1 — кровати; 2 — печь; 3 — Самсай-ойка; 4 — стол.

ла. Поверх первого платья надето еще семь из тканей различных расцветок (самое верхнее — черного цвета). Все платья выкроены одинаково. Из меховой одежды на фигурке только малица (рис. 49, в).

В том же ящике лежали: детская (новая) рубашка, меховая детская обувь, куски ткани зеленого и розового цвета, два куска оленьего камуса и еще одна, сшитая для иттерма малица с двумя платьями внутри. Завершали сопроводительный инвентарь фарфоровая чашечка, стопка, пачка папирос, коробка спичек.

Заканчивая рассмотрение культовой атрибутики, выявленной в Хурум-пауле, следует упомянуть еще об одном комплексе, который, в отличие от других, находился вне дома \*. Вместилищем его служил амбарчик (ура-сумьях), расположенный примерно в 5—10 м от жилья в маленьком сосновом борке (рис. 50). Обитателями ура-сумьях'а были Куль-отыр и Мис-не. На помосте у задней стенки амбара лежали разного рода приклады-подарки, среди меховых преобладали шкуры красных лис. Сундук Куль-отыра стоял у помоста, в центре амбара. Он был почти целиком заполнен шкурами, поэтому изображение владыки нижнего мира, лежавшее поверх прикладов, оказалось сплюснутым крышкой.

Тулово Куль-отыр'а состояло из одежды: пяти халатов серого, черного и коричневого цвета с прорезями под мышками. Поверх всех был надет черный халат, к нему пришита остроконечная шапка из той же ткани (рис. 51). Наружный халат темно-серого цвета, завершавший гардероб Куль-отыра, также имел прорези, и к нему была пришита шапка темно-бордового цвета. На сундуке стояло серебряное блюдо с изображением оленя.

Справа от двери находился другой сундук — прибежище Мис-не \*\* (рис. 52). Тулово ее состояло из нескольких платков и доскутов ткани. Сверху на них была надета своеобразная накидка с двумя завязками из красного шнура. Она замыкалась сверху кружком синего сукна, опушенным мехом белки. Сшитая из красного и синего сукна накидка (рис. 53, а) состоит из двух частей. Каждая из них включает четыре ломт'а, на которых методом мозаики (как и на ял-

\* Фамилия хозяев дома по их просьбе опускается.

\*\* Мис-не, согласно представлениям манси, — лесные духи в женском облике. Они доброжелательны к людям. Могут вступать в связь с охотником, принося ему удачу. Наш информатор Г. П. С., пожилой человек, говорил о

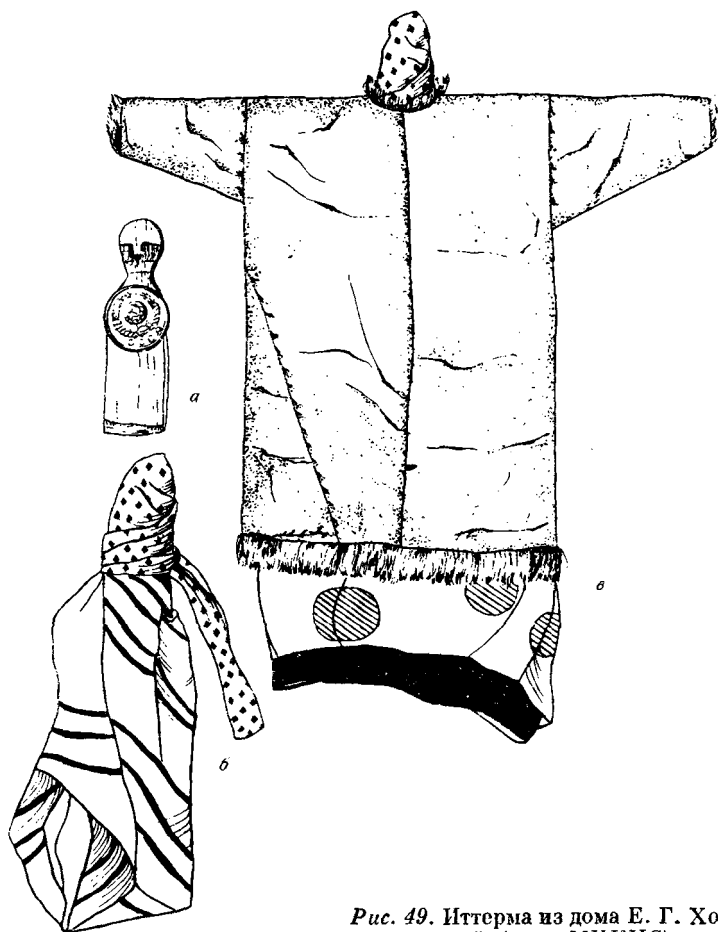


Рис. 49. Иттерма из дома Е. Г. Хозумовой (кол. МИКНС).

пын-улама) выполнены фигуры всадников с поднятыми вверх руками.

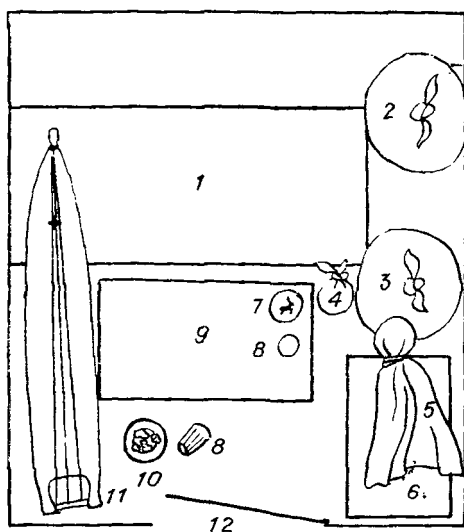
Поверх этой накидки надета другая, зеленого цвета, выкроенная в точном соответствии с первой (рис. 53, б). К ее верхушке пришиты две синие и красная суконные ленты. Завершает костюм халат из темно-зеленой с золотистыми цветами шелковой ткани. Вдоль бортов и подола пропущена атласная красная лента. Завязки у ворота халата туго охватывают «шею», формируя «голову» фигуры.

Из числа подарков, пожертвованных Мис-не хозяевами культового места, наиболее интересен миниатюрный халат из зеленого сукна (рис. 54). Борта, подол и рукава его украшены отлитыми из олова розетками местного производства. К верхним завязкам халата пришит бубенчик.

Мис-не следующее: «Мис-не — это женщины, невидимки. Это счастье человека. К тебе придет — ты самый счастливый будешь. Я, к примеру, неженатый, а ко мне ночью приходит, приходит и уходит».

Рис. 50. План культового амбара.

1 — помост; 2, 3 — узелки с прикладами; 4 — узелок с деньгами; 5 — антропоморфное изображение; 6 — сундук с кафтаном; 7 — серебряное блюдо; 8 — стаканы; 9 — сундук со шкурами; 10 — чашка с чагой; 11 — сангултап; 12 — дверь.



Была у Мис-не и обувь — кожаные башмачки, украшенные бисером.

В сундуке — вместилище Мис-не — среди других прикладов находился ялпынулама, выполненный из красного и серого (клетчатого) сукна с обрамлением из меха соболя (рис. 55). К углам пришиты серые и красные суконные полоски и лоскуты хлопчатобумажной тка-

ни, из которой сделан и подклад, закрывающий лицевую сторону покрывала. В уголках лоскутов завязаны: две медные копеечные монеты чеканки 1899 и 1924 гг. и пятирублевая ассигнация выпуска 1898 г. «Хвост» состоит из полосок ткани красного и серого цвета. На ялпыну-улама изображена восседающая на лошади фигура с поднятыми руками.

Датировать изображения Мис-не можно по монетам, находившимся в специальном мешочке, пришитом к внутренней стороне первой накидки и завязанном зеленой ниткой. В этом «кошельке» лежали медные и серебряные деньги чеканки 1899—1928 гг. Позже монеты, пожертвованные Мис-не, завязывали в уголки арсын'ов, свертки с которыми окружали фигуру.

Слева от сундука с Куль-отыр'ом находился сангултап (мансийский струнный музыкальный инструмент). На нем исполнялись мелодии призывных песен, обращенных к персонажам святилища. Рядом стояли блюдо с чагой (ею окуривают амбар при посещении культового места) и стакан.

Из числа предметов культовой атрибутики, составляющих данный комплекс, наиболее интересным представляется изображение Мис-не, точнее, ее одежда. Зеленый цвет халата и одной из накидок связан с лесной сущностью Мис-не. Заметим, что в ткань зеленого цвета была завернута и фигура Суй-ур-эквы \*, жены бога войны Хонт-Торум'а <sup>48</sup>, которая также относилась к числу лесных «женщин».

Согласно местной традиции, хурумпаульская Мис-не — одна из дочерей Суй-ур-эквы. По преданию, Мис-не «...когда-то с человеком жила. Ребенка не было. Дом их сгорел. Яма, где дом стоял,

\* Святилище на р. Пуцы-я 'реке Духов'.

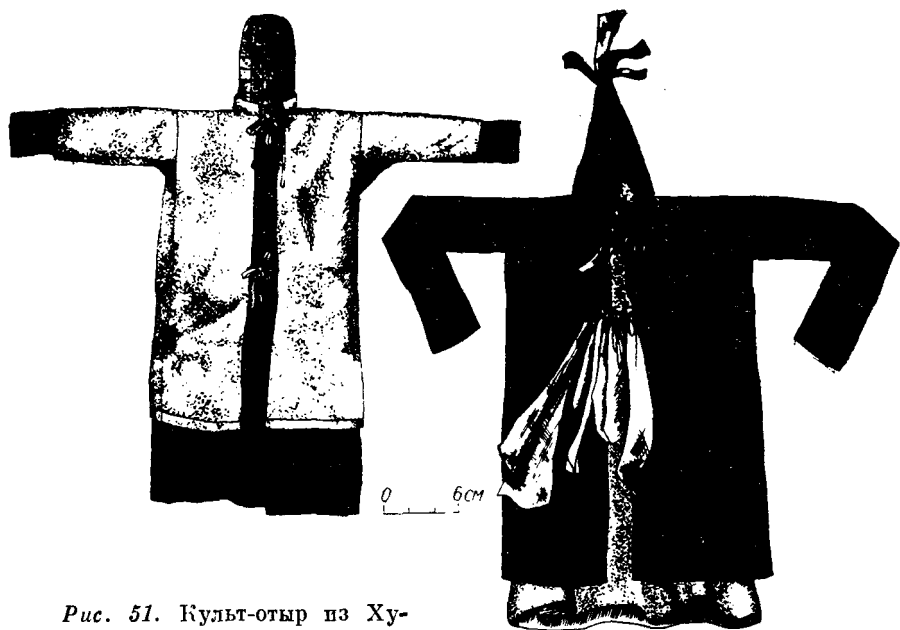


Рис. 51. Культ-отыр из Хурум-пауля.

и сейчас не заросла. У Суй-ур-эквы было семь сыновей и семь дочерей. Они разошлись потом. Наша Мис-не первая или вторая дочь (информатор А. С. М.).

По другой версии, Мис-не «...здесь замуж выходила, и местные манси стали ее обижать. И она ушла. И в честь ее сделали сумьях здесь... и туда приносят ей пожертвования». П. С. Меров, рассказавший нам эту легенду, сообщил, что на Ялпын-я ('Святой реке') «...тоже есть Мис-не. Так было: парень был, с сестрой охотничал. Как-то он ушел слопцы (ловушки) посмотреть. Его в сон потянуло. Проснулся — сам лежит под слопцом. Потом Мис-не стала показываться, из-под слопца его вытаскивает. Она вышла за парня замуж, родился сын. Сестра мужа стала ее обижать, поварешку ей не дает. Мис-не сказала: «Я уйду в лес. Наш сын, когда вырастет, будет охотничать, его видеть не будут, только собаку будут слышать». Она ушла, сына забрала, а мужик умер. И моего отца жены брат слышал: ружье стреляет — никого нет».

По представлениям манси, люди, составляющие фратрию Мось, находятся «в кровном родстве с духами *mis*»<sup>49</sup>. В этой связи символика, связанная с Мир-сусне-хум'ом, оказывается уместной и на нарядке Мис-не.

На этом можно завершить рассмотрение материалов, выявленных в Хурум-пауле. Конечно, здесь описана лишь небольшая часть культовой атрибутики, сконцентрированной в этом селении. Однако и в ней вполне отчетливо просматриваются некоторые устойчивые черты традиционного мировоззрения обитателей мансийского дома.



Рис. 52. Мис-пе (кол. МИКНС).

Ясунт — маленькое, «неперспективное» селение, расположенное у истока р. Ляпин, в месте слияния рек Хулга и Мань-я. Здесь результаты наших поисков оказались гораздо более скромными, чем в Хурум-паулс. Тем не менее, наряду с культовым местом покровителям поселка (святилище Куль-отыр'а) и женским культовым местом, описанными ранее <sup>50</sup>, представилась возможность ознакомиться с непо потревоженным комплексом религиозной атрибутики.

Житель Ясунта И. П. Тихонов привел нас в брошенный дом, принадлежавший раньше семейству Пузиных. На задернутой занавеске пубы-норме находился довольно объемистый мешок. Рассматривая вместе с нами его содержимое, Иван Платонович прокомментировал назначение каждой из находившихся там вещей.

Прежде всего он пояснил, что на пубы-норме сконцентрированы подарки-приклады, предназначенные разным объектам поклонения. Так, целая группа вещей была приготовлена для Куль-отыр'а. Имсино для него, в частности, был шит ярмак-сахп. Изготовила

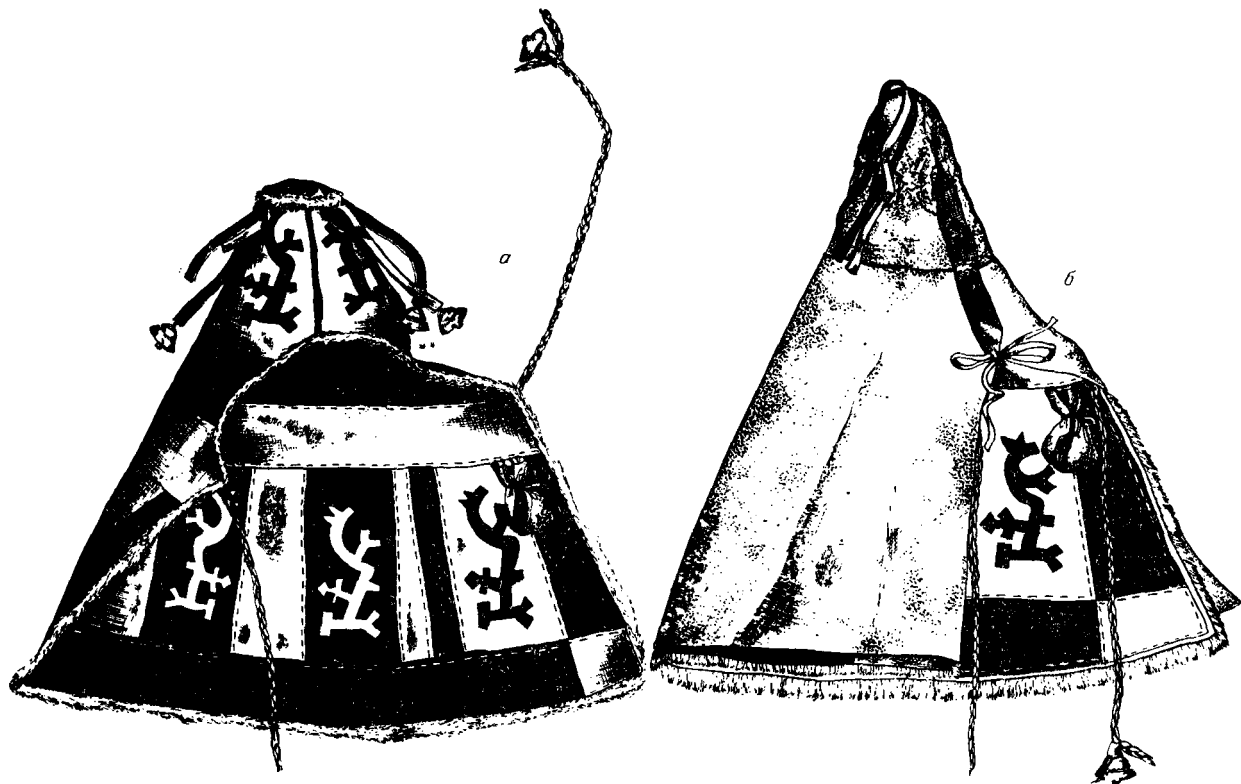


Рис. 53. Шапки Мыс-пе (кол. МИКНС).



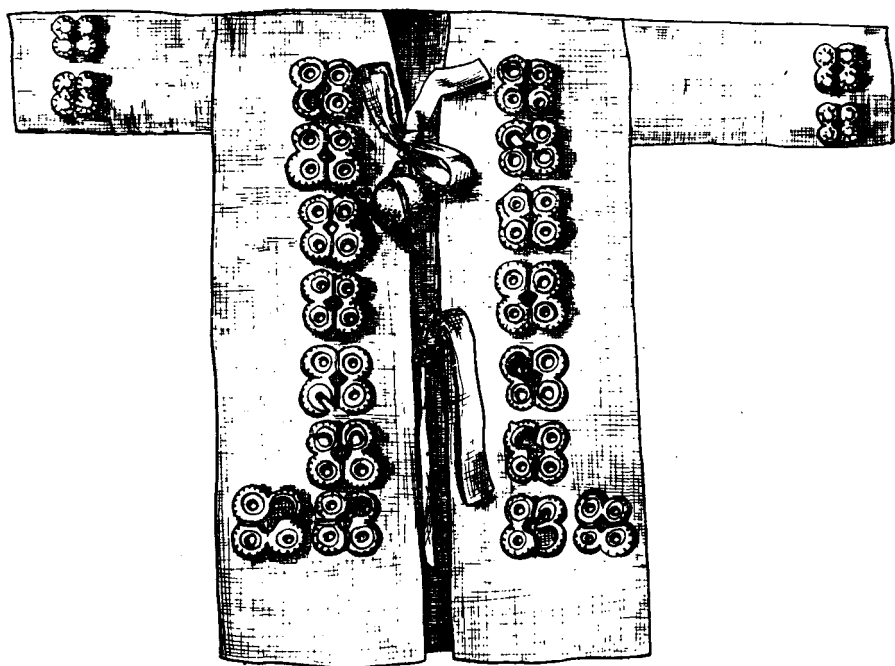


Рис. 54. Халат Мис-не (кол. МИКНС).

его женщина, а отнести на культовое место должен был при очередном посещении святилища мужчина. Куль-отыр'у предназначалась также самодельная фуражка с темно-синим околышем и красным кантом, представляющая собой подобие головного убора милиционера довоенного времени. Кроме одежды здесь находились: шкура красной лисы с лоскутом, продетым сквозь глазные отверстия и завязанным узлом \*, кусок черной ткани, два куска синей материи с завязанными в углах монетами, черный платок, стянутый узлом, а в нем черная рубашка и лоскут ткани с елочной игрушкой (стеклянной фигуркой человека). Куль-отыр'у же предназначалась зеленая скатерть с белой каемкой. «Это, как рождается девчонка, — пояснил И. П. Тихонов, — когда ожидают. Когда родится девчонка, ложат эту скатерть. И внутри еще красную тряпочку с булавкой».

Целая группа арсын'ов красного и белого цвета с монетами в углах, а также два красных платья и белый халат предназначались «...для женского пубы (Калтащ-эквы. — И. Г.). Его нет, но для него приготовлено».

Чохрын'ойке был пожертвован нож с лезвием, обмотанным плоской красной тканью. «Это, когда человек болеет, ухо гниет, опуха-

\* На этой завязке шкуру должны были повесить в культовом амбаре.

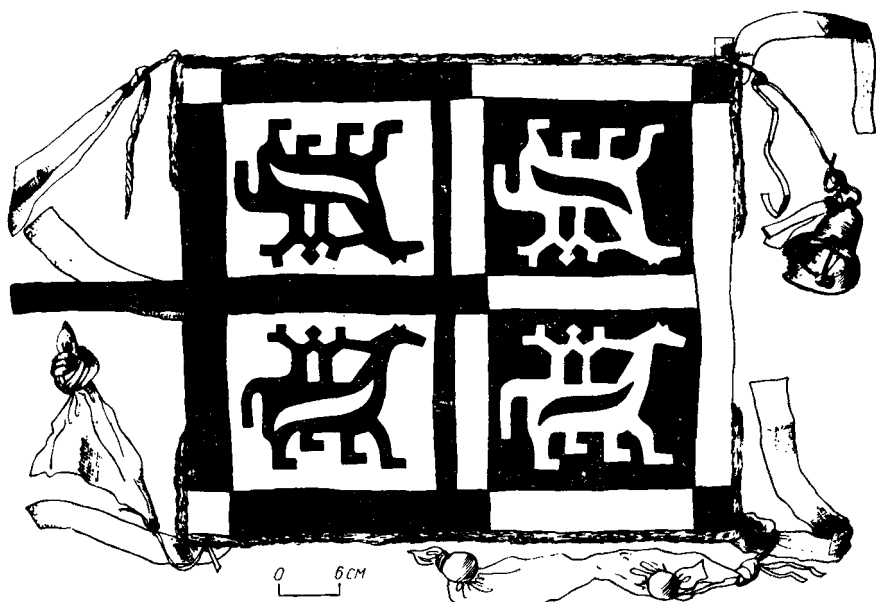


Рис. 55. Ялпын-улама Мис-пе (кол. МИКНС).

ет. У меня когда болело, отец и мать воткнули в угол выше пубы-  
норма».

В отдельном лоскуте синей ткани находился бумажный сверток с толченой чагой (манс. *сос*), приготовленный для окуривания при жертвоприношении на культовом месте. Этот сверток был приготовлен для святилища Куль-отыр'а.

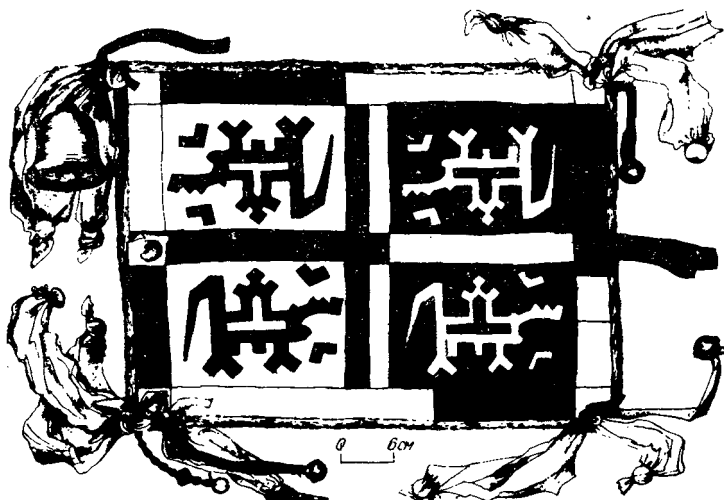
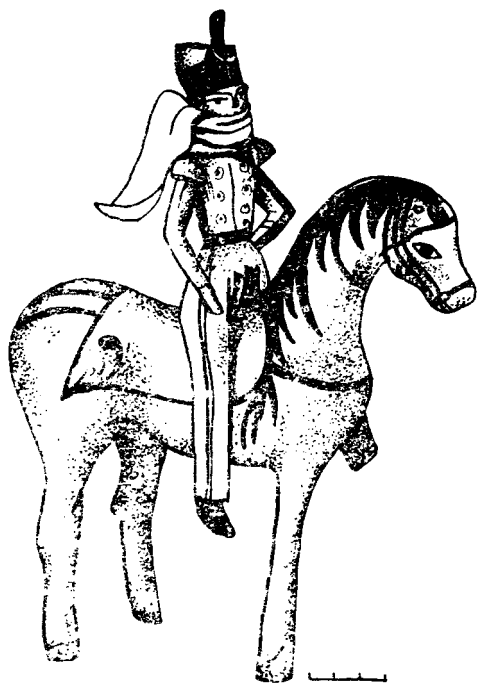


Рис. 56. Ялпын-улама из дома Пузиных (кол. МИКНС).



Был здесь и ялпын-улама из хлопчатобумажной ткани красного и черного цвета (рис. 56). К углам его привязаны арсын'ы с монетами послевоенного времени (40-х гг.). При изготовлении покрывала в него вшили серебряные монеты царской чеканки, а также выпуска 1931 и 1941 гг. По-видимому, ялпын-улама был изготовлен вскоре после Отечественной войны. И. П. Тихонов добавил, что он должен «...храниться вечно на вышке. Там у них для этого ящик должен быть, там еще арсын'ы с копейками».

Содержимое этой пубы-нормы показывает, что в одном и том же месте могут храниться подарки-приклады, предназначенные духам разных сфер обитания. По мнению И. П. Тихопова, это совершенно естественно. «Кладут в пубы-норму вместе, потом разделяют в мужское и женское». Подобное явление у сосвинских манси наблюдал А. К. Каннисто, сообщавший, что «...жертвенные платки и деньги, подносимые богине-защитнице (Калтащ-эжве. — И. Г.)...хранят в жилище в том же сундуке, что и дары мужчине, озирающему мир (Mirsusnehum), и князю преисподней (хul'oter)»<sup>51</sup>. Заметим, что в нашем случае «князь преисподней», Куль-отыр ясунтский, выступает и в несвойственной ему, казалось бы, роли духа-покровителя поселка.

**Ломбовож** — самое крупное из собственно мансийских селений на Ляпине. Здесь жил известный всем сосвинским и ляпинским манси (да и не только им) художник, резчик по дереву Петр Ефимович Шешкин. Слышал о нем и я, только увидеться и поговорить уже не пришлось — несколько лет назад Петра Ефимовича не стало.

А говорили о нем интригующе: «Он, Петро Ефимыч, такой мудреный человек был, у него много чего хранилось. Ну, эти шайтаны разные, и сабли, и ярмак-сахи, и ялпын'ы». Выходило, что дом Шешкина — настоящий этнографический музей. Да только висит на этом доме большой ржавый замок. А ключ от него здесь же, в Ломбовоже, у родственников Петра Ефимовича. Однако прямой наследник Шешкина, его младший брат Константин, живет далеко отсюда, в посел-

Рис. 58. Атрибуты Мир-сусне-хум'а (кол. МИКНС).

1 — рог для табака; 2 — стопка;  
3 — табакерка; 4 — ступка для  
растирания табака; 5 — оловянная  
шкатулка.



ке Бурмантово Свердловской области и служит в войсках МВД.

...На остановке автобуса Ивдель — Бурмантово многолюдно. Высматриваю среди пассажиров людей в военной форме — к ним бы и обратиться с вопросом о К. Е. Шешкине. Замечаю невысокого сверхсрочника. Судя по лицу — манси, более того, очень похож на Петра Ефимовича, каким он выглядит на фотографии. Оказалось, что это и есть сержант Константин Шешкин.

Пропылив два часа по грейдеру, автобус въехал наконец в Бурмантово. Разговор о цели моего приезда я начал еще на остановке, но Константин Ефимович отложил его на потом: «Вот приедем, поговорим».

...Проговорили почти до утра. Вспоминая прошлое, Константин Ефимович рассказал два интереснейших предания периода героической истории манси, в которых речь шла о князьях, войнах и подвигах богатырей. Под конец разговора он согласился передать Музею истории культуры народов Сибири предметы традиционного быта, хранившиеся в доме покойного брата. Наутро в местном сельсовете надлежащим образом оформили купчую, и через пару дней перед нами распахнулась дверь дома Шешкина.

Этот дом, один из немногих в Ломбовоже, выполнен в старых строительных традициях манси (см. рис. 9). Беспотолочная конструкция крыши, справа от входа чувал, вдоль стен помост в виде сплошных нар (*пал*). Культовая атрибутика размещалась на норме, расположенной над пал'ом.

Непосредственно над мули-пал'ом стоял большой, окованный железом сундук. Он оказался вместилищем главного фетиша — Мир-сусне-хум'а. «Мужчина, озирающий мир», предстал перед нами в виде игрушки из дерева и папье-маше (рис. 57). На белом коне вос-

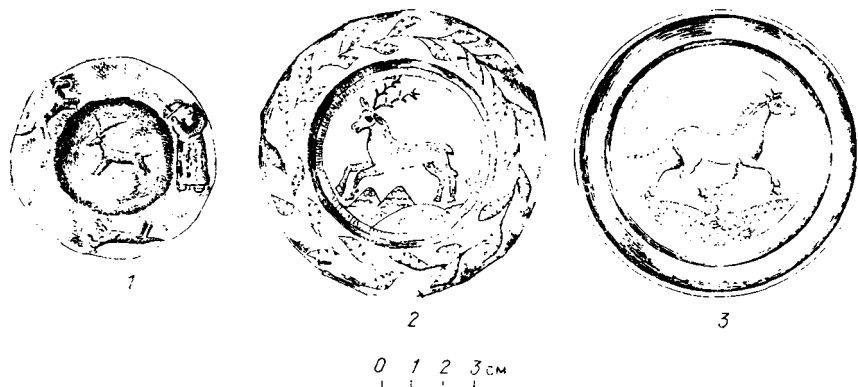


Рис. 59. Блюдца Мир-сусне-хум'а (кол. МИКНС).

1 — медное; 2, 3 — серебряные.

седал кавалерист в красном мундире с эполетами и черном кивере. Вокруг шеи ему повязали «шарф» из красного сукна. Надо сказать, что использование в качестве фетишей игрушек фабричного и кустарного производства приобрело в конце прошлого века массовый характер, о чем сообщалось в литературе того времени<sup>52</sup>.

Из неизменных атрибутов Мир-сусне-хум'а мы увидели здесь стеклянный рог с табаком и пробкой из пучка таловой стружки, медную ступку для растирания табака, латунную табакерку и стопку из посеребренной латуни (рис. 58). На стопке дата изготовления: 1882 г. Вещи такого рода манси издавна относили к обязательным принадлежностям Мир-сусне-хум'а. Л. П. Гондatti писал в этой связи, что, по представлениям манси, «...мир сусне хум всегда имеет в правой руке бутылку водки, а в левой табакерку»<sup>53</sup>. Почти о том же говорил и наш информатор И. П. Тихонов: «Ма-ехне-хум, Вит-ехне-хум («Землю объезжающий человек, Воду объезжающий человек» — одно из имен Мир-сусне-хум'а. — И. Г.) в одной руке табак держит, в другой — рюмку, чтобы выпить». В данном случае этот «джентельменский набор» дополнялся маленькой оловянной шкатулкой фабричной работы со штампованным орнаментом.

Для Мир-сусне-хум'а были приготовлены также миниатюрные кожаные сапожки коричневого цвета, голенища которых обрамлены полосой красной кожи. По внешнему виду они напоминают сапожки из культового комплекса, обнаруженного на чердаке брошенного дома в Хурум-пауле (см. рис. 24).

В узелке из белой ткани находились три серебряных и одно медное блюдца. Блюдце (диаметром 7 см, высотой 6 мм) выполнено с использованием штамповки и гравировки (рис. 59, 1). В центре изображен олень; справа — охотник, натягивающий лук; слева и внизу — фигуры двух бегущих животных. Это блюдце почти идентично по сюжету и характеру исполнения двум серебряным культовым блюдцам, опубликованным ранее<sup>54</sup>. Имеет аналог и серебряное блюдце с изображением оленя (рис. 59, 2), скачущего на фоне гор,



Рис. 60. Медная бляха и позолоченное блюдо из сундука Мир-сусне-хум'а.

в центре и растительным орнаментом по краям<sup>55</sup>. На нем стоит проба пробирной палатки.

На третьем блюде в центре — бегущий олень, по краям — два охотника с луками: один скрадывает соболя, другой — утку. И это блюдо лишь в деталях отличается от выявленного ранее в том же регионе<sup>56</sup>.

Последнее из четырех блюдец также выполнено из серебра, на нем проштампована дата изготовления: 1884 г. и стоит проба: 84. На блюде с помощью гравировки изображена скачущая лошадь (рис. 59, 3).

Металлическая посуда с изображением лошади особо ценилась обскими уграми. Описанные здесь блюда являлись подарками-приношениями Мир-сусне-хум'у и могли использоваться при камлании в (темной) юрте. В этом случае шаман выставлял блюда возле дома или чума, где совершалось камлание, «чтобы божий конь мог стоять не на голой земле или снегу»<sup>57</sup>.

В отдельном узелке находились еще одно блюдо и овальная медная бляха (рис. 60). Блюде штампованное, серебряное (84-я проба), позолоченное, изготовлено в 1869 г. В центре геометрический орнамент. Бляха с изображением лося и с датирующей надписью «1830 года» имеет два отверстия — вверху и внизу. Она могла быть использована на медвежьем празднике. Такой бляхой закрывали (и одновременно украшали) нос убитого медведя. Что же касается серебряных блюдец, то они, будучи подарены Мир-сусне-хум'у, могли в дальнейшем и не применяться в культовой практике, хотя навсегда оставались там, где помещался их новый «хозяин». Согласно традиции, блюде следовало жертвовать каждый раз, когда изготавлили новый ялпын-улама, но реальные возможности людей далеко не всегда соответствовали этим требованиям...

В этом же сундуке находился комплект из трех ялпын-улама. Один из них прямоугольной формы (55×61 см), из красной фланели и черного сукна; по углам его были пришиты бубенчики и полоски

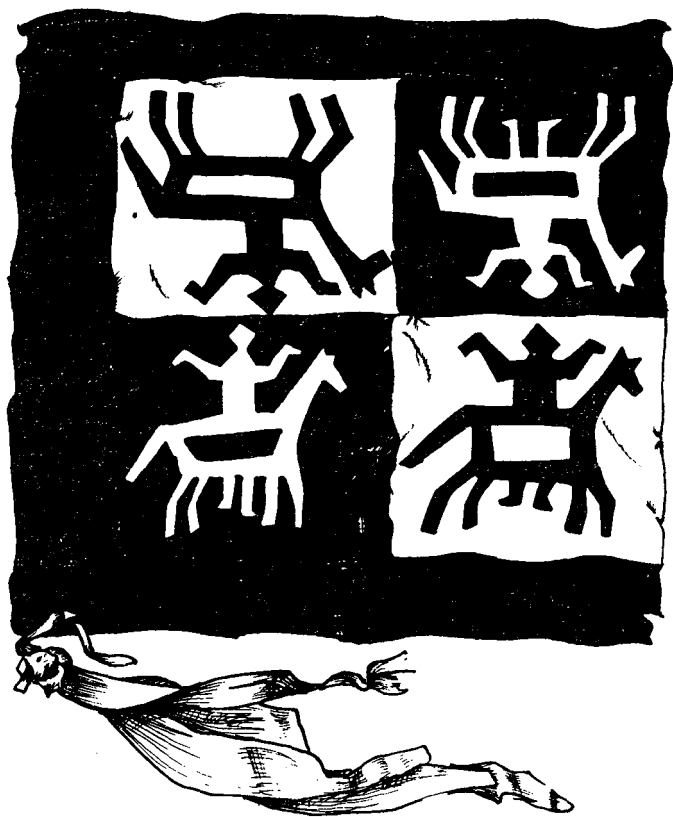


Рис. 61. Красно-черный ялпын-улама из сундука Мир-сусне-хум'а (кол. МИКНС).

красной и черной ткани (рис. 61). Изнанку по кривала закрывает подклад из красной хлопчатобумажной ткани.

Другой четырехпольный ялпын-улама шит из сукна голубого и темно-синего цвета. Он тоже прямоугольный (77×82 см) (рис. 62). К двум углам покрывала пришиты медные колокольчики, к двум другим — самодельные бляхи, вырубленные из листовой латуни. Лицевая сторона ялпын-улама закрыта белым хлопчатобумажным головным платком, пришитым наметочным швом.

Наиболее интересно шестипольное покрывало из красной фланели и черного сукна (рис. 63). Кроме всадника с воздетыми вверх руками на каждом из ломтов имеется два стилизованных изображения в виде уголков. Уголок, расположенный перед конем, информаторы называют солнцем, а по поводу другого говорят, что «это месяц». Лицевая сторона этого ялпын-улама закрыта специально пришитым цветастым головным платком из хлопчатобумажной ткани. К двум углам пришиты медные колокольчики, к одному — бубенчик, к четвертому — старинная медная и железная пуговицы.

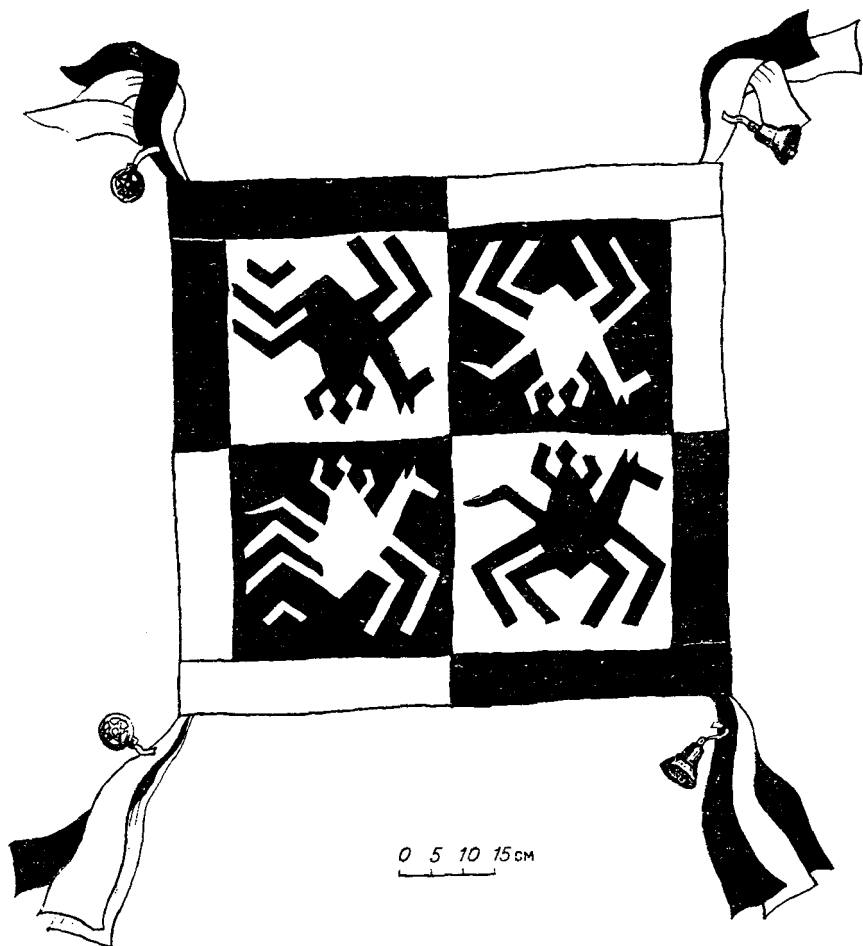


Рис. 62. Синь-голубой ялыгы-улама из сундука Мир-сусне-хум'а (кол. МИКНС).

Кроме того, каждый из уголков украшен низкой бисера и красным перстяным шнуром. Общим для всех трех покрывал является отсутствие у них «хвостов».

В специально спитом кожаном мешке лежали два жертвенных платка (тор'а) и накидка из красного и зеленого сукна. Накидка составлена из семи ломт'ов (на каждом из них всадник на коне с воздетыми руками) таким образом, что последний, седьмой ломт замыкает одну из сторон покрывала (рис. 64). В месте стыковки последнего ломт'а с другими пришиты ленты красного и зеленого сукна и колокольчики. Углы накидки украшены кроме лент еще и низками бисера.

В этом же сундуке находился довольно объемный узел, в котором были два жертвенных платка, шапка из лисьего меха с пришитым



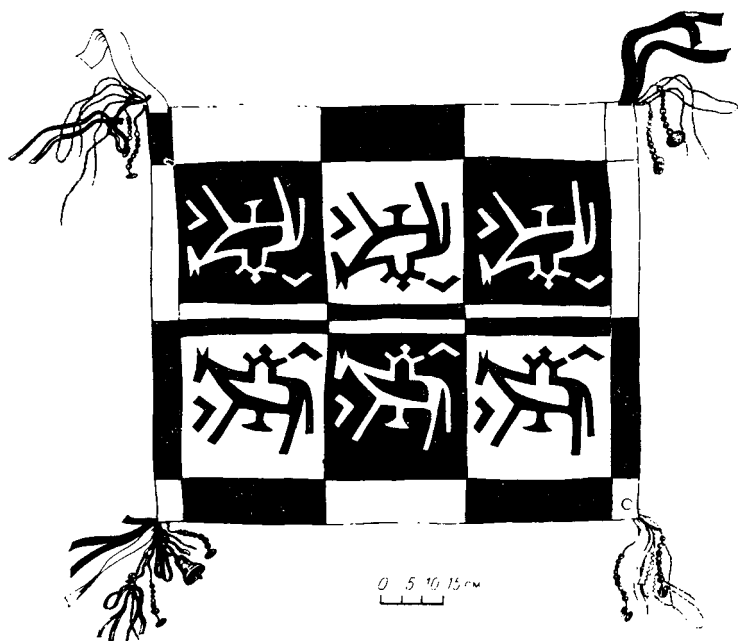


Рис. 63. Шестиполосный красно-черный ялпын-улама из сундука Мир-сусне-хум'а (кол. МИКНС).

к ней красным лоскутом, шкура красной лисы и иттерма. Старинный шелк (вишневый и бордо) свидетельствует о солидном возрасте платков. Каждый из них обрамлен полосой ткани другой фактуры (в одном случае черной, в другом — цветастой). Завершает оформление тор'ов бахрома из льняных нитей. С помощью нитей бахромы платки связаны друг с другом.

Иттерма (рис. 65) выполнена в виде стилизованной фигурки. У личины вогнутые щеки, плоский, нависающий лоб, Т-образная конфигурация бровей и широкий прямой нос, покатые плечи, плоское тулово. Изображение до носа было завернуто в алый шелковый лоскут с завязанными в уголок пятиалтынными чеканки 1880 г. Одежду иттерма составляют семь рубах из тканей различных расцветок и совок.

Сундук порой казался нам бездонным... Мы извлекли из него еще три ярмак-сахи, которые надевали мужчины на медвежьем празднике, изображая богатырей (отыр'ов) (рис. 66). Один из халатов, несмотря на свое «шелковое» название (ярмак 'шелк'), был сшит из тонкой шерстяной ткани цвета бордо. Воротник, подол, борта и рукава его были окаймлены мехом. Вдоль бортов и подола был пропущен узкий «золотой» галуун (рис. 67). Две пары завязок на концах имели кисточки из хлопчатобумажных нитей. Халат очень старый, многократно использовавшийся на «медвежьих плясках».

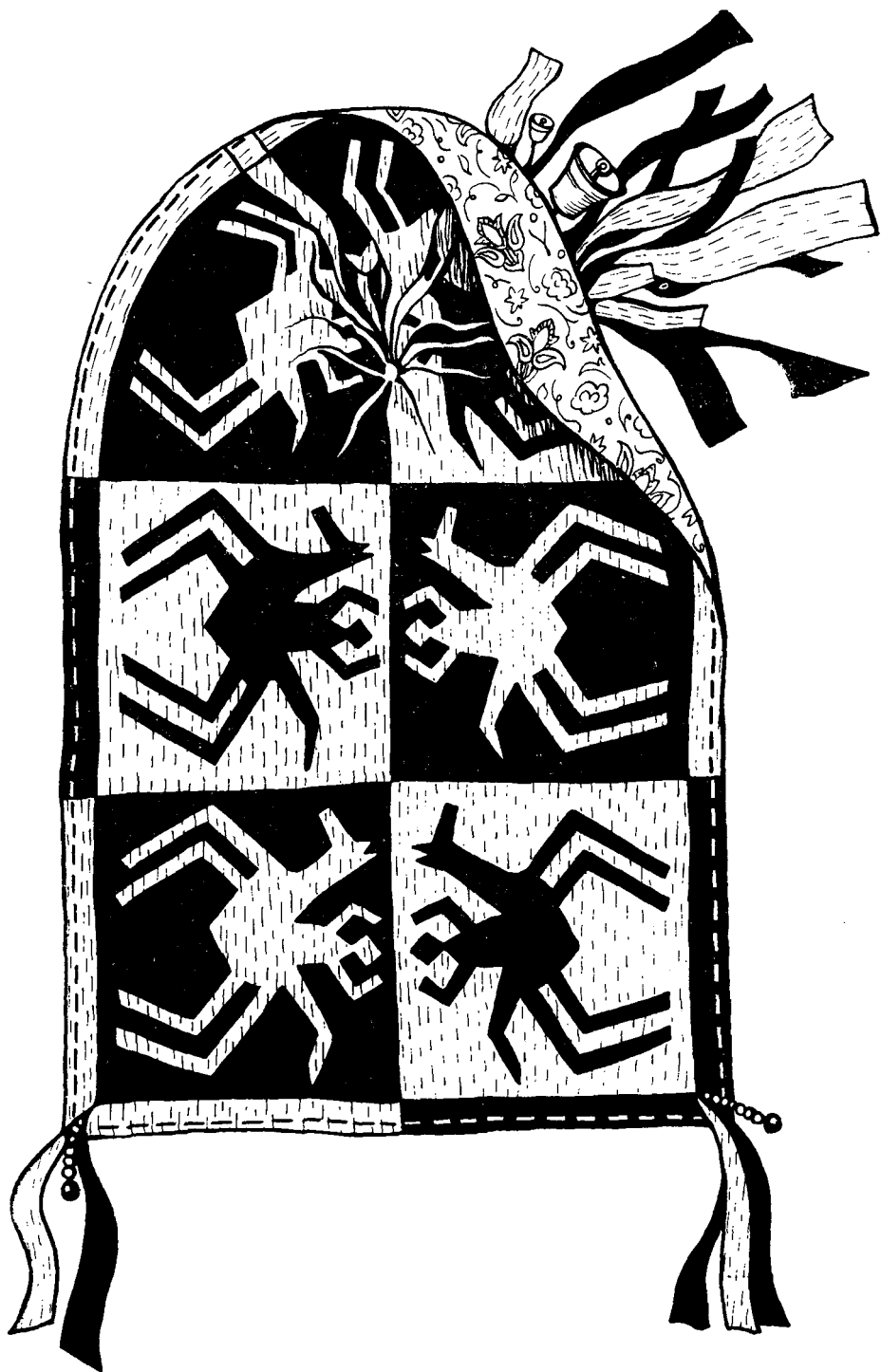
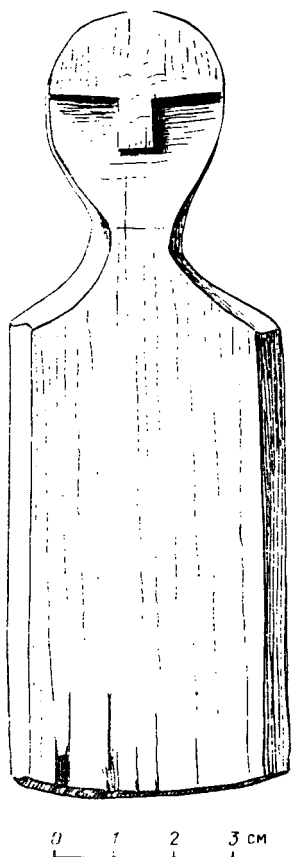


Рис. 64. Красно-зеленый ялпын из сундука Мир-сусне-хум'а (кол. МИКНС).

Рис. 65. Иттерма из сундука Мир-сусне-хум'а  
(кол. МИКНС).



Два других ярмак-сахи были действительно шелковыми. Голубой халат (рис. 68) выкроен без ворота. Рукава, борта, подол и вырез шеи украшены узким золотым галуном. Для подклада использована красная хлопчатобумажная ткань. Под мышками прорези, края их тщательно обработаны швом.

Третий халат (зеленый на сером подкладе) имел узкий зеленый воротник. С левой стороны его пришита петля, с правой — пуговица. Вдоль бортов, подола и рукавов пропущена желтая атласная лента.

Рядом с халатами лежал длинный моток широкой тканой тесьмы. Информаторы назвали ее *энтап-квалыг* 'пояс-веревка'. Такой тесьмой подпоясывали ярмак-сахи.

Непременная часть ритуальной одежды на медвежьих праздниках — шапки сферической и конической формы. В сундуке оказалось семь таких головных уборов. Одна шапка, сшитая из клиньев красного и черного сукна, напоминает головной убор мужчины, исполняющего на

медвежьем празднике роль *менкв'а*\*. (Рис. выполнен и опубликован В. Н. Чернецовым)<sup>58</sup>.

На медвежьих праздниках разыгрывались не только сцены из жизни богов и богатырей, но и разного рода бытовые сюжеты, где в составе действующих лиц могли быть чиновник, купец и др. Видимо, с этим связано наличие в сундуке «фрака» и двух «пиджаков». Характер исполнения и отделки этих вещей явно свидетельствует об их чисто бутафорском назначении.

Завершая описание предметов, хранившихся в сундуке, упомянем еще одну вещь, которая, судя по ее местоположению, со временем приобрела в какой-то мере сакральную значимость. Речь идет о камзоле XVIII в. Очевидно, это жалованный одному из предков И. П. Шешкина княжеский мундир. (Шешкины зафиксированы в качестве князцов Ляпинской волости еще в 1708 г.<sup>59</sup> Упомянувшийся выше князь Семен Ляпинский, он же Семен Шешкин, был вторым по счету правителем волости из династии Шешкиных.) По поводу

\* Менкв — лесной дух, великан. Относится к числу фратриальных предков фратрии Пор.



Рис. 66. Мужчина-манси в ярмак-сахи.

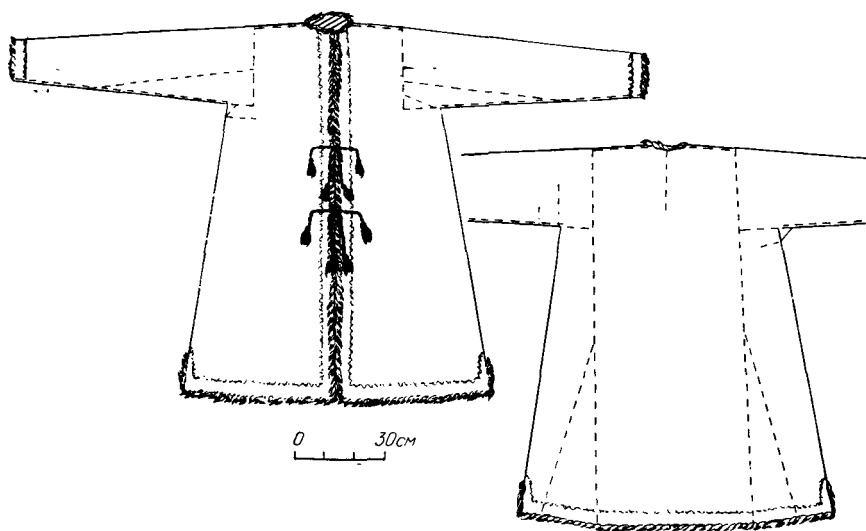


Рис. 67. Покрой бордового ярмак-сахи из сундука Мир-сусне-хум'а.

этого камзола П. С. Таратов сообщил, что принадлежал он «тому, кто ясак собирал». Информатор назвал его *каныц* (ср.: *канась/канац* «князь») <sup>60</sup>.

Остается добавить, что все вещи в сундуке были уложены очень аккуратно, на большом красном платке, служившем подстилкой.

За сундуком у задней стены дома мы увидели три сабли и длинный сверток. Наше внимание прежде всего привлекла сабля с обломанным клинком (рис. 69). Ее эфес был обмотан двумя лентами из белой ткани, а затем — красно-черной тесьмой и шерстяным шнуром красного цвета. Тот же шнур обвивал и часть клинка у эфеса.

При изготовлении с одной стороны на клинке нанесены клейма, с другой — надпись «FRINGIA». Так, по данным В. Квашневича, метили клинки «польских сабель», изготовленных из высококачественной стали <sup>61</sup>. Клейма на другой стороне клинка — знаки кабаньего характера <sup>62</sup>.

У другой сабли (рис. 70, 1) эфес был примотан к клинку лоскутом светло-серой ткани. Эта сабля, так называемая карabela, находилась на вооружении польской армии в XVII — XVIII вв. <sup>63</sup> Для карabelы характерны узкий клинок и слабо выраженная обоюдоострая ялымань (гребень на конце клинка).

Третья сабля с широким клинком, обоюдоострой ялыманью и костяной рукоятью (рис. 70, 2) также относится к числу карabel. По классификации С. Мейера, такие сабли бытовали уже в первой половине XVII в. Клинок нашей карabelы был обмотан красной тканью, а рукоять — красным же шерстяным шнуром. Под тканью обнаружены бумажные деньги выпуска 1918—1921 гг.

Польское происхождение сабель не случайно. В составе сибирских гарнизонов XVII в. было немало служивых поляков <sup>64</sup>, в прош-

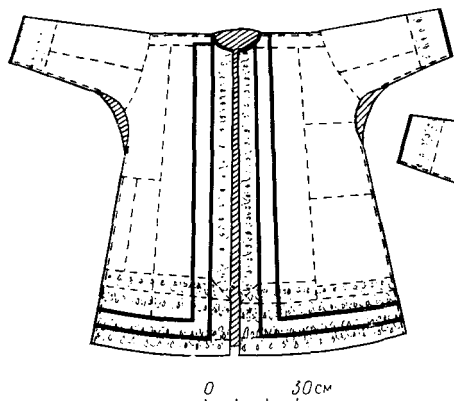
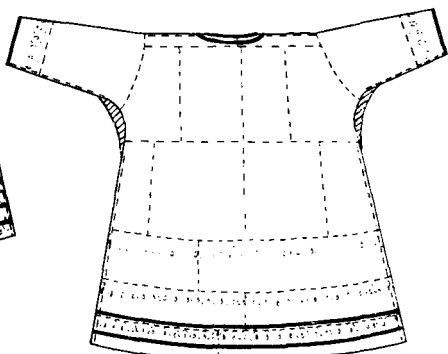


Рис. 68. Покрой голубого ярмак-сахи из сундука Мир-сусне-хум'а.



лом участников интервенции периода смуты. От них, очевидно, и пошло к манси это старинное оружие, хотя еще грамота Бориса Годунова от 1600 г. запрещала продавать вогулам «заповедные товары: пансыри, и доспехи, и шеломы, и всякое заповедное железо»<sup>65</sup>.

Угры использовали сабли на медвежьих праздниках. По этим не ограничивалось их применение. Штаб-лекарем Шавровым в нача-

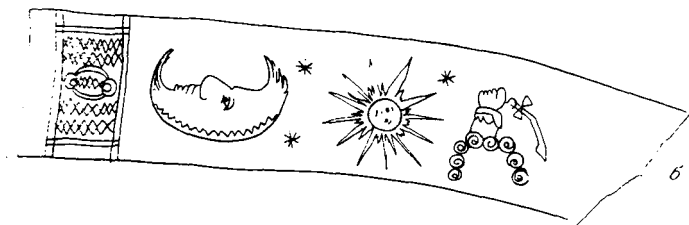
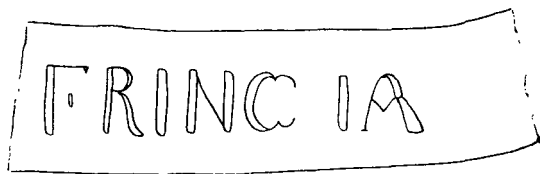


Рис. 69. Сабля (а) из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС), клейма (б) и надпись (в) на клинке.

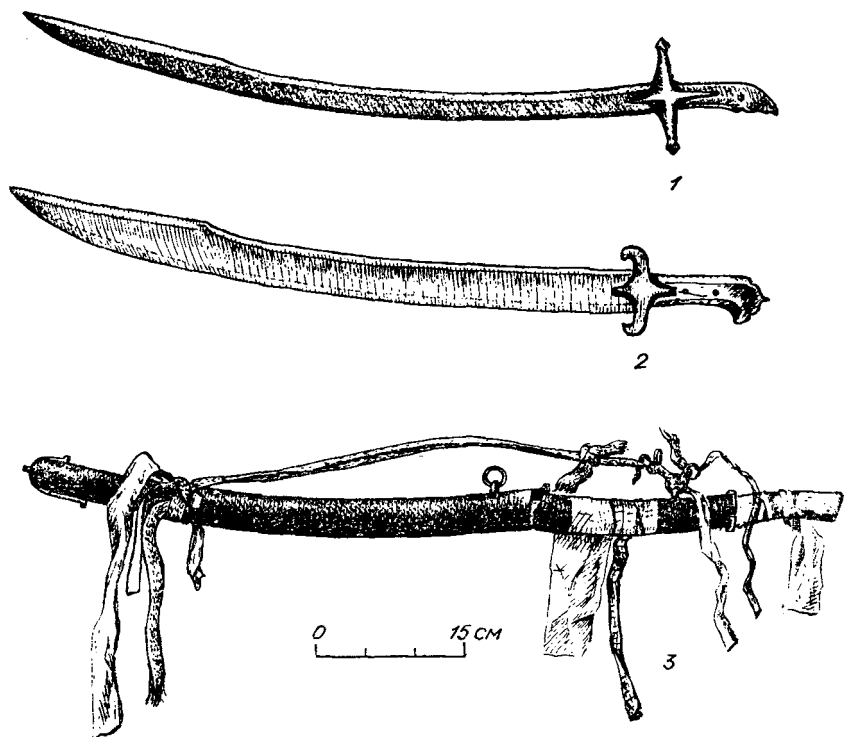


Рис. 70. Сабли-карабелы и деревянная сабля (кол. МИКНС).

ле XIX в. зафиксированы у хантов не связанные с «медвежьими плясками» своеобразные пантомимы\*, участниками которых были вооруженные саблями мужчины»<sup>66</sup>.

Под шестью слоями ткани различных цветов в свертке обнаружилась деревянная сабля в железных ножнах (рис. 70, 3). Она была туго обмотана материей красного и белого цвета, полосками серого и черного сукна и обвита двумя кусками шерстяного шнура (один из них — зеленого цвета с «золотой» нитью, другой — красный). Под всем этим был еще один слой лент красного, белого, желтого, серого цвета, туго стянутый бордовым и зеленым шнурами.

Оказалось, что ножны сломаны, и сабля своим «клинком» как бы скрепляла их, не позволяя распадаться. К рукояти сабли тесьмой были примотаны лоскут красной ткани и бумажные деньги выпуска 1918—1919 гг. К концам ножен привязана красная шерстяная тесьма. Деревянная сабля по сравнению с боевым оружием выглядела весьма убого, но ей, судя по количеству подарков-прикладов, при-

\* Мужчины, исполнявшие танцы с мечами или саблями, имели специальные наголовники в виде суконной ленты с пришитой к ней серебряной пластиной. В доме П. Е. Шешкина обнаружено пять таких предметов. Они опубликованы в предыдущей книге, посвященной религии манси (см.: Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси... — С. 90—92).

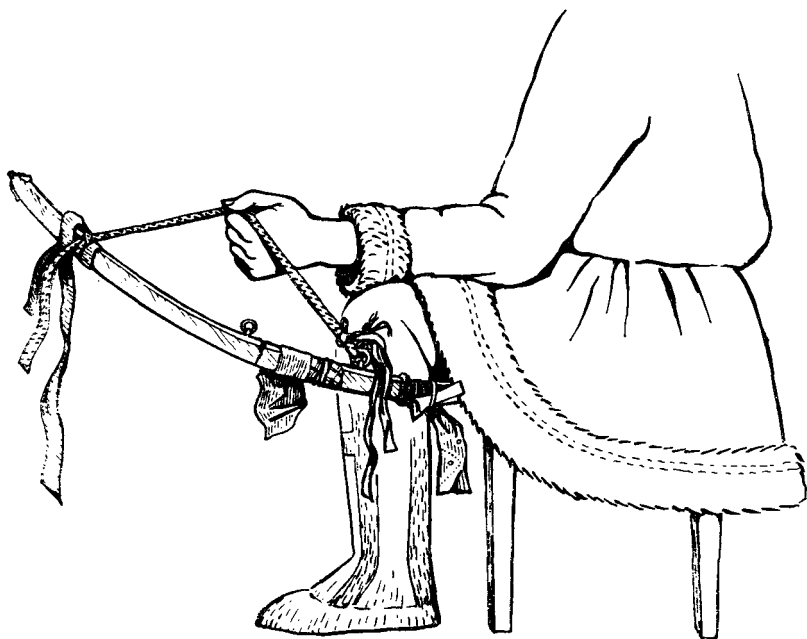


Рис. 71. Гадание на сабле.

давалось гораздо большее значение. Как выяснилось впоследствии, она служила для гадания. Это было делом шаманов особой категории (*пейге-хум*) — предсказателей, гадавших на топоре или сабле<sup>67</sup>.

В общих чертах обряд гадания описан Н. Л. Гондатти. «Шаман садился на переднее место, задом к народу, причем перед собой никого не сажает, берет топор и подвешивает его острием кверху за шнурок, протянутый от ручки до клинка, на согнутые четыре пальца правой руки и указательный — левой; начинает качать его и потихоньку нашептывать, затем уже и объявляет волю бога; иногда вместо топора употребляют нож, а лучше всего старинную шагу»<sup>68</sup>. А. К. Каннисто сообщал о гадании с помощью топора, ножа, котла и огнива: «Прорицатель привязывает нож или огниво к концу пилки, которую он затем навешивает себе на руку. Он усаживается спиной к комнате и пачинает заклинание: „Дорогой бог-отец, — говорит он, — сколько еще ему (имея в виду больного. — И. Г.) лежать в твой день болезни, в твой день хвори? Не поднимешь ли ты его с одра болезней, с одра страданий?“ Если дело клонится к излечению, нож или огниво поворачивают вправо, если близится смерть — влево»<sup>69</sup>. Поскольку причиной болезни могло быть названо то обстоятельство, что вовремя не принесли жертву духу-покровителю, обычно в итоге гадания выявлялась необходимость очередного жертвоприношения, о чем и «сообщали» духи:

Если ты в жертву выставишь животное с рогами, животное  
с копытами,





Рис. 72. Сабля-лошадь Лувин-хум'а (кол. МИКНС).

мы как раз выровняем совершенный девочкой ровный путь,  
выровняем совершенный мальчиком ровный путь.  
Не бойся! Почему ты так испугался?

Вместо кровавой жертвы мог быть принесен, если речь шла о женщине, платок <sup>70</sup>.

Представление о возможности предсказаний с помощью сабли сохранялось у манси до недавнего времени. П. Ф. Меров сообщил, что при гадании шнур или тесьма, привязанные к сабле, брали в левую руку, лежавшую на колене пенте-хум'а, и зажимали между большим и указательным пальцами (рис. 71). «Шаман песню поет и рассказывает, что ему надо, и сабля качается. Шаман шаманит, говорит Нуми-Торум'у: „Тебе ли коня в жертву принести, или кому, пусть мы здоровые будем“. Спрашивает шаман Нуми-Торум'а: „Кому принести коня?“».

По словам А. Д. Хозумова и В. Д. Вадичупова, деревянная сабля использовалась и при жертвенном забое оленя, «если кто заболел». Когда олень уже находился во дворе усадьбы, перед мул'ом, шнур с саблей брали в руки и ждали, когда она качнется. Считалось, что в этот момент «бог пришел». Пока сабля покачивалась, мысленно обращались к Нуми-Торум'у с сообщением о том, что принесится жертва. Одновременно спрашивали здоровье для больного и слушали, «что в голову торкнет». (Имеется в виду, что человек, державший саблю, должен был услышать голос бога, вещающий ему, что еще надо исполнить, «какой какому пубы сделать подарок, повесить

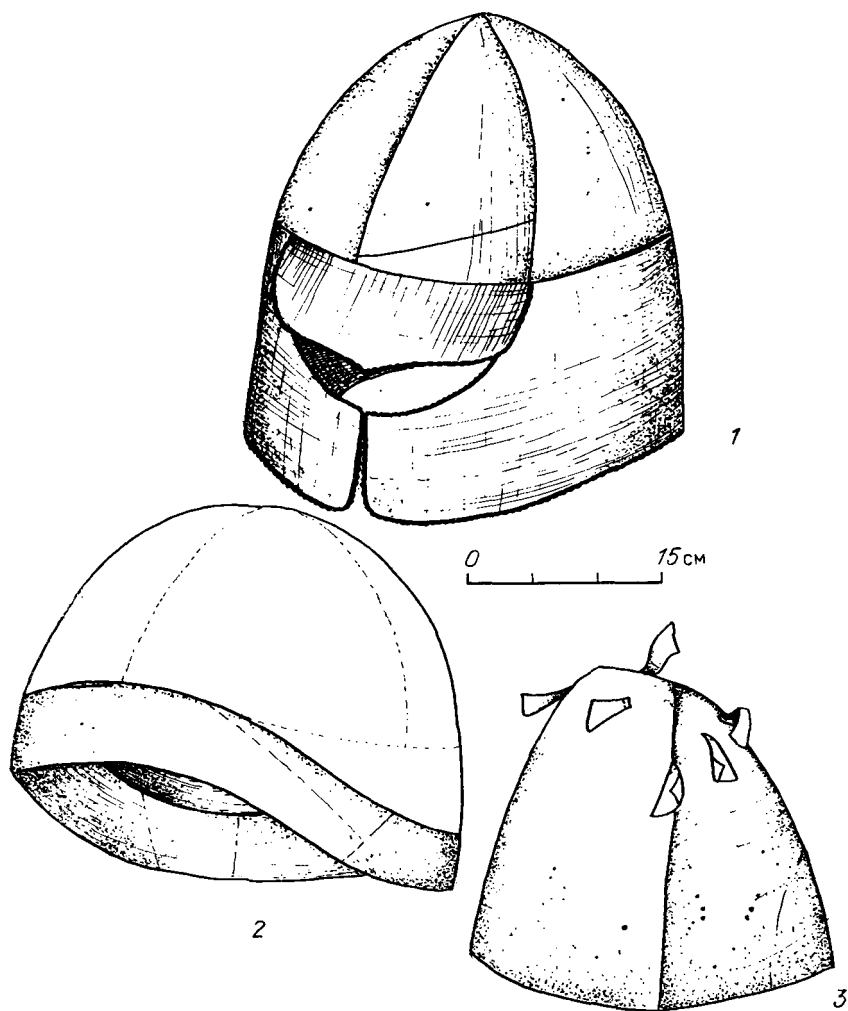


Рис. 73. Шлем (1) и шапки (2, 3) из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС).

арсып»). После этого забивали оленя, варили мясо и ставили миску с ним перед пубы-норма.

Сабля представлялась наделенной особой чудодейственной силой, свойством обеспечивать контакт человека с миром богов и духов. В этом смысле сабля являлась самостоятельно функционирующим объектом, а поэтому и самостоятельным фетишем. Ее медитативная способность вознаграждалась принесением подарков-прикладов (лент и полосок ткани с монетами, денег, отрезков материи), благодаря чему сверток, в котором находилась сабля, постоянно увеличивался в объеме.

На медвежьем празднике эта сабля покрывалась накидкой (см. рис. 64) и таким образом «превращалась в лошадь». На ней в

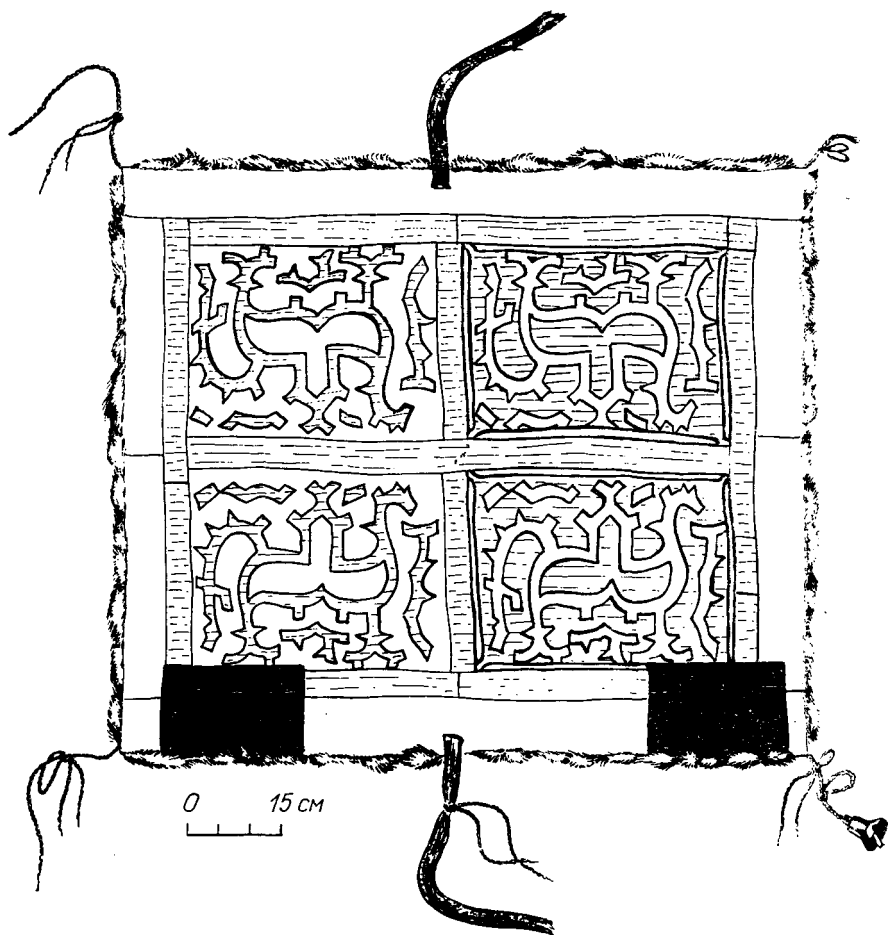


Рис. 74. Желто-зеленый четырехпольный ялпын-улама (кол. МИКНЦ).

дом, где разыгрывалось представление, «въезжал» (рис. 72) Лувын-хум (одно из иносказательных имен Мир-сусне-хум'а). Накидку набрасывали на саблю подкладкой вверх, так что изображения всадников на ялпын-улама оказывались недоступными взорам присутствующих. Это была совершенно необходимая мера предосторожности, поскольку в медвежьем празднике принимали участие не только взрослые мужчины, но и юноши, женщины, дети, которым нельзя было видеть изображения на ялпын-улама и на других священных покрывалах.

На норме вдоль левой от входа стены был обнаружен еще один сверток. В нем оказались два железных штампованных блюда, шлем из бархата, две суконные шапки. Диаметр большего из блюд 35 см, оно украшено по краю геометрическим орнаментом, в центре на красном фоне нанесены черной краской две concentric окруж-

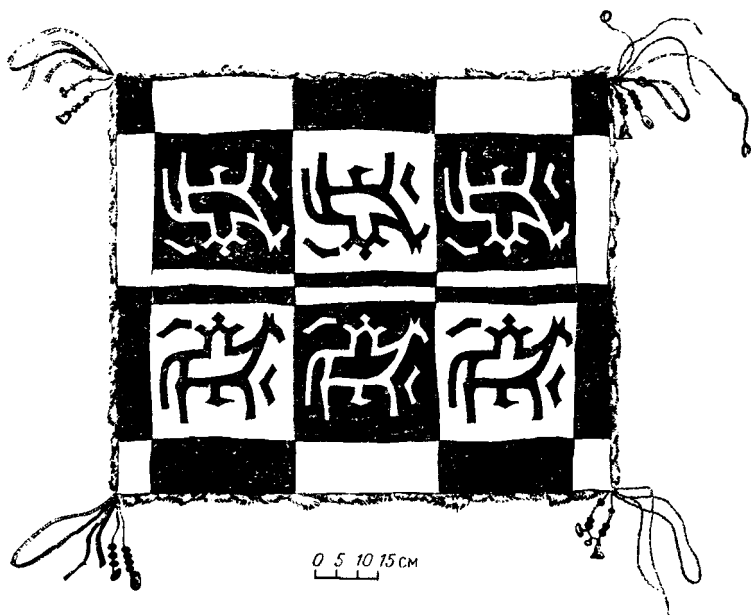


Рис. 75. Шестипольный

ности. Второе блюдо диаметром 23 см, черное, на лицевой стороне красной краской выполнен растительно-геометрический орнамент. Местной «доработке» блюда не подвергались, никаких дополнительных рисунков на них нет. Использовались они на медвежьем празднике — на них ставилось преподносимое убитому медведю угощение.

Из трех головных уборов (рис. 73, 1) наиболее интересен шлем из черного бархата с забралом и бармицей\*. Все три головных убора также являлись атрибутами медвежьего праздника.

На той же порме было найдено еще несколько вещей, завернутых в большой платок. Среди них два ялпын-улама и три ярмаксахи. Одно из жертвенных покрывал, длиной 103, шириной 96 см, выполненное из сукна зеленого и желтого цвета и опушенное собольим мехом, состояло из четырех ломтов (рис. 74). На каждом из них — всадник с воздетыми вверх руками. Подклада нет. К двум углам с лицевой стороны пришиты карманы из темного сукна. В них могли храниться серебряные блюда-приклады. К серединам длинных сторон пришиты полосы парчи. К углам на зеленых шерстяных шнурах были привязаны колокольчики, из которых сохранился лишь один.

Другое покрывало (рис. 75) — шестипольное, из шерстяной ткани красного и черного цвета, размером 115×95 см, с опушкой

\* По определению кандидата исторических наук А. И. Соловьева, покрой этого головного убора соответствует конструкции шлема, известного в специальной литературе под названием «ерихонка». Происхождение ерихонки связано с Востоком (Персия, Турция). В XVI—XVII вв. шлемы такого типа носили русские воины боярского ополчения; использовались они и в польской армии. В то же время и вплоть до начала XX в. такие шлемы бытовали в Средней Азии.

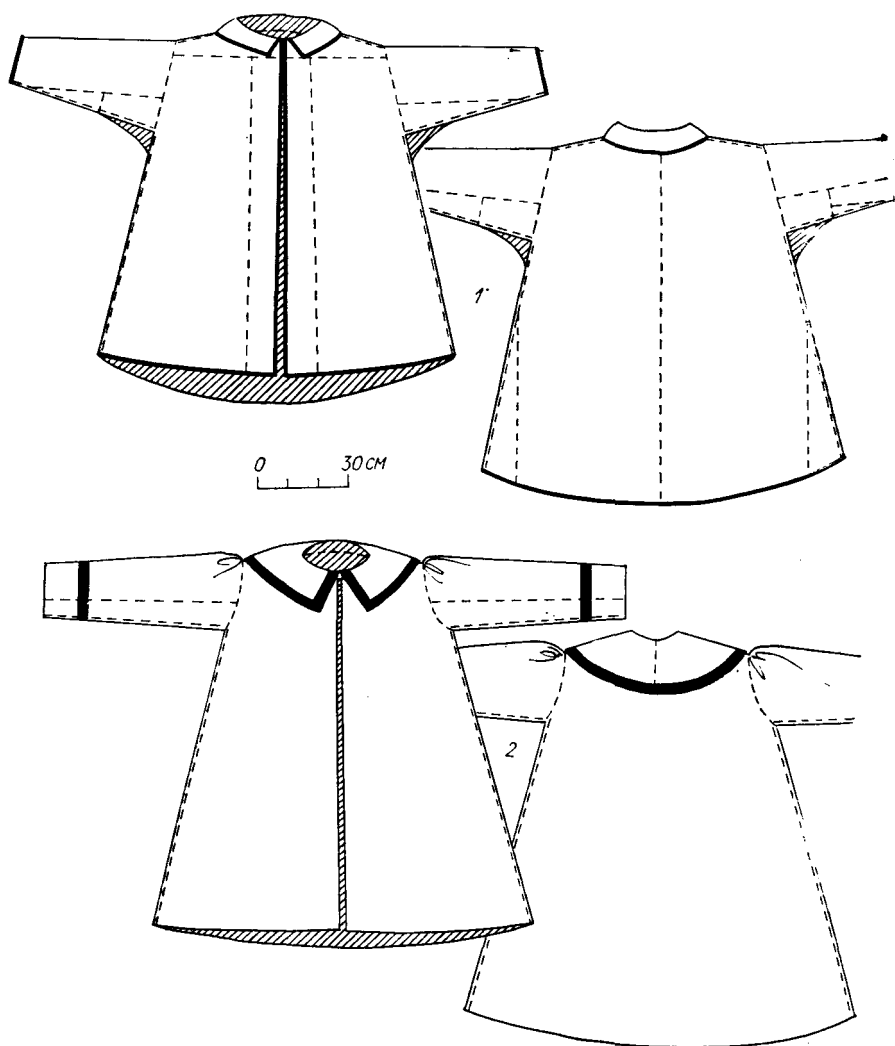


Рис. 76. Покрой ярмак-сахи из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС).  
1 — черно-красный; 2 — черный.

из меха соболя. Лицевая сторона его закрыта специально пришитым хлопчатобумажным платком. По углам связки из красного шерстяного шнура, тесьмы, низок бисера с колокольчиками и медными пуговицами на концах.

Один из халатов, находившихся в этом свертке, вполне тривиален по крою (рис. 76, 1) — с узким отложным воротником, прорезями под мышками. Выполнен он из тонкой хлопчатобумажной ткани пестрой расцветки с преобладанием красного и черного цвета. Подклад из светлого тика, края вкруговую обрамлены узкой полоской золотистой парчи.



Рис. 77. Иттерма из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС).

Интереснее второй халат (рис. 76, 2). Он сделан из однотонной черной персти с коричневым сатиновым подкладом. У него необычно широкий воротник, под горлом петля и пуговица для застегивания. Ворот и рукава украшены широким золотым галуном.

Еще один халат сшит из черного бархата на красном сатиновом подкладе. По покрою и отделке он совпадает с первым, правда, воротник его выполнен в виде узкой стойки из красной ткани.

Такие халаты не всегда изготовлялись на месте. Иногда их покупали. И. Н. Шухов писал в свое время, что «шьют их русские и за высокую цену поставляют инородцам»<sup>71</sup>. Эти халаты, как и шапки, о которых шла речь выше, являлись атрибутами медвежьего праздника.

Осматривая широкие нормы в доме Шешкина, мы привычно искали деревянный ящик с иттерма. Коль скоро они хранятся на чердаках, то должны быть и здесь. И действительно, сас-тотан с четырьмя иттерма стоял рядом с другими реликвиями у мули-пал'а.

Первая иттерма (рис. 77) достаточно типична. Изображение плоское, голова тоньше, нежели туловище. Лищина имеет вогнутые щеки и Т-образную линию бровей и носа. На груди фигурки ножом сделана лунка, в которую вставлен серебряный гривенник 1847 г.

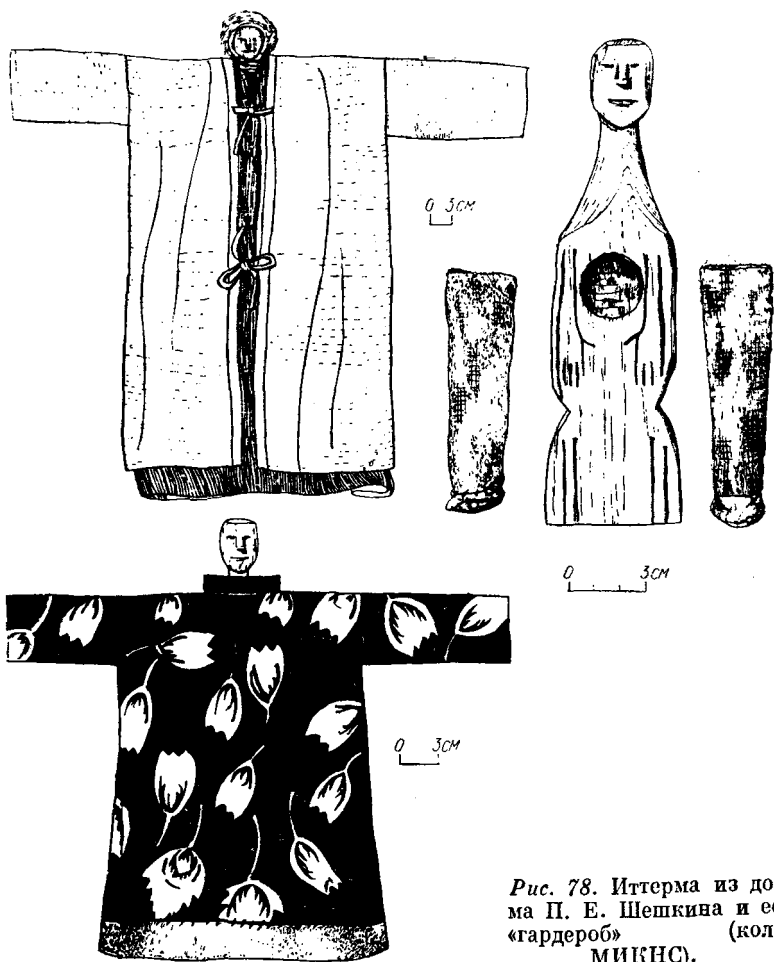


Рис. 78. Иттерма из дома П. Е. Шешкина и ее «гардероб» (кол. МИКНС).

Иттерма завернута в лоскут черной материи и одета в четыре платья из тканей разных расцветок.

Вторая иттерма сделана довольно необычно (рис. 78). В отличие от других экземпляров, нос у нее выступает над плоскостью щек, углублениями трактованы глаза и рот. Создается впечатление, что перед нами улыбающееся лицо. У тулова подчеркнута «талиа». Прорезями трактованы руки и ноги. В круглую лунку на груди был вставлен, судя по размерам, серебряный двугривенный. «Гардероб» иттерма составили семь платьев-халатов, сшитых в основном из шелка и перевязанных желтым шелковым поясом. Сверху надевались еще два платья и четыре халата из шелка разных цветов. К одному из халатов была пришита меховая шапка. Кроме того, имелся комплект обуви, что бывает очень редко.

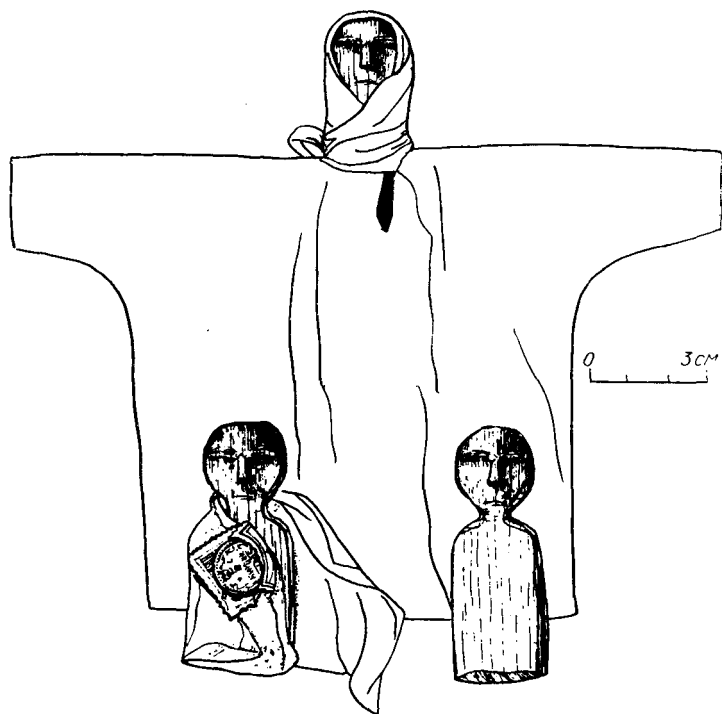
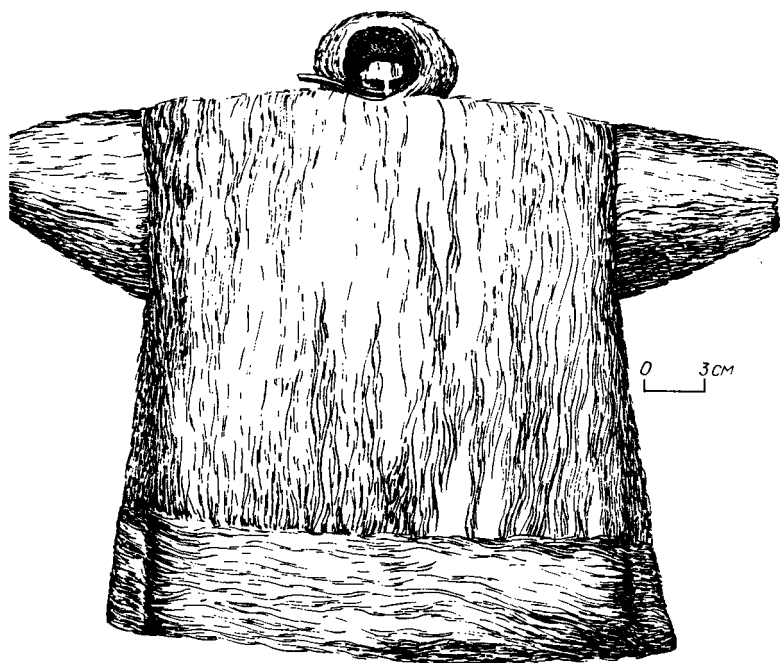


Рис. 79. Иттерма из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС).



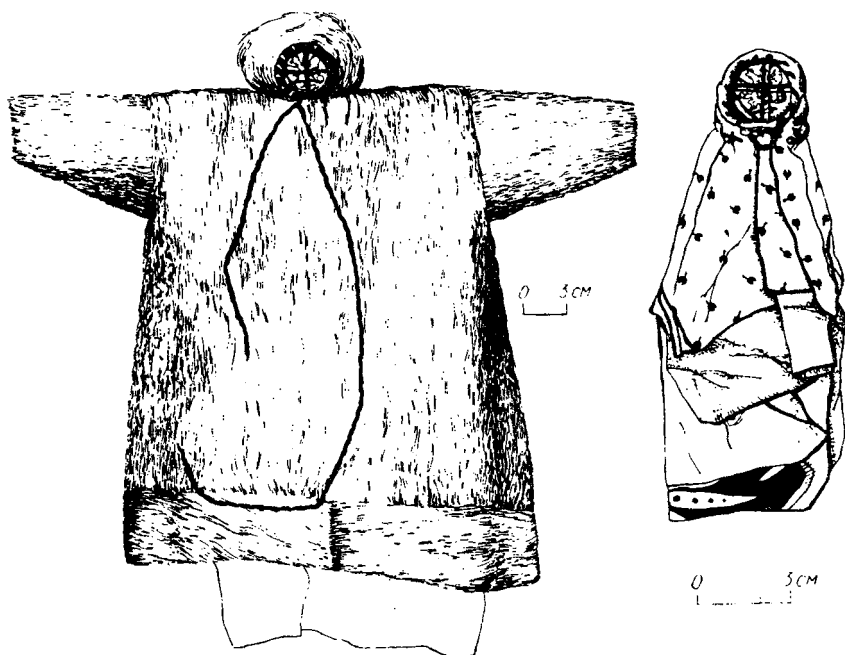


Рис. 80. Иттерма из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС).

Третья иттерма выполнена просто, но выразительно: это плосколицая фигурка с полукруглым нависающим лбом, расширяющимся книзу и выступающим над плоскостью щек носом (рис. 79). На грудь были положены 10-копеечная марка и гривенник чеканки 1905 г. Фигурка завернута в зеленый лоскуток. Из этой же ткани сделана рубаха с завязками. Помимо этого, на иттерма были надеты еще две рубахи, малица и совик.

Иттерма (рис. 80) не имеет деревянной основы. Лицо ей заменяет серебряный двугривенный царской чеканки, обшитый сверху красной тканью, из которой выполнена и верхняя часть тулова (при изготовлении иттерма использована также ткань белой и пестрой расцветки). Фигурка одета в пять рубах, малицу и совик.

Здесь же, на норме, оказался сас-тотап, а в нем еще две иттерма. Обе фигурки выполнены довольно примитивно. Одна из них (рис. 81) представляла собой всего лишь плоскую оструганную палочку, завернутую в сиреневый лоскут. Одежду фигурки составляли пять рубах, малица и совик, подпоясанный красной лентой с привязанным к ней медным кольцом.

Еще одна иттерма (рис. 82) имеет в основе столь же плоскую, деревянную фигурку. Черты лица не обозначены. На груди серебряный гривенник чеканки 1915 г. Иттерма завернута в синий и красный лоскуты, из тканей тех же цветов сшиты две нижние рубахи а сверху надеты еще шесть рубах из материи различной фактуры



Рис. 81. Иттерма из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС).

и расцветки. меховая одежда состоит из малицы и совика. на завязки капюшона надеты два медных кольца.

на специальной полке, ниже большой нормы, стоял деревянный ящик, в котором хранились три иттерма, одетые, как видно, с большим тщанием и любовью (рис. 83—85). особенно нарядной выглядела иттерма (рис. 83) с большими «косами», унизанными кольцами. ожерелья из бисера и блестящая металлическая цепочка обрамляли голову фигурки. одета она была в сахи и семь аккуратно спитых платьев. однако деревянного тулова-основы у иттерма не оказалось. фигурка сделана из зеленой и красной материи. вместо лица у нее серебряная монета. между матерчатым туловом и первым по счету платьем вложен двугривенный чеканки 1954 г.

деревянная основа другой иттерма (рис. 84), также изготовленной в связи со смертью женщины, представляла собой небольшую

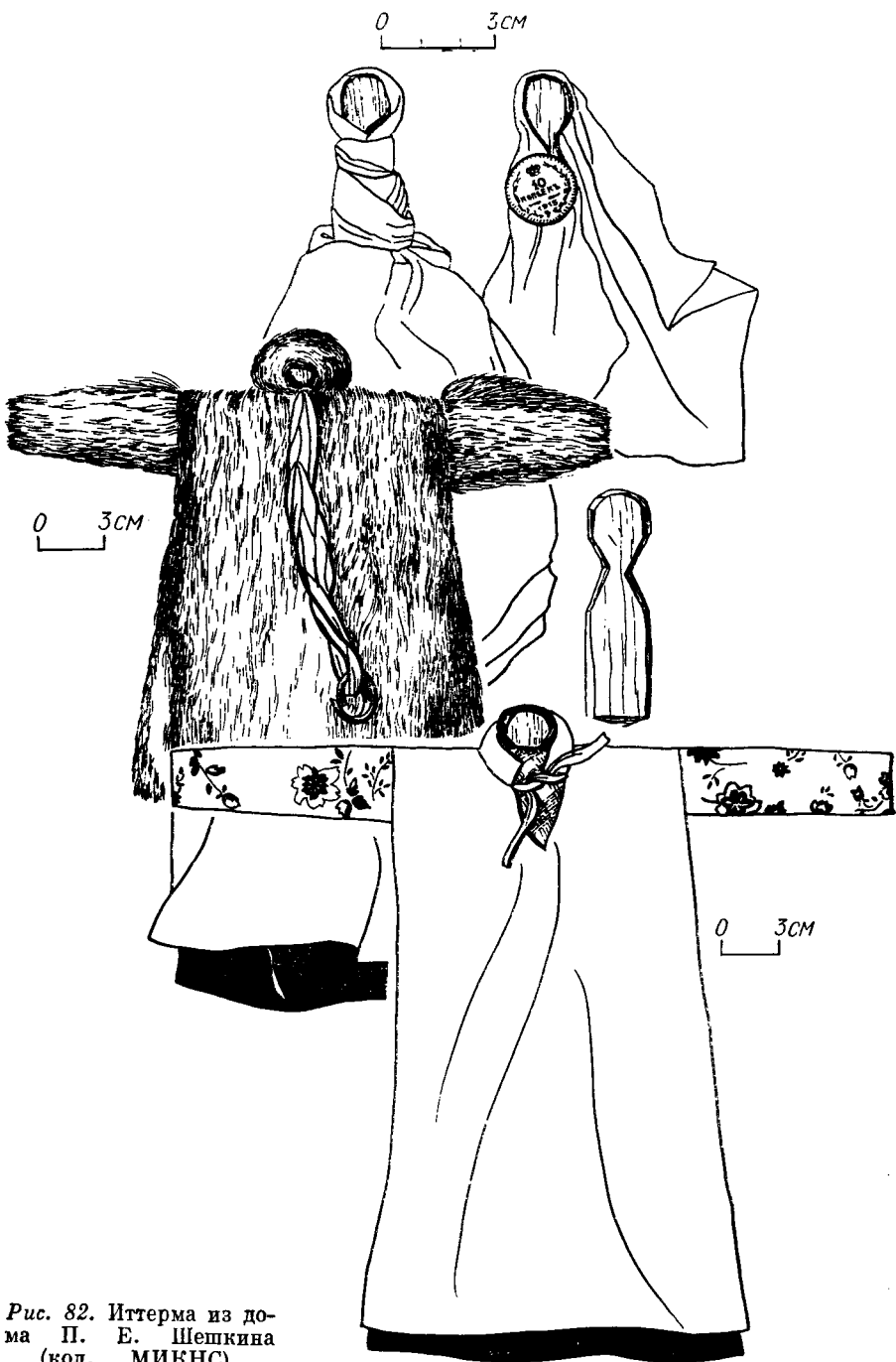


Рис. 82. Иггерма из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС).

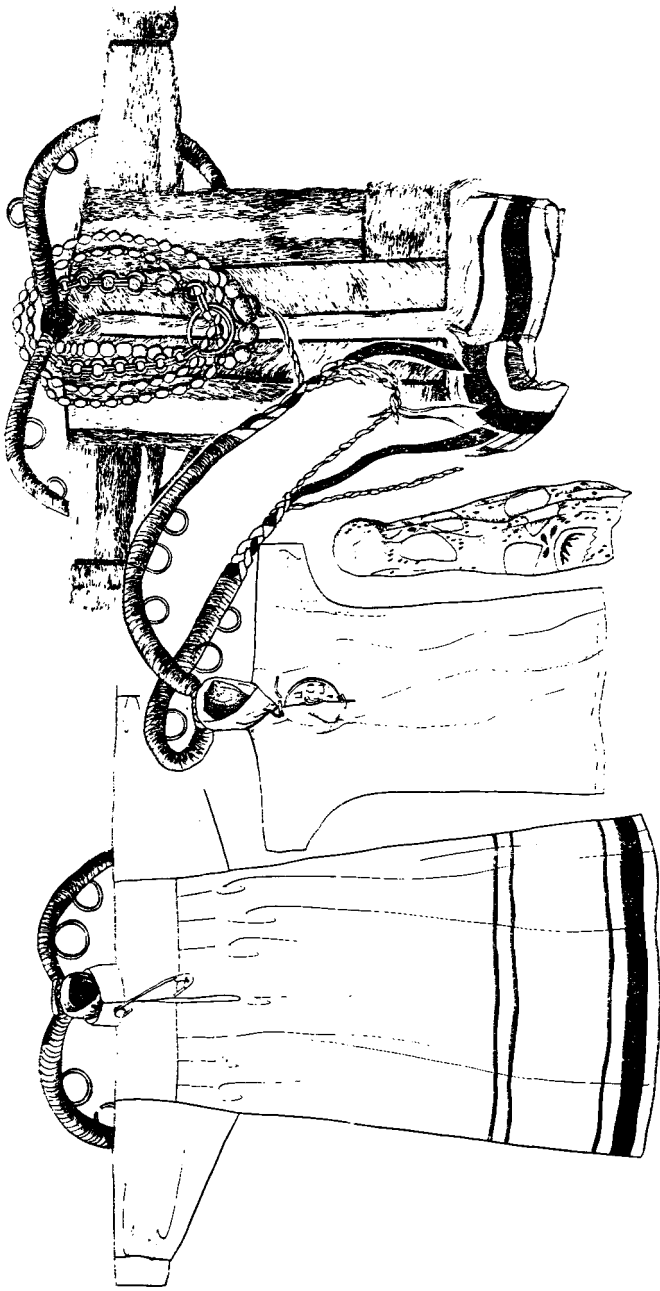


Рис. 83. Иттерма из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНЦ).

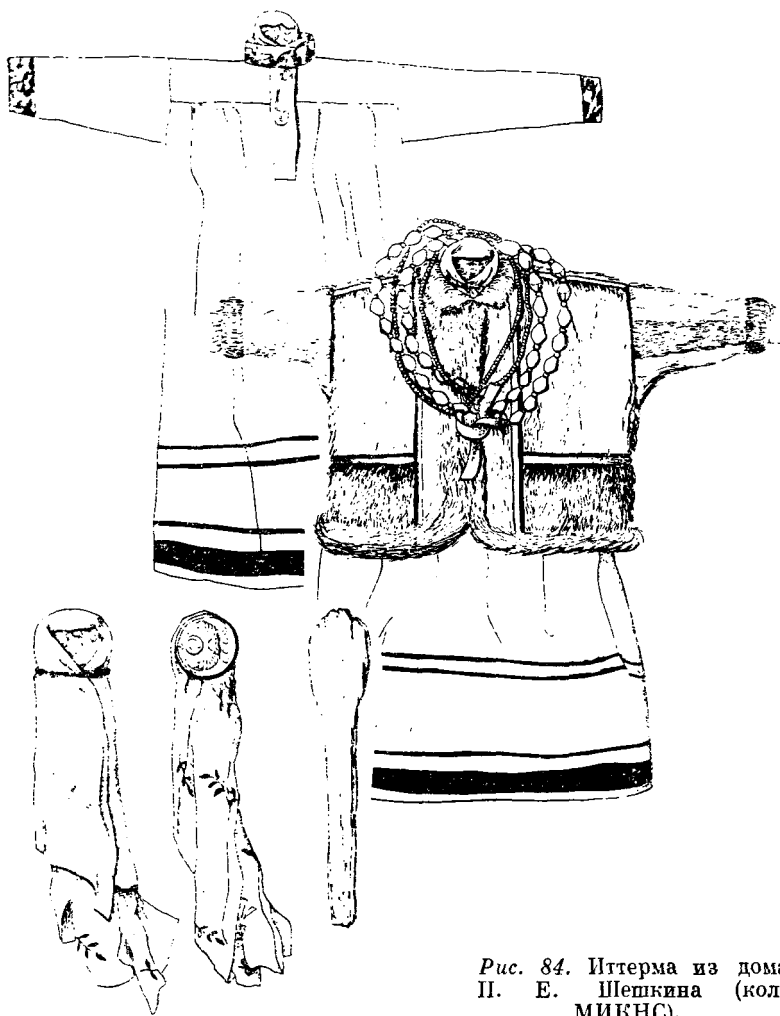


Рис. 84. Иттерма из дома  
П. Е. Шешкина (кол.  
МИКНС).

щепочку, у которой лишь слегка намечен контур головы. Личину ей заменял пятиалтынный чеканки 1962 г. Фигурка была завернута в желтый и розовый лоскуты, поверх которых надето пять тщательно сшитых платьев. Завершала одевание нарядная сахи с пришитым к ней ожерельем из красных бус и зеленого бисера.

Иттерма (рис. 85), судя по одежде, была изготовлена в связи со смертью мужчины. Тулово у фигурки плоское, плечи скошены, личина стандартная. Гривенник скатеринского времени на груди отнюдь не говорит о древности самого изображения, выполненного, похоже, недавно. Фигурка завернута в лоскут розового цвета, одета в семь рубаш (некоторые из них имеют застёжку на пуговицах), малицу и совик.

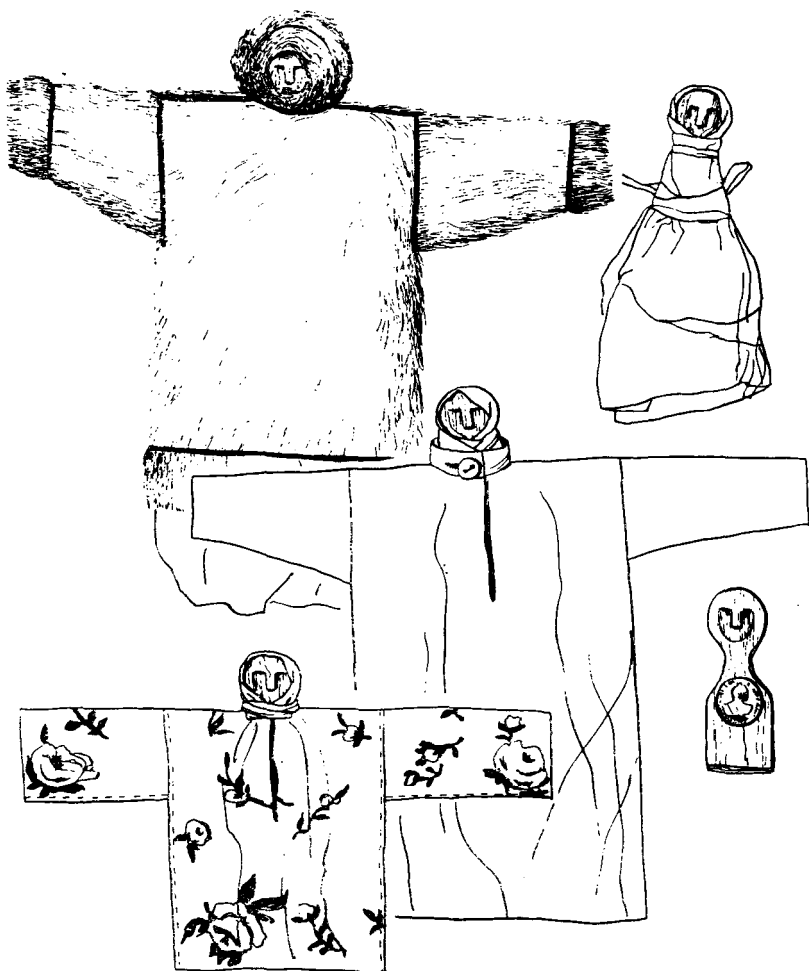


Рис. 85. Иттерма из дома П. Е. Шешкина (кол. МИКНС).

В ящик были положены пять рубашек для иттерма, сшитых по размеру одежды на мужской фигурке, три головных платка, ярмактор, два маленьких платка, выполненные по образцу ярмактор, три лоскута атласной ткани, красный байковый лоскут, два новых носовых платка, костяная табакерка с табаком, половина медной штампованной бляхи, медный перстень с печаткой, вилка и ложка. Как сообщили наши информаторы, эти иттерма сделаны после смерти ближайших предков П. Е. Шешкина: две после кончины его родителей, а третья — в связи со смертью бабушки.

Норма в доме П. Е. Шешкина преподнесла нам еще один сюрприз. В углу стоял завернутый в кусок мешковины большой шаманский бубен. Согласно мансийской традиции, бубен должен был находиться рядом с ящиком или сундуком — вместителем духов-

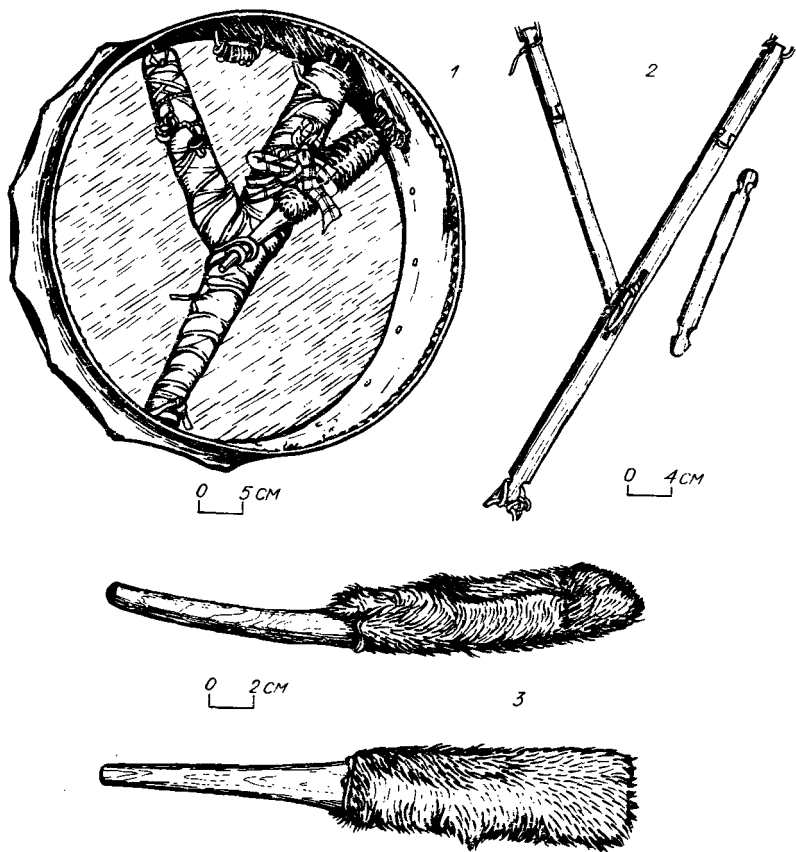


Рис. 86. Бубен П. Е. Шешкина (1), рукоять бубна (2) и колотушка (3) (кол. МИКНС).

покровителей<sup>72</sup>. Известны случаи хранения бубна в культовом амбаре на святилище предка-покровителя поселка<sup>73</sup>. Бубен в доме Шешкина означал, что среди его предков были *койпыннайт* — так называли шаманов, «работавших» с бубном<sup>74</sup>.

Бубен П. Е. Шешкина (рис. 86, 1) почти овальной формы (69 × 44 см), имеет 16 резонаторов. Это один из вариантов — в принципе у бубна может быть 13, 14, 15, 17, 19 или 21 резонатор<sup>75</sup>.

У-образная рукоять бубна (рис. 86, 2) состоит из двух оструганных палок разной длины. Соединения деталей рукояти пазовые. Концы палок, составляющих рукоять, крепятся сыромятными ремешками из оленьей кожи к обечайке с помощью специально просверленного отверстия. На рукояти вырезаны две личины со скошенными щеками, выступающим подбородком и носом в виде трапеции. Глаза и рот специально не моделированы. Такие же личины вырезаны на рукояти бубна, виденного нами на святилище Ворсиюкки (предка-покровителя селения Мань-я)<sup>76</sup>.

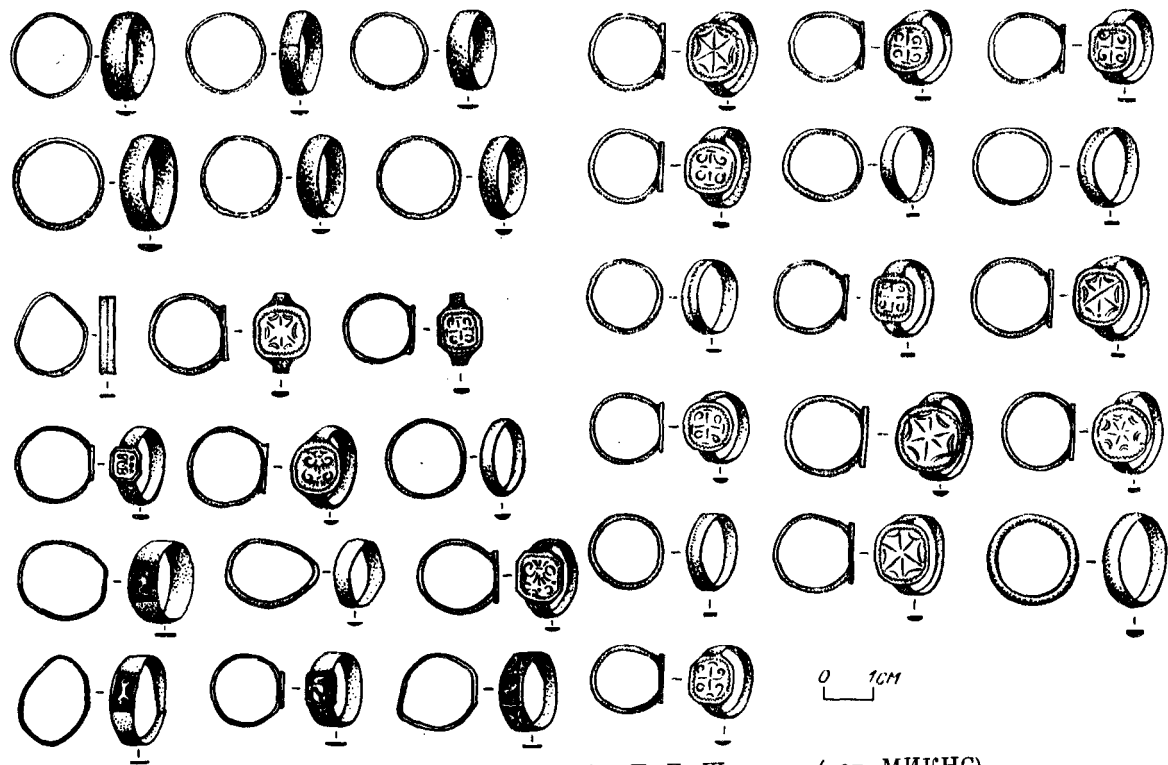
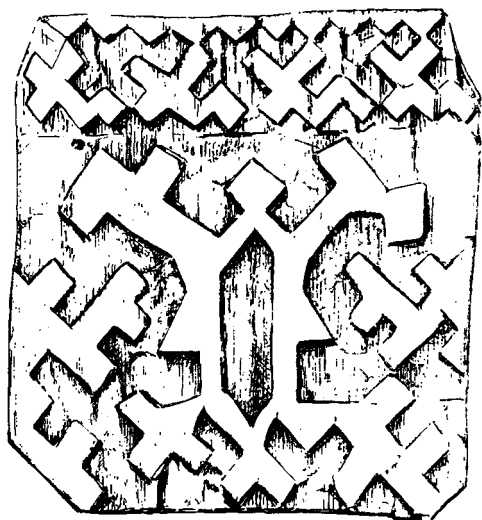


Рис. 87. Кольца и перстни бубна П. Е. Шепкина (кол. МИКНС).



Рис. 88. Орнаментальное изображение бобра (кол. МИКНС).



В обечайку (высота ее 9 см) с внутренней стороны вбиты две скобы. Сквозь них продеты медные кольца и перстни (рис. 87), ритмичный звон которых усиливал звуковое оформление камлания.

Бубен обтянут оленьей кожей. В центральной части лицевой стороны бубна большое пятно красно-бурого цвета. Такие же пятна меньших размеров расположены кое-где по краям. Скольконибудь отчетливо видимых рисунков нет.

Рукоять бубна обмотана множеством платков и лоскутами ткани с завязанными в уголках монетами. Поверх всего он обвит красным сукном, перевязанным шерстяным шнуром того же цвета. Между прикладами были вложены монеты и бумажные деньги в основном дореволюционного выпуска. Подарки-приклады обусловлены медитативной функцией бубна, обеспечивающего связь между людьми и миром духов<sup>77</sup>. Они являлись знаком благодарности людей, для которых совершались камлания.

К рукояти бубна красным шерстяным шнуром была привязана колотушка (см. рис. 86, 3) — деревянная лопатка, обтянутая оленьей шкурой.

Последняя вещь, найденная на норме, — стилизованное (орнаментальное) изображение бобра, вырезанное на деревянной дощечке (рис. 88). По сообщению информаторов, П. Е. Шешкин сделал его в качестве трафарета для нанесения узора на женские сумки со швейными принадлежностями — *тутчан*. Обычно при похоронах женщины вместе с ней в могилу клали ее *тутчан* (за исключением тех случаев, когда на нем был изображен бобер).

Рассмотренный нами большой комплекс культовых вещей как бы распадается на два: это домашние пенаты и семейные реликвии Шешкиных, скопившиеся в течение жизни нескольких поколений, а также принадлежности и атрибуты медвежьего праздника, являвшиеся достоянием всех жителей Ломбовожа. Это связано с тем обстоятельством, что жилище Шешкина выполняло (в известной мере) функцию общественного дома. В прошлом такие дома зафиксированы в культовых центрах угров<sup>78</sup>.

Селения манси на Сосьве более многочисленны, чем на Ляпине. Едва ли не исключением является Верхнее Нильдино (Верхне-Ниль-

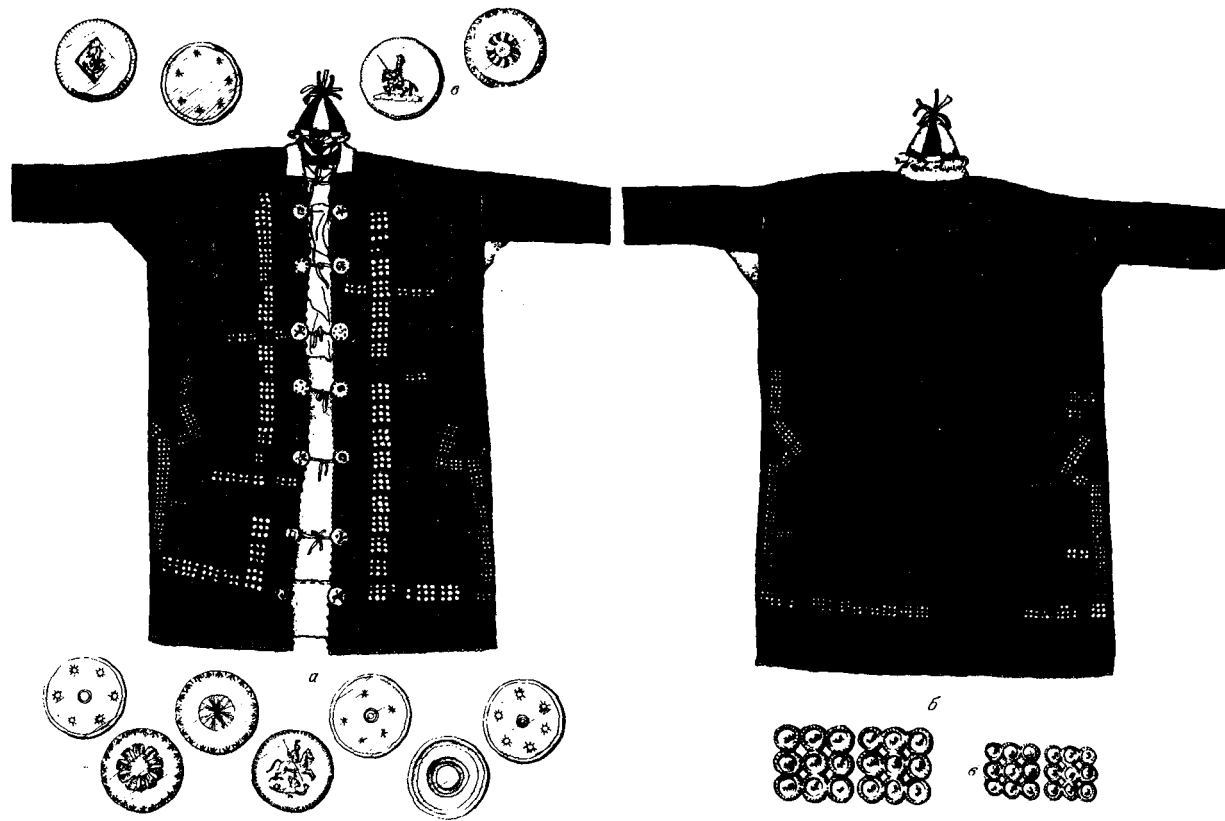


Рис. 89. Домашний дух-покровитель из брошенного дома (кол. МИКНС).  
 а — лицевая сторона; б — обратная; в — медные пуговицы и литые украшения.

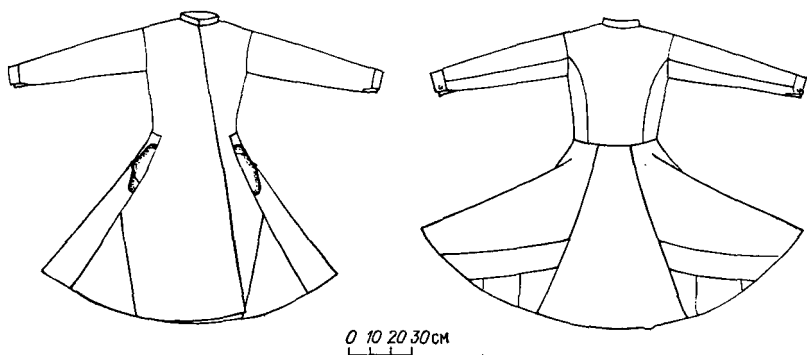


Рис. 90. Покрой якуна (приклад, предназначенный духу-покровителю).

динские юрты), где неоднократно бывал В. Н. Чернецов. Этот пауль расположен на высоком красивом берегу, окаймленном полосой хвойного леса, застроен просторными, когда-то крепкими домами. Ныне селение обезлюдело, и только в двух избах теплится жизнь. В одной из них живут Петр Сергеевич и Анна Кузьмовна Таратовы. И хотя Петр Сергеевич давно уже разменял девятый десяток, он по-прежнему бодр, ловит рыбу, прекрасно управляется с лодочным мотором, постреливает ондатру.

Узнав, что нас интересует «мансийская старинка», он указал на брошенный дом на краю села. Потемневшие от времени бревна сруба, окна без стекол, полуоткрытая дверь... В целости и сохранности оказалось лишь содержимое чердака, затянутого по углам паутиной. Все говорило о том, что хозяин дома забыл сюда дорогу и давным-давно не поднимался на «вышку», чтобы принести очередную жертву своему духу-покровителю. Да и где нынче тот хозяин?..

Между тем на чердаке в целости и сохранности стоял большой, окованный железом сундук. В нем был обнаружен еще один, заметно отличный от других, набор культовой атрибутики. Главный фетиш (рис. 89) представлял собой антропоморфное изображение, сделанное из трех рубашек и восьми халатов желтого, зеленого, красного цвета и пестрых. (Для изготовления одежды использованы шелк, газ, мадаполам, сатин. Преобладают рубахи и халаты из шелка.) На все это сверху надеты два черных халата. Завершает одеяние духа большой суконный халат черного цвета с пришитой к нему остроконечной шапкой, спитой из шести черных и красных клиньев и опушенной собольим мехом. На нее надета еще одна шапка из голубой шерсти, также опушенная мехом соболя.

Наружный халат заслуживает особого внимания. Скроен он без клиньев с ромбовидными вставками под мышками (красная — слева, черная — справа). У него красный суконный отложной воротник и шесть пар завязок из красного шерстяного шнура. По краям бортов сверху донизу пришиты синие стеклянные бусы. В одном ряду с ними нашиты большие медные декоративные пуговицы, по семь с каждой стороны. Полы и борта халата украшены оловянными розетками местного литья.

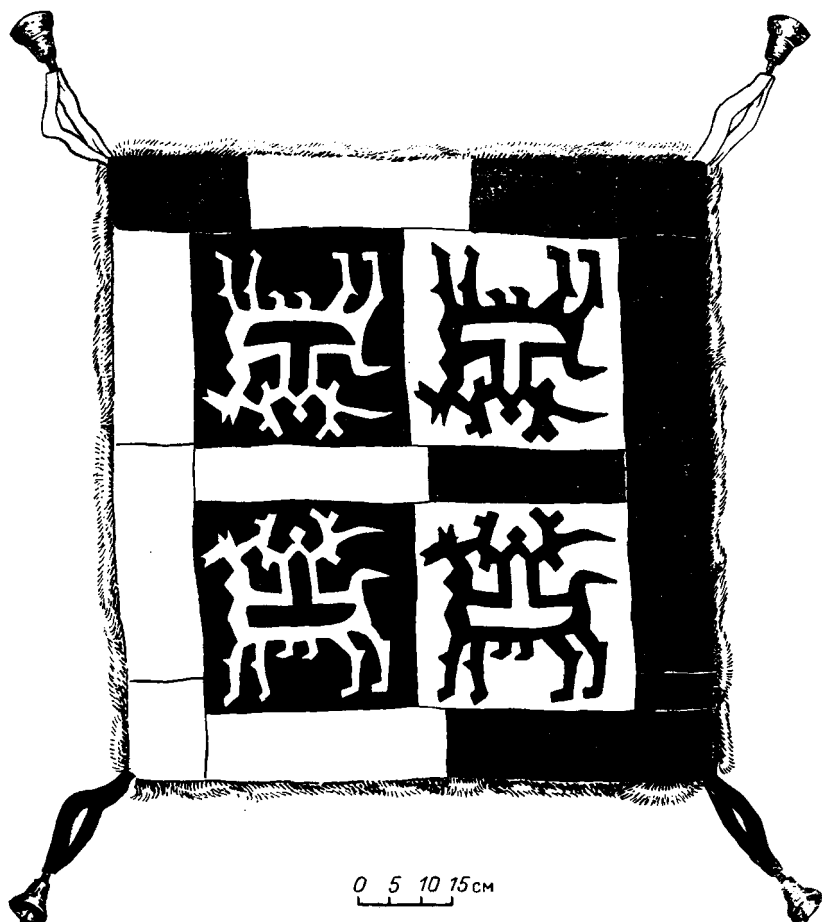


Рис. 91. Красно-синий яппы-улама из брошенного дома (кол. МИКНС).

«Голову» изображения составляли стянутые в узел воротники рубах. В центре узла, в шелковом цветастом лоскуте, находилась засушенная летучая мышь. В этой связи следует напомнить об особом отношении угров к этому представителю фауны. Ляминские ханты считали, что «залетевшая в жилище мышь является покровителем семьи»\*. Ее ловили, умерщвляли и хранили как духа-покровителя... Полагали, что успех охоты во многом зависит от нее. Неподобающее отношение к этой святыне обещало, по мнению хантов, неудачу в охотничьем промысле<sup>79</sup>.

Аналогичным было отношение к летучей мыши (манс. *тор товлын*) со стороны сосывинских манси. Наш информатор П. С. Таратов пояснил: «Тор товлын, если в наш дом зайдет, он долго не жи-

\* Особняком в этом отношении стоит пимская группа хантов, которые считают, что летучая мышь приносит несчастье.

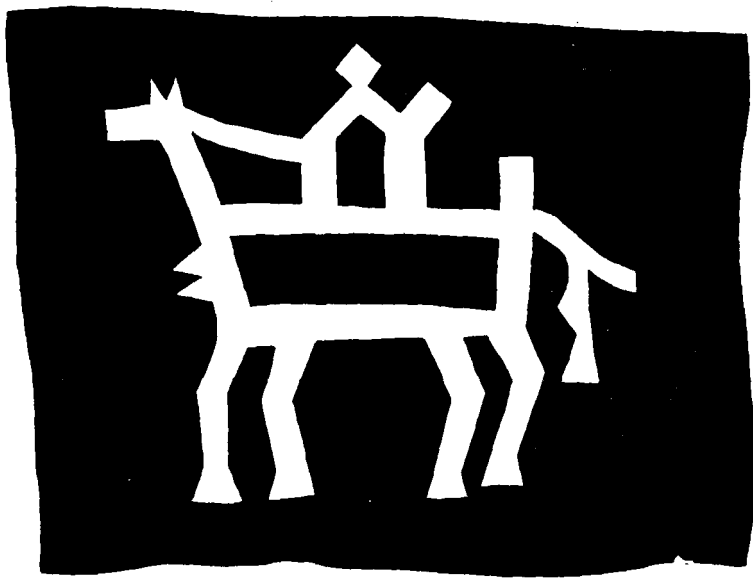


Рис. 92. Ломт неоконченного ялпын-улама (кол. МИКНС).

вет, помирает. Его высушат, потом в шелковую тряпку заворачивают. Если он залетит — медведя убьешь осенью».

Помимо прикладов-арсын'ов, свертка с монетами и медной ложки духу-покровителю была предназначена специально сшитая мужская суконная одежда (рис. 90). Это не что иное, как зипун, выкроенный «с перехватом». Такая одежда реально использовалась вплоть до середины прошлого века. Судя по характеру швов, не свойственному русской одежде, зипун местный, мансийской работы\*.

Целая группа вещей оказалась, как обычно, связанной с Мирсусне-хум'ом. Это прежде всего четырехпольный ялпын-улама из синего и красного сукна, размером  $80 \times 80$  см (рис. 91); края его обрамлены мехом соболя, по углам — медные колокольчики. Лицевая сторона покрывала закрывалась специально пришитым по краям платком белого цвета.

В халат бледно-розового цвета были завернуты ломт, предназначившийся для оставшегося незаконченным ялпын-улама (красный всадник на черном фоне (рис. 92)) и три суконные шапки. Одна из них (рис. 93, 1) выполнена из черной и оранжевой ткани; ее составляют четыре широких и четыре узких (черных) клина. Широкие клинья украшены черным мозаичным орнаментом. Шапка увенчана кисточкой из того же материала. Тулья опушена соболиным мехом. Аналогичным образом выполнена вторая шапка, меньших размеров (рис. 93, 2). Материалом для нее послужило сукно красного и черного цвета. Третья шапка (рис. 93, 3) сшита из трех синих и трех красных суконных клиньев.

\* Определение кандидата исторических наук Е. Ф. Фурсовой.



Рис. 93. Шапки (кол. МИКНС).

В том же сундуке лежали три «богатырских» пояса (энтап). На каждом из них изображен, как и на ялпын-улама, всадник — Мирсусне-хум. Все пояса выполнены методом мозаики. Один из них (рис. 94, 1) из красного и черного сукна, опушен, как и два других, собольим мехом; по углам прикреплены два колокольчика и два бубенчика. К поясу пришит нитью из оленьих сухожилий двугривенный чеканки 1868 г. Такого же достоинства монета чеканки 1870 г. была привязана сухожильной нитью над крайним справа изображением всадника. Второй пояс (рис. 94, 2) из красного и зеленого сукна выполнен аналогично предыдущему. На нитях, к которым привязаны колокольчики, нанизан крупный бисер. К крайней слева фигуре пришита серебряная 20-копеечная монета чеканки 1885 г.

Самый большой из энтап'ов — желто-голубой (рис. 94, 3). Серебряные гривенники, вшитые в углы этого пояса, датированы 1921, 1923, 1925, 1927-м гг.\*

\* Подобные атрибуты известны и у хантов, в частности у представителей их казымской группы. С. В. Иванов, опубликовавший один из образцов, считает его жертвенным покрывалом. Исходя из того, что «к одной (узкой) стороне

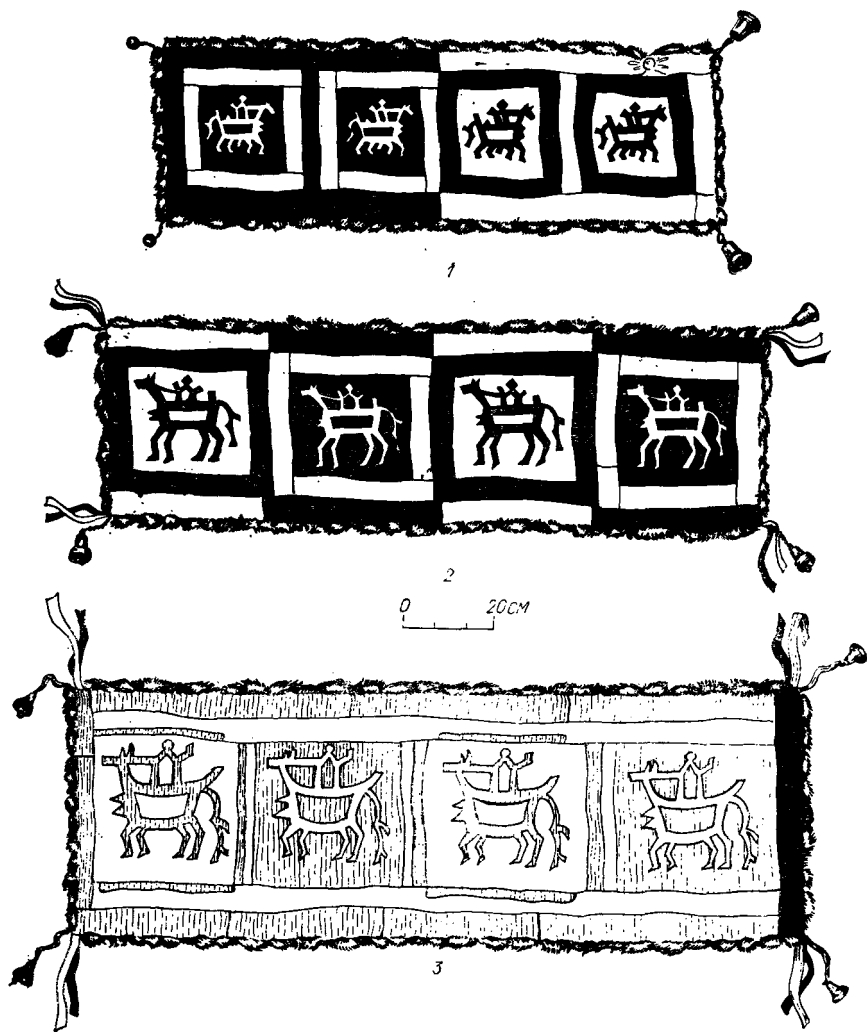


Рис. 94. Энтап'ы (кол. МИКНС).

Из сукна тех же цветов, что и последний энтап, шит великолепный шлем исполинских размеров (рис. 95). Он составлен из семи ломт'ов с изображениями Мир-сусне-хум'а. Между ними вставлены полосы с изображением Рейгартан-уйриц'а (птички Мир-сусне-хум'а). Слева внутри шлема пришит карман из голубого ломт'а, в нем

покрывала пришита голова, к другой — хвост лисы, а к углам — лапы этого животного», он полагает, что «казымское покрывало удержало древнейшую зооморфную форму, утраченную у манси» (Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири. — С. 51). Думается, что изменение формы «богатырского» пояса манси связано прежде всего с эволюцией семантики этого атрибута.

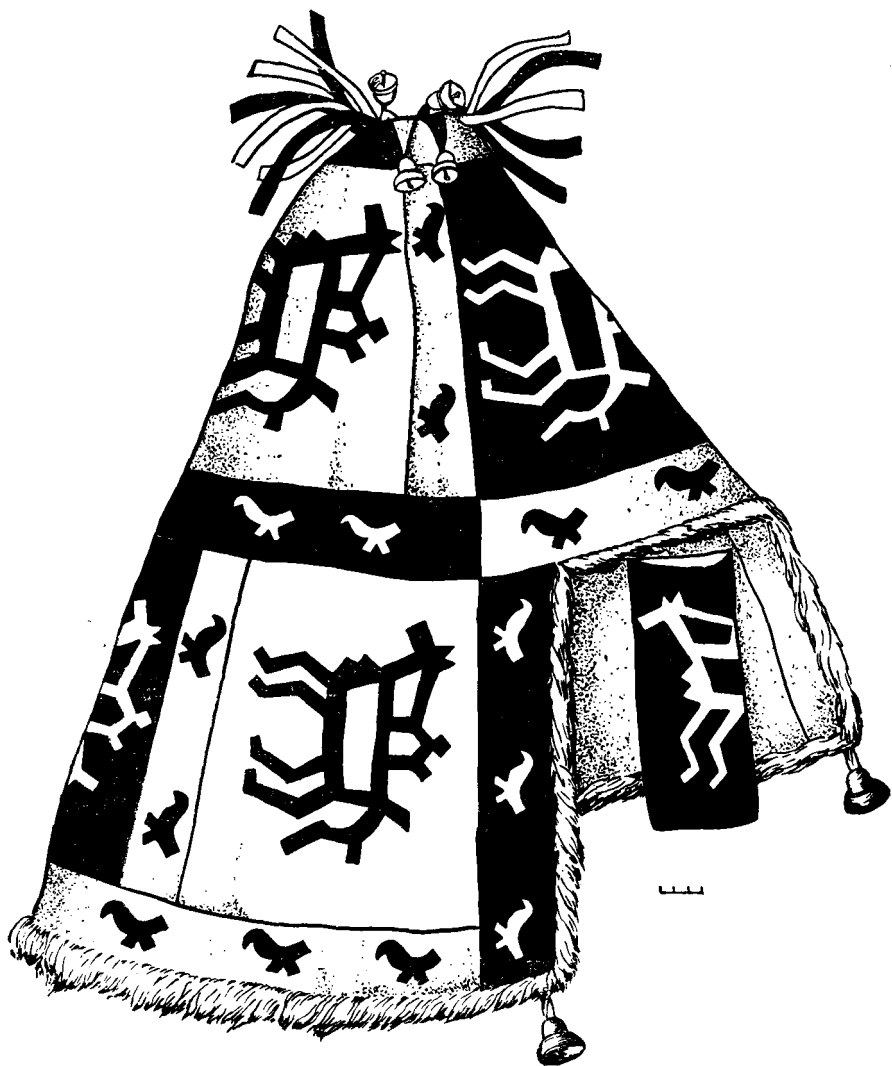


Рис. 95. Суконый шлем из брошенного дома (кол. МИРНС).

обнаружены шесть гривенников чеканки 1924—1925 гг. меховое обрамление шлема выполнено из полос беличьего меха. Верхушку шлема венчают кисточки из голубых и желтых полосок и пять маленьких колокольчиков; два колокольчика побольше пришиты к нижним углам.

Ритуальная одежда-приклад необычно большого размера известна у обских угров по описаниям Гр. Дмитриева-Садовникова и М. Б. Шатилова. В обоих случаях речь идет о ваховских хантах: оба автора пишут при этом о громадных одеяниях (у Гр. Дмит-



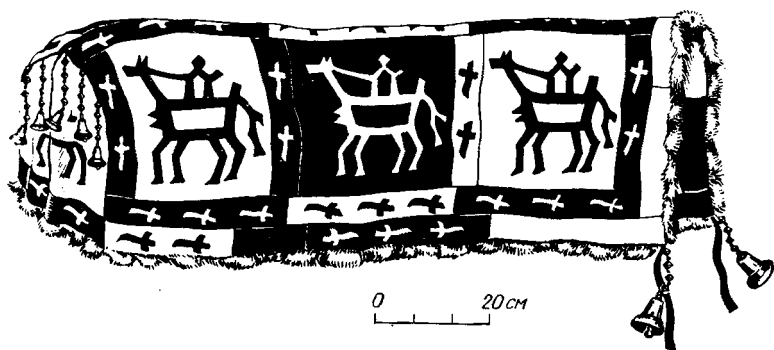


Рис. 96. Накидка (ялпын) из брошенного дома (кол. МИКНС).

рлева-Садовникова это кафтаны, у М. Б. Шатилова — халаты), предназначенных для «предков-покровителей»<sup>80</sup>. У манси, насколько мне известно, из предметов богатырской одежды изготавливаются только пояс и шлем (островерхая шапка). Традиция требует, чтобы шились они одновременно и из одних и тех же материалов. Изготовление их приурочивалось к определенному этапу жизни мужчины — хозяина дома (см. об этом в главе III).

Последним предметом из этого культового комплекса является накидка (ялпын) (рис. 96). Она выполнена из черного и красного сукна, состоит из семи ломтов. Изображения на накидке идентичны рисункам на шлеме, что особенно заметно, если обратить внимание на птичек, обрамляющих всадников. Накидка, как и шлем, снабжена семью колокольчиками (пять маленьких сзади и два больших впереди). Она предназначена для медвежьего праздника. О характере ее использования на «медвежьих плясках» сказано выше (при описании вещей из дома П. Е. Шешкина).

Рассмотренный комплекс культовой атрибутики включает в себя четыре компонента: это изображение семейного духа-покровителя и принесенные ему приклады; круг вещей, связанных с Мир-суснехум'ом (хотя его объемное изображение в данном комплексе не представлено); накидка (ялпын) — атрибут медвежьего праздника; и, наконец, набор «богатырских» вещей. Пребывание всех предметов в одномместилище свидетельствует о том, что боги и духи, чьи изображения или атрибутика здесь представлены, отнюдь не являются антагонистами.

Во всех мозаичных изображениях (кроме четырехпольного ялпын-улама) чувствуется рука одной мастерицы. Это особенно определено проявилось в изображении ног всадников — во всех случаях показаны лишь ступни, трактованные в виде треугольников, выступающих перед корпусом коня.

Бывая в Нильдино, мы обычно останавливались по соседству с П. С. Таратовым, в избе, которая к тому времени принадлежала В. Н. Остерову. Хозяин — молодой человек, недавно отслуживший

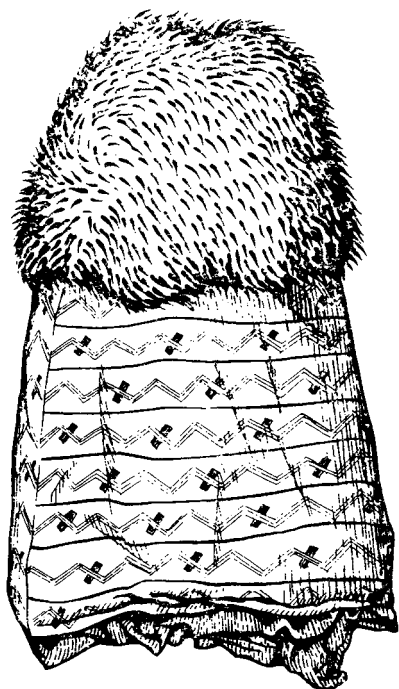


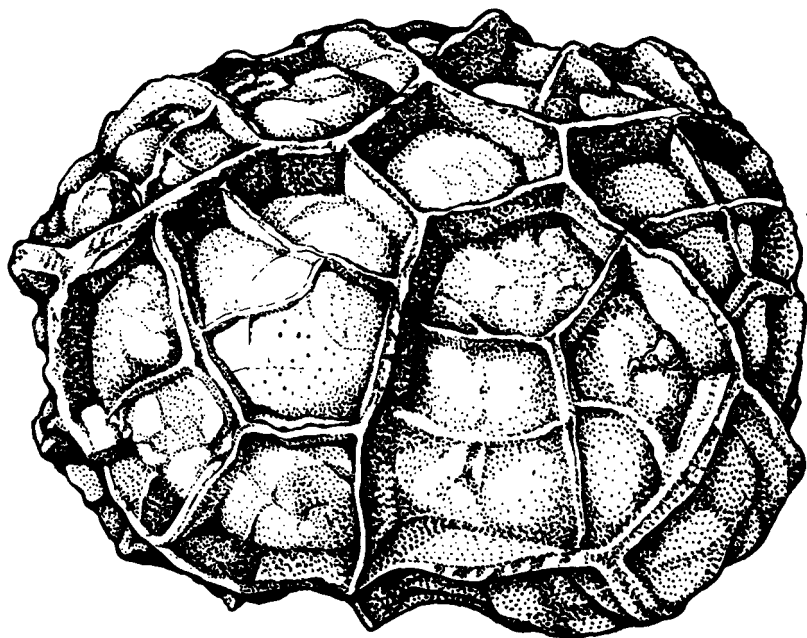
Рис. 97. Ахвтас-ойка (кол. МИКНС.)



Рис. 98. Калданный камень из музея Сосьвинской средней школы.

в армии, практически не жил в своем доме (он работал в другом селе-нии) и мало интересовался имевшимися у него реликвиями. С его позволения мы побывали на чердаке. И здесь нас ожидал приятный сюрприз.

У стены, противоположной входу на чердак, справа от окна, находился сверток, в котором пребывал дух-покровитель дома — камень (кусок руды) со столь большим содержанием железа, что геологи, которым я его показал, поначалу решили, что это осколок метеорита. Ахвтас-ойка ('Камень-старик' — так называли его наши информаторы) (рис. 97) был одет в шесть рубаш из тканей различной расцветки, сверху на нем была специально пошитая шапка из пыжика (оленьего выпорotka). Это не случайно. Дело в том, что у манси «хозяином-покровителем оленьих стад» считался Нёр-ойка (букв. 'Гора-старик'). По мансийским представлениям, он живет на Ялпын-нер ('Священной горе') вблизи Ялпын-тур ('Священного озера') у истоков Сев. Сосьвы на Урале, «у него там находится каменный дом, в котором он и проводит время вместе с женой — Нёр эгва»<sup>81</sup>. По-видимому, привезенный с Урала Ахвтас-ойка являл собой своеобразное воплощение Нёр-ойки, потому и шапка на нем из меха оленя. Вообще-то использование оленьего меха для изготовления головных уборов, предназначенных богам и духам, несвойственно манси.



*Рис. 99.* Камень, хранившийся в сундуке на чердаке дома В. Н. Остерова (кол. МИКНС).

Почитание камней необычной формы зафиксировано у манси еще в XVIII в. По этому поводу И. Г. Георги писал, что, наряду с антропоморфными изображениями, «идолов их составляют странно образованные камни»<sup>82</sup>. О том же упоминал во второй половине прошлого века И. Н. Глушков, а в начале нашего столетия А. А. Дуниным-Горкавичем опубликовано описание привезенного с р. Ляпин «каменного идола, одетого в „пальто“ и „шапку“»<sup>83</sup>. Использование камней в качестве фетишей у хантов отмечено, в частности, О. Финшем и А. Брэмом, а Г. Старцев сообщал, что, по хантыйским представлениям, камни «могут передвигаться с места на место и идут навстречу отдельным счастливым людям... Владельца такого камня остяки считают счастливым и удачливым человеком во всех видах промысловых занятий»<sup>84</sup>.

Камням манси нередко приписывали особые свойства и в тех случаях, когда их использовали в повседневном обиходе. Так, на каменных грузилах для сетей (калданных камнях) процарапывали рисунки магического характера, что должно было обеспечивать удачу в рыболовном промысле<sup>85</sup>. Пример тому — калданный камень, хранящийся в музее Сосьвинской средней школы (рис. 98). На его поверхность нанесено изображение рыбы и запора с установленными в нем гимгами\*.

\* Плетенная из прутьев ловушка кольцевой формы. Русские называют ее мордой.



Рис. 100. «Богатырский» шлем (кол. МИКНС).

В одном свертке с Ахвтас-ойкой лежали припесенные ему приклады-арсыны с завязанными в углах монетами. Здесь же находился четырехпольный япын-улама из сукна красного и черного цвета.

Ахвтас-ойка оказался не единственным каменным фетишем на этом чердаке. В сундуке рядом с ним был еще один камень причудливой формы (рис. 99), одетый в специально сшитую рубашку.

Здесь же находились «богатырские» шлем и шапка. Шлем (рис. 100) выполнен из сукна красного и черного цвета с меховой



Рис. 101. «Богатырская» шапка (кол. МИКНС).

опушкой. К нему пришиты три колокольчика и бубенчик. Шапка (рис. 101) спита из сукна тех же цветов и оформлена аналогично шлему.

По соседству с головными уборами лежал ялпын-улама. Это редчайший вариант священного покрывала, почти не встречающийся ныне у манси, хотя некоторые информаторы вспоминают о бытовании их в прошлом. Остеровский ялпын-улама представляет собой черное суконное полотнище размером 48×90 см. В центре его красная фигура коня без всадника (рис. 102). По данным С. В. Иванова, покрывала с фигурами коней без всадников отмечены у хантов<sup>86</sup>.

В этом же сундуке находился ломт из красного, синего, желтого и зеленого сукна (рис. 103), с подкладом из хлопчатобумажной ткани. Рисунок в центре выполнен методом мозаики, по углам и в центре пришиты пять литых розеток. С трех сторон в ломт воткнуты швейные иглы. Подобные вещи жертвовались духам-покровителям селения<sup>87</sup> или домашним духам-покровителям, когда в семье рождалась девочка. Именно так дух-покровитель оповещался о рождении нового человека. Получая подарок, он должен был взять под свою

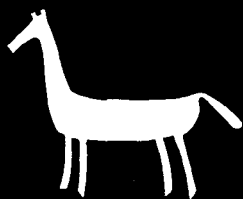


Рис. 102. Ялпын-улама с конем без всадника (кол. МИКНС).

защиту жизнь нового члена семьи. Одновременно такой ломт являлся как бы первой жертвой, принесенной самой новорожденной духупокровителю.

Ломт с чердака В. Н. Остерова не только выполнен с большим тщанием, но и необычно украшен. К одному из его углов пришта бронзовая заколка в форме конской головы (рис. 104). В ее нижней части имеется сквозное отверстие, сквозь которое прoderнута суровая нитка. На нее нанизаны стеклянные бусы попеременно со старинными медными пуговицами.

Кроме всех уже описанных вещей в сундуке лежал налобник (см. рис. 104), выполненный из тонкой латунной пластины с использованием штампа и гравировки. На налобнике изображен охотник с натянутым луком в руках; справа и слева от него фигуры животных, между ними деревья и кусты. Нижний край пластины обрамлен десятью полукруглыми фестонами. По краям пластины пробиты отверстия. Сквозь них прoderнут кусок тонкого шпагата для закрепления пластины на голове.

Налобники подобного вида встречаются довольно редко. На медвежьем празднике ими могли украшать голову медведя<sup>88</sup>; аналогичные же пластины служили украшением «серебряной бабы», почитавшейся хантами р. Казым<sup>89</sup>. Серебряные наголовники такого рода надевали и мужчины, исполнявшие военные танцы с оружием на регулярно устраивавшихся в прошлом праздниках.

Содержимое сундука включало круглую табакерку (в ней было немного табаку) и медную ложку. Заметим, что атрибуты из меди достаточно характерны для культовых комплексов манси.

Слева от окна висел кожаный мешок, содержавший обычные подарки Мир-сусне-хум'у — металлические блюда. Одно из них — серебряное, с клеймом пробирной палатки (рис. 105). На нем выгра-

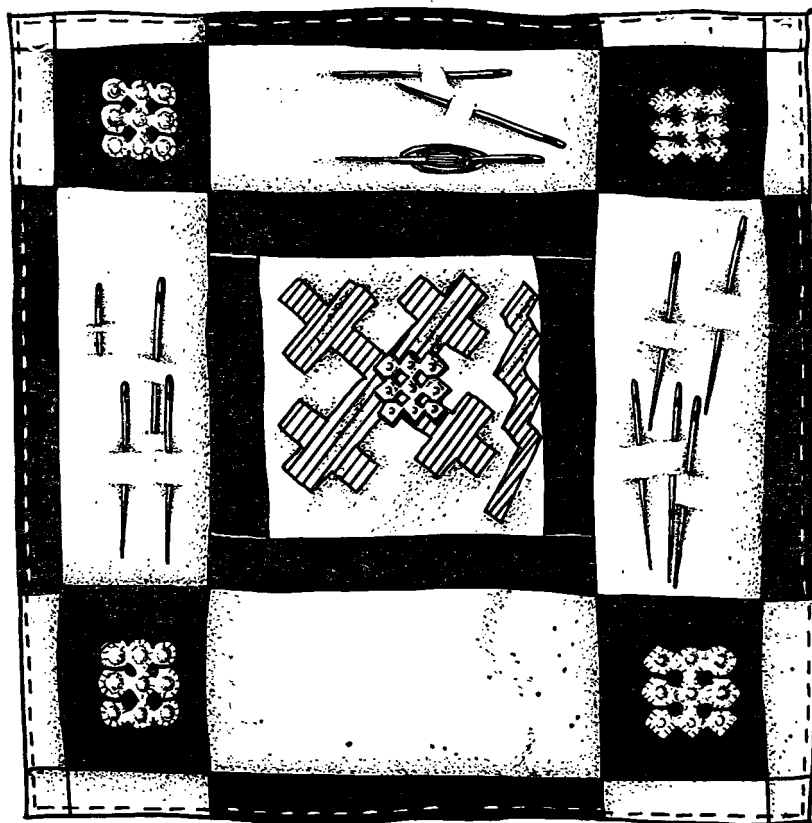


Рис. 103. Ломт с чердака дома В. Н. Остерова (кол. МИКПС).

вирован скачущий олень. Другое — медное, фабричной работы с клеймами владельца предприятия. На ободке имеется трещина. Третье блюдо — железное, луженое, на обороте двойной линией процарапано изображение четырехконечного креста свастического типа. Такого рода предметы могли использоваться и в качестве посуды, в которой богам и духам преподносилась пища. С. Мельников сообщал в свое время о том, что в такие сосуды наливалась кровь принесенной в жертву лошади, после чего хозяин (если жертвоприношение совершалось на семейном культовом месте) или шаман, «взяв сосуд с кровью, подходит ко всем идолам и пальцем, обмакнутым в сосуд с кровью, намазывает по три черточки на каждом, оставшуюся же кровь пьет сам и дает пить предстоящим»<sup>90</sup>. Судя по описанию сосуда, который С. Мельников видел и купил для Географического общества («сосуд чеканной работы, медный, полуженный и представляет в середине дна бегущего оленя, на верхнем краю —

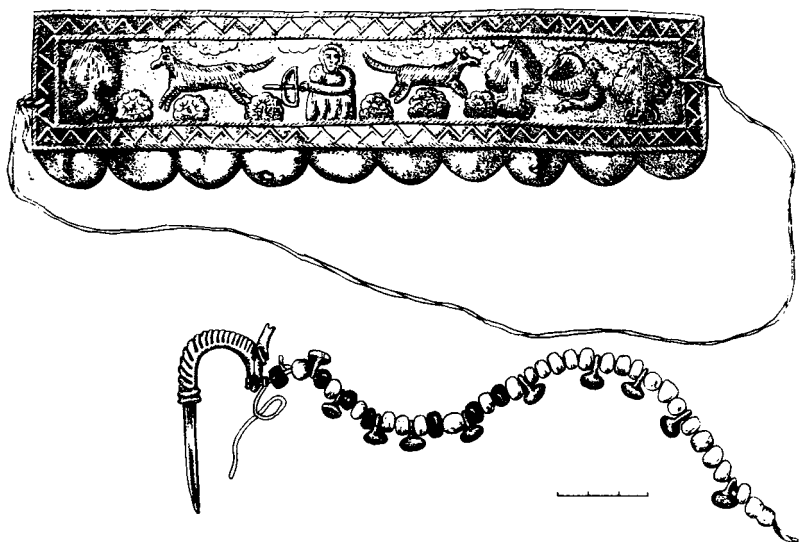


Рис. 104. Заколка с конем и налобник (кол. МИКНС).

лисицу, с правого боку — человека с луком и стрелой, а с левого — соболя»<sup>91</sup>, речь шла о блюде, подобном тем, которые были рассмотрены выше (см. описание культового комплекса из дома П. Е. Шешкина).

В этом же мешке находилась «богатырская» шапка (рис. 106) из сукна красного и зеленого цвета, отделанная мехом и украшенная колокольчиками. К верхней части шапки была пришита монета.

Три другие шапки (обычных размеров) предназначались, надо думать, для медвежьего праздника, хотя могли быть преподнесены Мир-сусне-хум'у. Скроены они по-разному; общим же элементом является меховая опушка. Шапка (рис. 107, 1) трапецевидной формы, скроена из красного сукна со вставками из сукна черного цвета. Вторая шапка (рис. 107, 2) по крою близка первой, однако чередующиеся малиновые и черные полосы почти одинаковы по размеру. Последняя шапка интересна тем, что составляющие ее четыре клина выполнены из сукна не двух, как обычно, а четырех цветов: красного, зеленого, синего и желтого (рис. 107, 3). Нижняя часть тульи скроена из зеленого сукна, орнамент красного цвета.

Вместе с культовыми атрибутами в мешке находились стопка и фарфоровая чашечка. В них наливалось спиртное, когда хозяин в очередной раз угощал своих пенатов.

Слева от кожаного мешка стоял сундук. Он был наполнен ар-сын'ами, а среди них лежал четырехпольный ялпын-улама, выполненный из красного и синего сукна. Мозаичный рисунок на ломт'ах покрывала изображал лошадь со всадником, натянувшим поводья.

Изба В. Н. Остерова оказалась единственным из обследованных нами мансийских домов, в котором удалось увидеть *имда* (чучело медведя). Здесь оказались даже две медвежьи шкуры. Хранились



Рис. 105. Серебряное блюдо  
(кол. МИКНС).



они за занавеской на пубы-норме, у стены, противоположной входу, в левом углу. (В. Н. Остеров пояснил, что размещение пубы-нормы слева — не редкость в домах сосьвинских манси.) На подстилке (оленьей шкуре) лежали одна на другой две медвежьи шкуры, каждая из них была сложена вдвое и размещена так, что впереди оказывалась морда и лапы зверя (рис. 108, а). Нижняя часть каждой

шкуры привязана к специальному каркасу (рис. 108, б), с прикрепленным к нему медным кольцом. Шею верхней шкуры украшали бусы. Сверху на имда лежало более десятка больших платков, а сбоку — специальный мешок с арсып'ами. По поводу прикладов А. К. Таратова пояснила: «Платки — потому что бабы они (самки. — И. Г.). Если бы мужики были — тор бы не было, только арсып'ы».

Медведица, чья шкура лежала внизу, была убита дедом А. К. Таратовой; другая — отцом. «Мы считаем их как мать и дочь» (А. К. Таратова). Приклады, предназначенные имда, укладывает мужчина, убивший медведя, или наследник охотника. Отец А. К. Таратовой передал «заведывание» ей, но это, по ее словам, исключительный случай. («Я — как мужик», — сказала она, имея в виду то обстоятельство, что с малых лет охотничала вместе с мужчинами — сыновей у отца не было — и была очень удачливой охотницей.)

Среди экспонатов Березовского музея имеется имда из шкуры медвежонка (рис. 109). Шкура распялена на каркасе, аналогичном нильдинскому. Нос медведя закрыт металлическим кружком (у П. Л. Гондатти упоминается кружок из бересты)<sup>92</sup>. Он крепится с помощью специальных кожаных ремешков, образующих нечто похожее на намордник. На ремешки надеты медные кольца.

В литературе есть, кажется, только одно описание имда — в небольшой статье В. Новицкого<sup>93</sup>. Автор наблюдал празднество в честь имда в Руссуйских юртах на Сосьве. Судя по его описанию, оформление руссуйских и нильдинских имда различается лишь в деталях.

Интересно, что в качестве имда могли быть использованы не только шкуры зверей, убитых самим охотником. В. Н. Чернецов сообщал о случае, когда медвежья шкура была куплена у вогула В. Яркина хантом с Полуя за 130 руб.: «Тот сказал, что хочет играть медведя и сделать из него имда»<sup>94</sup>.

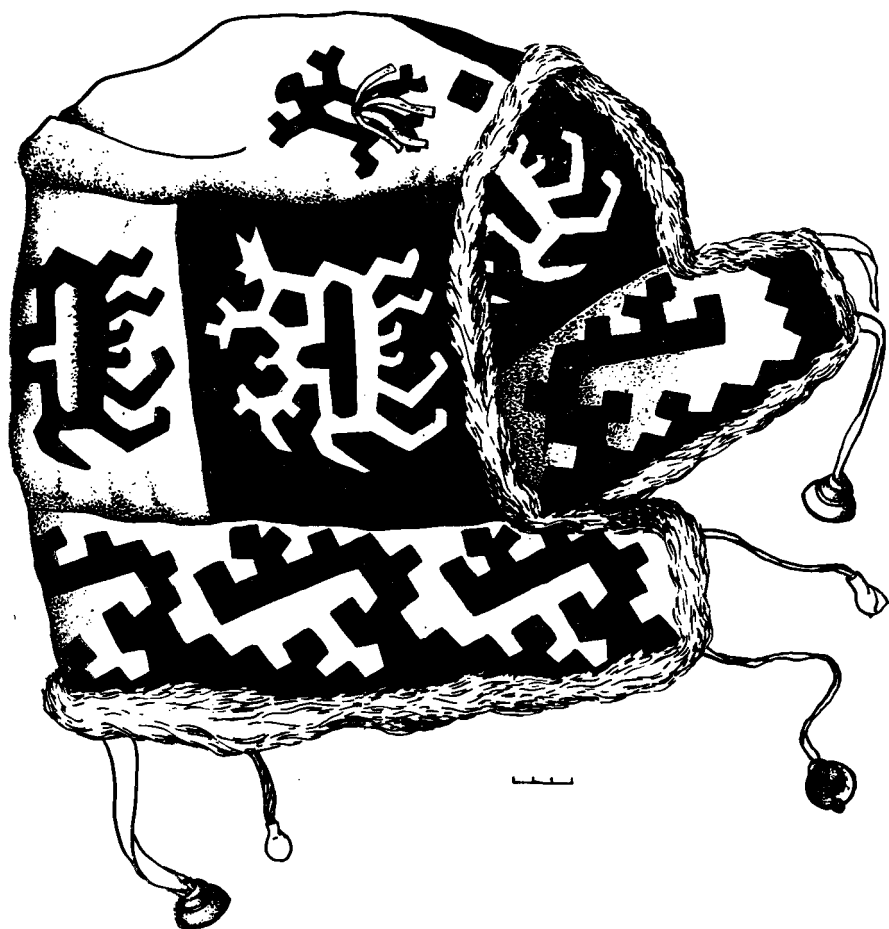


Рис. 106. «Богатырская» шапка с чордака дома В. Н. Остерова (кол. МИКНС).

В честь имда устраивались периодические празднества. Это, впрочем, не исключало «участия» этих фетишей в праздниках по случаю очередной добычи медведя<sup>95</sup>.

Культовый комплекс в доме В. П. Остерова включает, как мы видели, два объекта почитания, функционирующие в качестве духов-покровителей — Ахвтас-ойку и имда. Хотелось заметить, что эта диада не означает ни эклектичности, ни деградации религиозной традиции. Как мы убедимся в дальнейшем, эти различные по характеру фетиши удачно дополняют друг друга.

**Анеево** (Анеевские, Аныевские юрты) — пожалуй, самое большое чисто мансийское село на Сосьве и Ляппине. Здесь отделение совхоза, магазин, фельдшерско-акушерский пункт, в домах электрическое освещение, разнообразные бытовые электроприборы. Всего в 30 км от Анеево находится Игрим — большой современный поселок город-



Рис. 107. Шапки с чердака дома В. Н. Остерова (кол. МИКНЦ).

ского типа с мощным портовым хозяйством, бетонными мостовыми, домами со всеми удобствами, домом культуры, различными магазинами. Жители Игрима — частые гости в Анеево. Особенно их привлекают рыболовные угодья, которыми издавна владеют манси и знают их как свои пять пальцев. Может ли, казалось бы, в наше время, да еще при таком соседстве, сохраниться у анеевцев хоть что-то, напоминающее об их прежних традиционных верованиях?

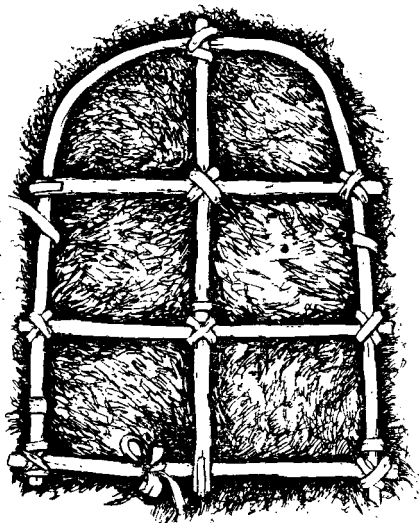
Вопрос резонный, ибо манси, в том числе жители Анеево, постоянно имеют дело с современными «землепроходцами» и «шокорителями» Сибири. Эти люди в массе своей не только ничего не знают о традиционном мировоззрении аборигенов (что вполне естественно), но не допускают даже возможности иного, чем у них самих, мировосприятия. Отсюда плохо скрываемое (а зачастую нескрываемое) высокомерно-пренебрежительное отношение к проявлениям традиционных верований, и к самим носителям традиций. Оно нередко сопровождается актами вандализма на святилищах, до которых иногда добираются современные конкистадоры с их стремлением



а

Рис. 108. Имда из дома  
В. Н. Остерова.

а — общий вид; б — каркас,



б

урвать все, что плохо лежит: рыбу ли, пушнину ли, «идолов» ли растащить на сувениры (а иногда просто расстрелять из ружья или сжечь в костре).

Все сказанное ни в коей мере не касается русского старожильческого населения. Отношения русских (и не только русских) людей, которые из поколения в поколение живут в Сибири, с аборигенами этого края характеризуются, как правило, добрососедством и взаимной помощью. Взаимоуважение распространяется и на сферу мировоззрения, обуславливая толерантность и в этой области.

Однако соседей не выбирают. И поэтому манси, в том числе жителям Анеево, слишком часто приходится сталкиваться с проявлением воинствующего, хотя и «цивилизованного», невежества. Трудно человеку в таких условиях остаться доверчивым и открытым. И все же...

Много интересного рассказал мне Илья Иванович Ендырев. Не один вечер скоротали мы с ним в его старом, но еще крепком доме. Вспоминая, кто из анеевцев «держал пубы» и какие именно, Илья Иванович упомянул и о духах-покровителях своей семьи. Ока-



Рис. 109. Имда из Березовского музея.

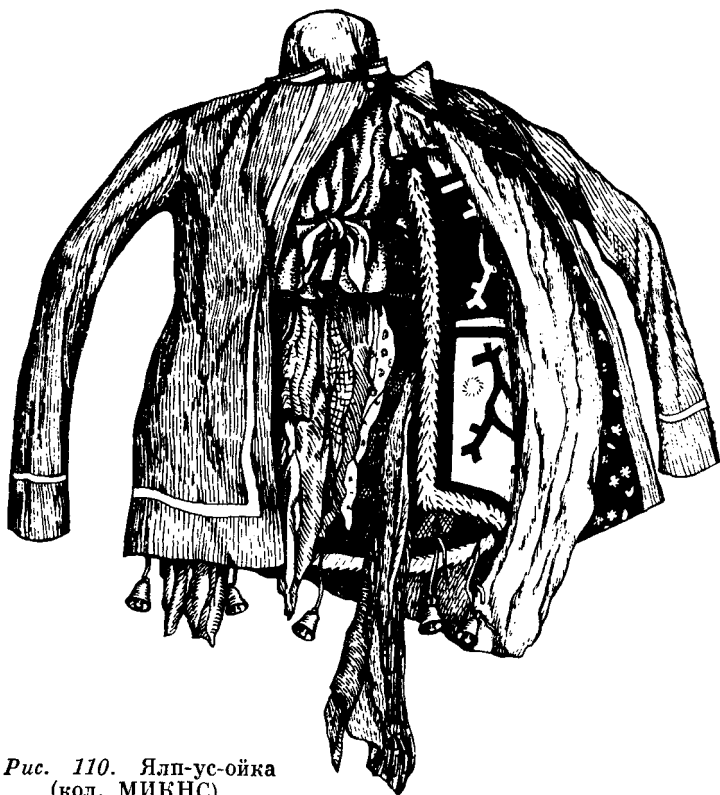


Рис. 110. Ялп-ус-ойка  
(кол. МИКНС).

залось, что на «вышке» дома хранятся три сундука. Их привезли из Алтатумпа родственники жены И. И. Ендырева. Это произошло, когда был ликвидирован алтатумпский колхоз и дома перемещали в другие селения.

Обычно пубы отца достаются старшему сыну. Брат жены И. И. Ендырева (единственный сын в семье) отказался приютить отцовских пенатов. Только поэтому реликвии оказались на чердаке ендыревского дома.

Трудно было решиться Илье Ивановичу показать нам содержимое этих сундуков. Ведь эти духи «не совсем его». С другой стороны, хозяйка (жена И. И. Ендырева) даже при всем желании не смогла бы заставить себя подняться на чердак. Ситуация казалась почти неразрешимой.

И все-таки сундуки открылись. В одном из них находилось сделанное из ткани антропоморфное изображение, которое с большими предосторожностями, предварительно окурив чердак чагой, извлек Илья Иванович. Это был Ялп-ус-ойка 'Священного городка старик', который считается предком фратрии Пор<sup>96</sup>. В мифологии и фольклоре он предстает в образе медведя. Антропоморфный облик фетиша не должен смущать читателя. Зооморфные «предки» у мауси

зачастую изображаются в виде человека и наделяются в соответствии с этим человеческими свойствами и качествами.

Ялп-ус-ойка (рис. 110) выполнен из ткани и одежды. Тулово его составляет множество арсын'ов с монетами и кольцами. Два платка туго стягивают «пею», выделяя таким образом «голову». На «тулово» надета рубашка из зеленого атласа с отложным воротником. Застежки нет, ворот зашит у «горла» белыми нитками. Все это закрыто сверху накидкой из синего и желтого сукна (рис. 111). Она выполнена из семи ломт'ов, на каждом из которых изображен всадник с плетью в руке. Накидка обрамлена мехом красной лисы и снабжена тремя парами колокольчиков. На каждой из ее сторон имеются завязки, к ним примотаны связки арсын'ов. Лицевая сторона накидки закрыта пришитым к ней большим куском ткани розового цвета. Завершает одеяние коричневый халат на черном подкладе. Рукава, борта и воротник-стойка окаймлены полосой белой материи. На голове Ялп-ус-ойки шапка из семи клиньев желтого и синего сукна, увенчанная кисточкой. В ней 14 синих и желтых лепт.

В другом сундуке хранилось изображение Торум-щань (она же Калтащ-эква, супруга Нуми-Торума, верховного бога угорского пантеона). Фигура Торум-щань выполнена из ткани и одежды, голова — камень необычной формы, напоминающий каменный фетиш из Верхнего Пильдино (см. рис. 99), но меньших размеров. По словам И. И. Ендырева, это «от молнии и грома камень». Он завернут в красный шелковый лоскут, поверх которого — еще два куса шелковой материи. На них накинута 14 платков и 2 халата с завязками у горла. Все это накрыто тремя большими пестрыми тор'ами.

Между двумя большими сундуками стоял третий, меньших размеров. В нем пребывал Калтащ-пыг, сын Калтащ, одно из иносказа-





*Рис. 112. Калтащ-пыг.*

тельных имен Мир-сусне-хум'а (рис. 112). Сделанное из арсын'ов тулово Калтащ-пыг'а одето в несколько разноцветных халатов, верхний халат — белый, с завязками. Как пояснил информатор, «ему темного нельзя». На голове у Калтащ-пыг'а остроконечная шапка из семи треугольных клпньев желтого и синего сукна с кисточкой из семи лент тех же цветов.

Культовый комплекс И. И. Ендырева вызывает несколько вопросов. Прежде всего, почему на одном святилище находятся изображения предков о б е и х угорских фратрий (Ялп-ус-ойка, с одной стороны, и Торум-щань с Калтащ-пыг'ом, он же Мир-сусне-хум, — с другой)?

Фамилия Ендырева относится к фратрии Пор<sup>97</sup>. Поэтому изображение Ялп-ус-ойки в его домашнем святилище, казалось бы, вполне уместно. Однако, как мы уже знаем, все фетиши были перевезены из Алтатумпа, где находились раньше в доме тестя Ендырева, представителя фратрии Мось. В любом случае пребывание предков обе-

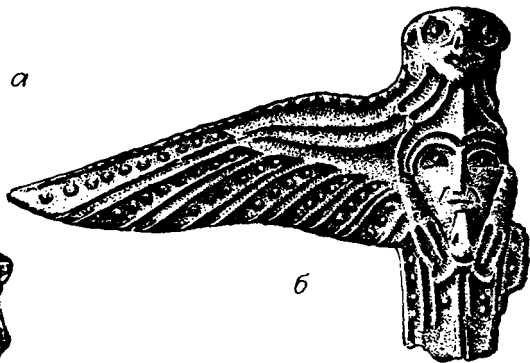


Рис. 113. Домашний фетиш И. Р. Челданова, а — общий вид; б — фрагмент — бронзовая птица.

их фратрий в одном святилище выглядит необычно, ведь известно, что каждому из фратриальных предков посвящались отдельные культовые места<sup>98</sup>. Другой вопрос, который существенно связан с первым: почему на Ялп-ус-ойке накидка с изображением Мир-сусне-хум'а, представляющего противоположную фратрию?

Оставляя читателя в размышлении над этими вопросами, ответить на которые я собираюсь в следующей главе, перехожу к описанию

еще одного домашнего святилища, с которым удалось ознакомиться в этом приветливом мансийском пауле.

Хозяином его оказался Иван Романович Челданов, молодой рыбак и охотник, ставший нашим незаменимым и бескорыстным помощником. Благодаря И. Р. Челданову удалось посетить богатейшее в атрибутивном плане святилище, о котором речь пойдет ниже, он же помог «выйти» на несколько очень интересных информаторов. Однако, когда я завел речь о его семейных фетишах, Иван несколько смутился. Он не был старшим в семье, здесь главенствовала его почтенная матушка, которая радушно привечала нас в своем доме, поила чаем, угощала рыбой, молоком, лесной ягодой, но предпочитала не развивать тему о домашних пубы. Когда думаешь о тех усилиях, которые пришлось приложить, чтобы получить согласие нестоворчивой хозяйки на посещение чердака, поневоле вспоминаешь автора прошлого столетия, который с полным основанием утверждал, что в мансийском доме, несмотря на всевозможные табу, главенствует женщина<sup>99</sup>.





---

Рис. 114. Серебряная чашка с чердака дома И. Р. Челданова.

---

Оказавшись на чердаке, мы прежде всего обратили внимание на большой берестяной *пайн* (своеобразный кошель из бересты), подвешенный к стропилу в правом дальнем углу. В нем находился ворох цветных арсын'ов, концы которых были связаны в узел (рис. 113, а). К нему было пришито бронзовое изображение ястреба с личиной на груди (рис. 113, б). Лапы птицы, расположенные по обеим сторонам личины, оформлены таким образом, что напоминают косы (ношение кос у угров — и мужчин, и женщин — было принято вплоть до недавнего времени). Когти ястреба сжимают голову животного (медведь? козел?). К сожалению, часть фигурки обломана (литейный брак?), однако поскольку на таких изображениях крылья и их оформление располагались всегда симметрично, то деформация не сказывается на общем представлении о фигурке. Выполнена она в технике полого литья. На тыльной стороне имеется петля для пришивания фигурки к одежде или головному убору. Такая же петля, очевидно, имела и на отсутствующем крыле птицы. Шнуровидный кант обрамляет крылья, которые, как и тулово, украшены рядами «жемчужин».

Подобные изображения обычно включают в довольно широкий круг предметов бронзового литья, относящихся к так называемому пермскому звериному стилю. Согласно исследованиям В. Н. Чернецова, бронзовые поделки, подобные этой, характерны для Приуралья и Западной Сибири вплоть до IX в. н. э.<sup>100</sup>

Фигурка ястреба была в свое время найдена, «обоготворена» и стала выполнять функции духа-покровителя семьи. Кроме подарков-арсын'ов ему была пожертвована серебряная чашка, наполненная кольцами из меди и серебра (рис. 114).

Вместилище духа-покровителя было закрыто крышкой и перевязано ровдужным ремешком. Под *пайн'ом* стоял деревянный ящик, в котором оказались масса истлевших шкур пушных зверей, подаренных духу, и серебряная чарка, в которую для фетиша наливали спиртное при каждом жертвоприношении.

Неподалеку от ящика стояла деревянная колыбель *ана*. В ней лежали череп медведя, его челюсти и левая лапа. Употребление колыбели для хранения культовых предметов — явление довольно редкое. В литературе упоминание об использовании уграми колыбе-

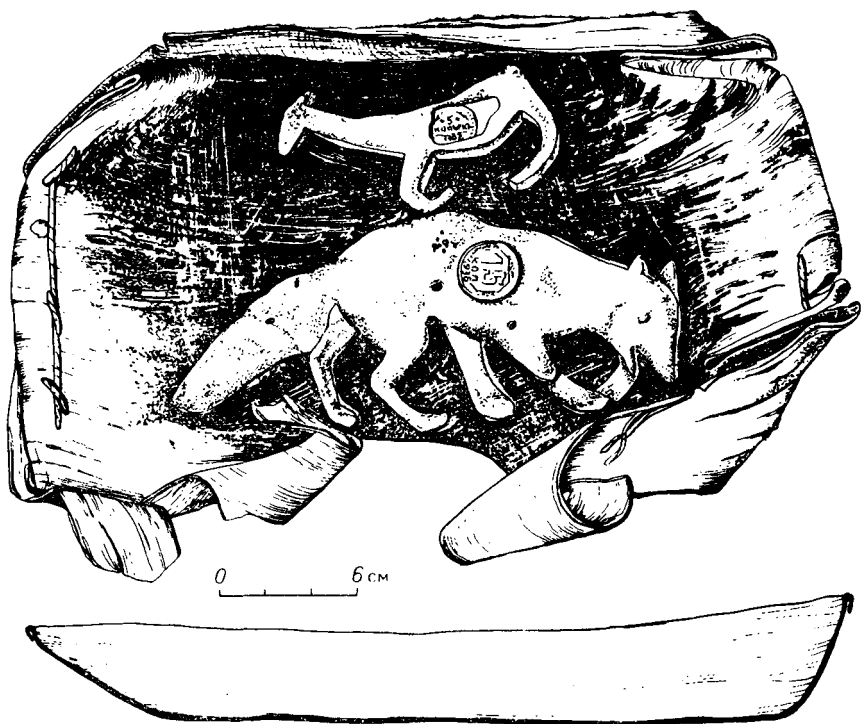


Рис. 115. Литые изображения волка и оленя с чердака дома И. Р. Челданова (кол. МИКНС).

ли с этой целью встречается, пожалуй, только у Г. Новицкого<sup>101</sup>. В этой же колыбели находилась и шкурка курицы с перьями — свидетельство жертвоприношения и одновременно подарок духу. По словам И. Р. Челданова, брат его отца, живший в Повинских юртах, каждый раз, приезжая в гости, привозил живую курицу, предназначавшуюся в жертву духу-покровителю дома.

Бронзовый ястреб обитал на чердаке челдановского дома очень давно: ему поклонялись еще дед И. Р. Челданова, а может быть, и более далекие предки. Сравнительно недавно на «вышке» появились еще две литые (на этот раз из свинца) фигурки (рис. 115). Одна из них — изображение волка, другая — коленопреклоненного оленя. В каждую была вплавлена монета. Оленю достался серебряный пятак царской чеканки, а волку — пятиалтынный выпуска 1936 г. Оба изображения были уложены в специально сшитую из бересты коробку и залиты сверху жиром.

История появления этих атрибутов хорошо известна. Отец Челданова имел небольшое оленье стадо. Все было хорошо до тех пор, пока извечные враги оленей — волки — не начали проявлять чрезмерную активность. При этом они не съедали очередную выбранную ими жертву, а только «рвали» оленя. Все рациональные попытки изменить ситуацию оказались безуспешными. Волки, казалось, не

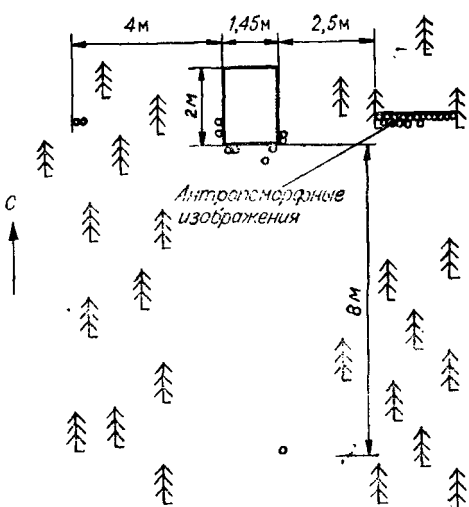


Рис. 116. План культового места Щахэл-Торум'а.

Прямоугольником обозначен ура-сумьях, кружочками — места расположения антропоморфных изображений.

столько утоляли свой голод, сколько «наказывали» за что-то хозяина стада. Тогда отец Челданова прибегнул к магическому средству: сделал фигурки из одного и того же материала и поместил их рядом. Поза оленя символизирует покорность волку, которого манси иносказательно называли «зверь, пожирающий оленей»<sup>102</sup>. Жир, который был палит в коробку, — символическая пища, предназначенная хищнику. Серебряная монета подчеркивала принадлежность волка к сонму почитаемых духов\*. Все это и обеспечило, как уверял меня И. Р. Челданов, сохранность оленьего стада: «Когда из свища волка вылили, они перестали сразу рвать оленей»\*\*

Среди атрибутов комплекса Челданова берестяная коробка с волком и оленем — наиболее интересный элемент, значимый не только сам по себе, но прежде всего в связи с историей своего появления, в которой проявилась традиция процесса создания фетиша. Она предстает в виде не только целенаправленных, но и алгоритмизованных действий, предваряемых анализом ситуации.

Круг почитаемых персонажей, изображения которых имелись в домашних святилищах анеевских манси, достаточно обычен. В их число входили, кроме уже упоминавшихся, Торум-щань, Ялп-ус-ойка, Куль-отыр, Эква-пырищ. Своеобразной реминисценцией поклонения Нёр-ойке являлось почитание Пильтан-ойки. Это локальный по характеру персонаж, который не фигурирует в других местах.

\* Заметим, что волк относился к числу чтимых у северных манси животных. Правда, поклонялись ему не на Сосьве, а в верховьях Ляпина (в селениях Я-сунг, Мань-я, Ханглы). Его называли там Сакв-талях-ойка ('Сосьвы (Ляпина вершины) старик'). В честь него даже устраивались периодические празднества. По некоторым данным, волк считался старшим братом оленя (см.: Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 46).

\*\* Аналогичным образом поступали в подобных случаях иганасаны. Хозяин оленьего стада вырезал из дерева фигуру волка, приносил его домой, «кормил» жиром и обращался к нему с просьбой быть более милосердным по отношению к оленям. Таким образом осуществлялось «домашнивание» волка и противопоставление его «диким сородичам». Если волк-койка не справлялся со своими обязанностями, его считали слабым и выбрасывали (см.: Грачева Г. Н. Традиционные культы иганасан // Памятники культуры народов Сибири и Севера. — Л., 1977. — С. 225).

Нильтан-овыл-ойку «держал» отец И. И. Ендырева. Имя этого духа наш информатор перевел как «Из вершины (конца) горы сделанный человек» (ср. *нильтан* 'яр', *овыл* 'конец')<sup>103</sup>.

Нильтан-овыл-ойка обитал, как и положено духу-покровителю семьи, в особом сундуке на чердаке дома. В качестве подарков-прикладов ему жертвовали арсыны и пушнину, причем особо ценными считались лисы и белки с белыми хвостами и белки-альбиносы. Манси называли таких животных *торум-уй* 'божий зверь'. Нильтан-овыл-ойку отец Ендырева в конце концов «унес в лес куда-то». Дело в том, что кто-то из посторонних людей побывал на чердаке и «задевал его, трогал» без разрешения хозяина. Такие действия означали осквернение фетиша, как бы прерывали его интимные отношения с семьей, покровителем которой он являлся.

Одним из интереснейших святилищ, принадлежащих ансевским манси, является Шурлахтын-шахэл. Это культовое место посвящено Шахэл-ойке и принадлежит всей фамилии Руковых.

Руковы (Руховы) издавна живут в Анесво. По данным З. П. Соколовой, в XVIII—XIX вв. их в этом селении было больше, чем представителей какой-либо другой фамилии<sup>104</sup>. На древность антропонима *Руков* указывал В. Н. Чернецов<sup>105</sup>. Не мудрено поэтому, что атрибутика их фамильного святилища, возможно одного из старейших на Сосьве, содержит немало архаичных черт.

Культовое место Шахэл-Торум, или Шахэл-ойка, находится на левом берегу р. Налми-хулум (Нерестовая речка), впадающей в Сюсконзи-я, приток Сев. Сосьвы. Для того чтобы попасть сюда, нужно пройти на лодке примерно 7 км по Сосьве, до устья Сюсконзи-я, затем приблизительно 50 км вверх по этой реке и, наконец, около 10 км по Налми-хулум'у. Разумеется, расстояния здесь никак не мерены и не считаны и определяются «на глазок» — по времени, затраченному на преодоление пути, или по расходу горючего.

Шахэл-Торум, по представлениям манси, — младший брат Нуми-Торум'а, живущий «состоянно на черных облаках» и никогда их не покидающий. Он «разъезжает по облакам на оленях... и возит на них воду; если олени заленятся, то он их ударяет вожжей, и так сильно, что свет появляется, молния заблестает, олени начинают рваться и при этом проливают из бочки воду; он жены не имеет»<sup>106</sup>. К этим представлениям о Шахэл-Торум'е, зафиксированным Н. Л. Гондатти и приводимым в дальнейшем как К. Ф. Карьялайне-ном<sup>107</sup>, так и позднейшими авторами<sup>108</sup>, следует добавить еще кое-что. В. Н. Чернецов установил, что, по представлениям манси, Шахэл-Торум (у Чернецова Чахил-торум) является противником кул'ей и менкв'ов, — великанов, живущих в лесу и вредящих людям. «Убить их человек не может, но их убивает Чахил-торум своими пламенными стрелами торум санкв»<sup>109</sup> (букв. 'Божий налетчик'). Для современных манси Шахэл-Торум по-прежнему бог грома и молнии: «Молния-гроза сверкает — Шахэл-ойка называется».

Святилище Шахэл-Торум'а расположено на «острове» — возвышенности среди заболоченной равнины, поросшей кедром и елью.

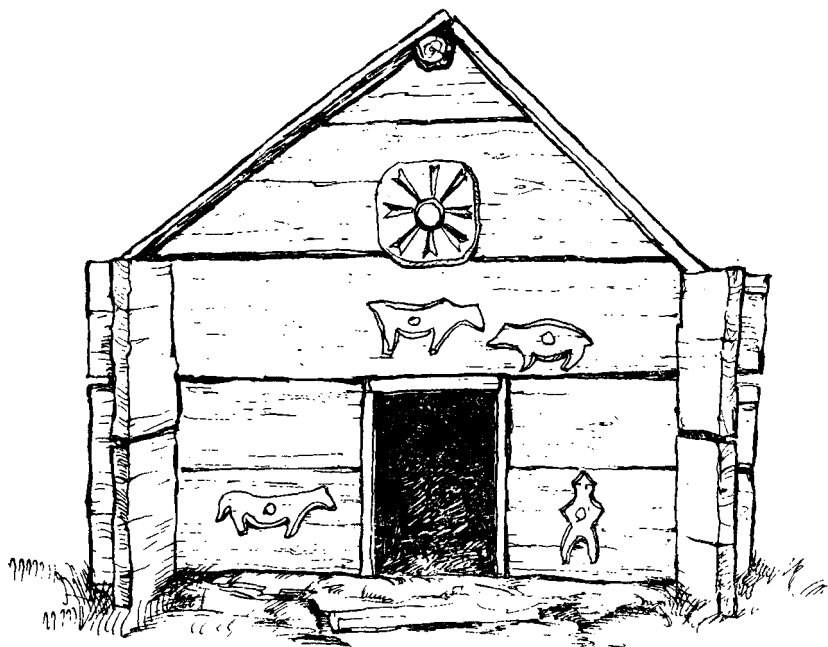


Рис. 117. Культный амбар Шахэл-Торум'а.

В мансийском языке словом *шахэл* обозначается несколько понятий: 'холм', 'туча', 'гром'<sup>110</sup>. Поэтому второе местное название «острова» — Пурлахтын-шахэл — означает «Холм (остров) (ритуального) пиршества» или «Остров бескровного жертвоприношения»\*.

На Конде в отличие от Сосьвы во имя Шахэл-Торум'а совершались кровавые жертвоприношения. По Инфантьеву, Шахэл-Торум из жертвенных животных предпочитал оленя или корову<sup>111</sup>. К. Ф. Карьялайнен, размышляя над этим явлением, пришел к выводу, что «принесение жертв духу грома — локальное явление, встречающееся только в южной области». Причину такого феномена он ви-

\* Устойчивое словосочетание *пурлахтын-шахэл* так же характерно для данного региона, как и *пурлахтын-ма* для Ляпина. В Апеево мне рассказали о культовом месте под названием «Мис-хум-пурлахтын-шахэл». Как и следует из названия святилища, объектом почитания здесь был Мис-хум. Он считался духом-покровителем семьи Ялвиных. «Ялвин-старик делал Мис-хум-ойку на Турпат-я, там он охотился. Амбарушка-сумьях на пнях стоял. Сам Мис-хум из дерева рублен и в избушке находился. И сам старик туда ходил, и сыновья приезжали. Пурлахтын делал, его (Мис-хум'а. — И. Г.) поминали. Открывали избушку, ставили водку, варево — мясо, рыбу. Как остынет, пар перестанет идти — сами едят. Другие мимо ездили — арсыи привязывали. Не сами — старик уводит, он связывает — и в сумьях. Тут охотиться и рыбачить разрешается. Если лось убьют или первую рыбу добудут — Мис-хум-ойку обязательно угощают. Когда старик умер, сына в армии убили — некому стало смотреть (ухаживать за культовым местом. — И. Г.). Чужие это место не смотрят, только свои должны» (информатор С. Н. Гоголев).

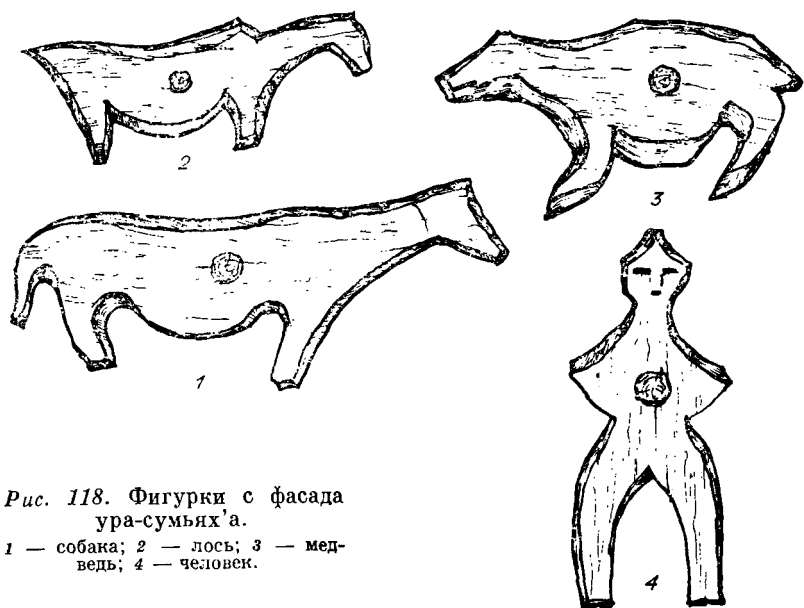


Рис. 118. Фигурки с фасада ура-сумьх'а.

1 — собака; 2 — лось; 3 — медведь; 4 — человек.

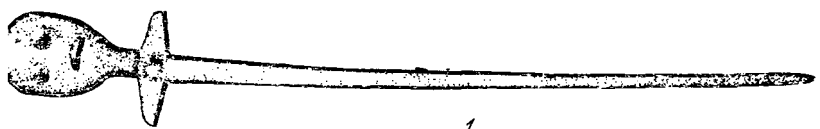
дел в том, что Шахэл-ойку возвысили до объекта культа представления других народов, прежде всего русских <sup>112</sup>.

...Жилище Шахэл-Торума расположено в конце небольшой поляны-вырубки, посреди которой находится кострище (рис. 116). Культовый амбар (ура-сумьх), еще вполне крепкий, стоит на земле, вход его ориентирован на север. Фасад амбара (рис. 117) оформлен несколько необычно: на фронтоне резное изображение солнца с восемью лучами\*, а дверь окружена четырьмя фигурами. Все они плоские, вырезанные из дерева и закреплены на стене шпильками.

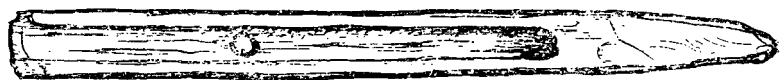
Фигурки (рис. 118) представляют собой изображения собаки (кутюв), лося (яны-уй), медведя (вор-толн-ойка — иносказательное имя медведя) и человека. По К. Ф. Карьялайнену, деревянные фигурки промысловых животных представляют собой особый вид жертв, которые предназначаются духам-покровителям. В некоторых случаях приносились подарки (лоскуты ткани) и самим фигуркам-жертвам, ибо «тот вид зверя, на которого охотятся и с которого делают изображение, находится под защитой соответствующего духа и хорошее обращение с ним благоприятно действует на самого зверя, а плохое обращение — напротив, неблагоприятно»<sup>113</sup>.

Внутри амбара в совершенном беспорядке лежало около трех десятков различных предметов. Дело в том, что незадолго до нашего появления здесь, как выяснилось позже, побывали непрощенные «экскурсанты» из Игрима. Они украли висевшие на дереве лук и кожаный колчан со стрелами, несколько железных наконечников

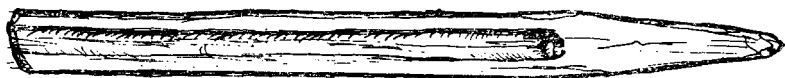
\* Аналогичным образом украшались иногда и жилые дома манси (см.: Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 299, рис. 25, 2).



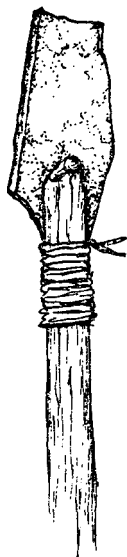
1



2



3



4



Рис. 119. Шахэл-ойка (1), футляр-ножны (2) и стрелы (3, 4) Шахэл-ойки (кол. МИКНС).

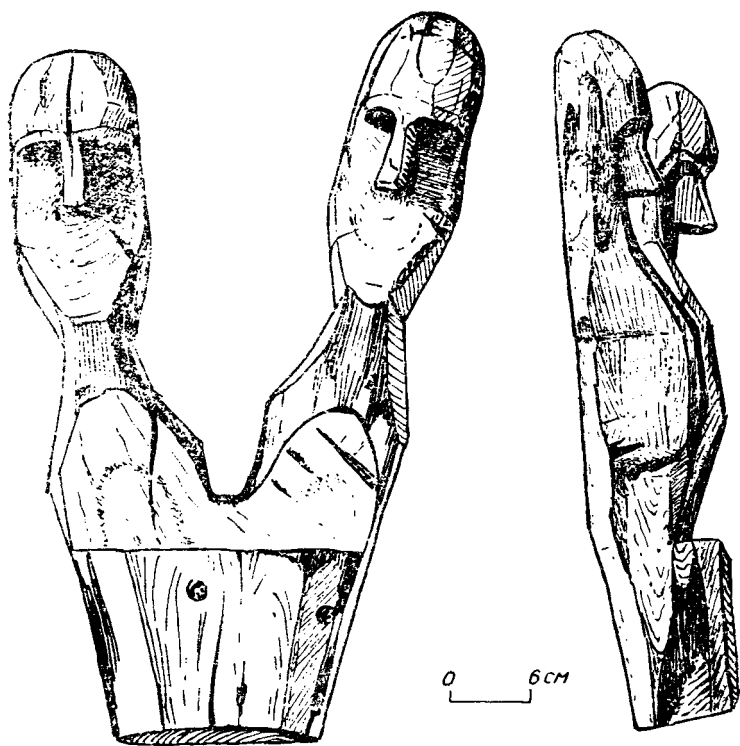


Рис. 120. Двуглавое антропоморфное изображение (кол. МИКС).

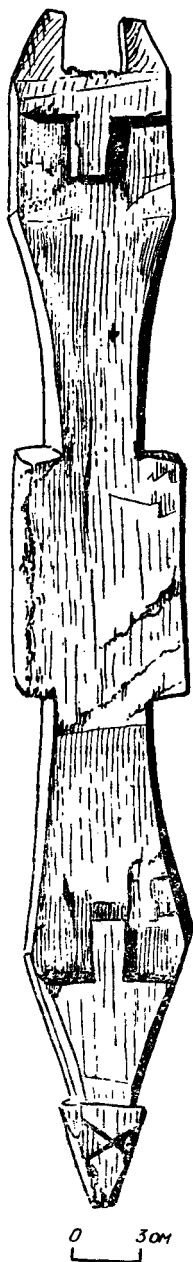
из числа находившихся в амбаре, а возможно, и некоторые другие вещи. И все же содержимое ура-сумьях'а в основном сохранилось.

Уцелел главный фетиш — железное изображение Шахэл-ойки (рис. 119, 1). Он имеет вид длинного узкого клинка, откованного из 2-миллиметровой железной полосы. Конец клинка приострен. Заодно с клинком был откован «эфес» — «руки» Шахэл-ойки. К нему с помощью заклепки крепилась голова бога, причем пластина, из которой ее изготовили, тоньше клинка и к верхнему краю сходит на нет. Глаза и рот личины обозначены лунками: очевидно, они были нанесены при ковке фетиша.

Для Шахэл-ойки был изготовлен специальный деревянный футляр, состоящий из двух половинок (рис. 119, 2). Для этого круглая палка была расколота надвое и внутри каждой части выдолблена ложбина. Плотно связанные сыромятью половинки представляли собой «пожны», в которые вкладывалось саблевидное изображение Шахэл-ойки. Отверстие на одной из сторон футляра-ножен служило для закрепления их (вместе с фетишем) на шпенье при совершении церемонии жертвоприношения.

Вооружение Шахэл-ойки составляли стрелы. Из тех, которые находились в ура-сумьях'е, лишь две имели наконечники (рис. 119,





Э). У одного наконечника (с обломанным концом), сделанного из жести, заостренные края. В расщепе древка он удерживается при помощи ниток из лосиных сухожилий. Второй наконечник имеет раздвоенное оконце, на каждой из его сторон сделано по четыре насечки. Древко в месте крепления наконечника обмотано полоской красной ткани. Остальные 15 древков из арсенала Шахэл-ойки оказались без наконечников. Они, по-видимому, были унесены уже упоминавшимися любителями сувениров.

Большое количество стрел на этом культовом месте не случайно. Еще А. К. Каннисто сообщил, что некоторые духи-покровители (как и наш Шахэл-ойка) «кровавых жертв не требуют, вместо этого им нужны стрелы обычного вида с железными наконечниками. Стрелы духов (*pupiĵ-nāl* 'стрела духа-покровителя') хранят связанными в пучки в жертвенном хранилище (*'ura*) или на ветках жертвенного дерева (*tir iiβ*)<sup>114</sup>. В нашем случае представлены оба варианта хранения этих атрибутов (вспомним о висевшем раньше на дереве колчане).

Неподалеку от Шахэл-ойки лежало двуглавое антропоморфное изображение, искусно вырезанное из дерева (рис. 120). Сверху головы скруглены, щеки плоские, нос прямой, выступающий вперед, подбородок скошен. Глаза и рот специально не обозначены. Плечи скошены, у основания фигур вырублена узкая горизонтальная площадка.

Точная семантика этого образа, к сожалению, осталась невыясненной. Однако надо сказать, что среди бронзовых поделок, относимых к кругу предметов пермского стиля, многоголовые изображения нередки. Двойные личины вырезаются, как мы уже знаем, на рукоятках мансийских бубнов. Оформленное подобным образом деревянное изображение духа зафиксировано и у салымских хантов: двухголовая фигура из этого хантыйского святилища (у юрт Кинтусовых) изображает брата главного *тонгх'* а (духа), его помощника в битвах<sup>115</sup>.

Еще один интересный фетиш являет собой антиподальную фигуру (рис. 121). На одном конце ее вырезана остроголовая личина, на которую как бы «надет» шлем. Личина на другом конце фигуры сочетает антропо- и зооморфные черты. У нее, как и у первой,

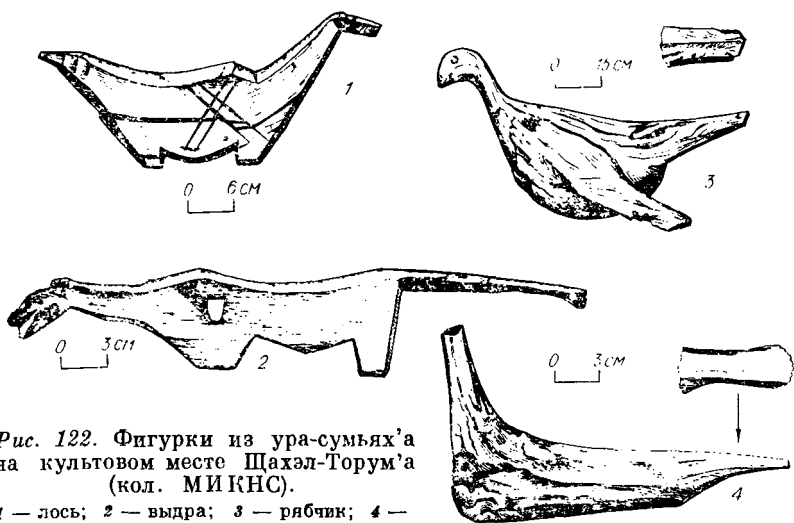


Рис. 122. Фигурки из ура-сумьях'а на культовом месте Шахэл-Торум'а (кол. МИКНС).

1 — лось; 2 — выдра; 3 — рябчик; 4 — водоплавающая птица.

Т-образная линия бровей и носа, нависающий лоб; торчащие вверх уши придают личине сходство с филином.

Перед нами, вне всякого сомнения, один из вариантов изображения существа, выступающего в двух ипостасях — человека и животного. Таковы Йибы-ойка, Халев-ойка, Ворсик-ойка и другие персонажи из числа известных у манси духов-покровителей. Присутствие этой фигурки в амбаре Шахэл-ойки связано с тем, что Пурлахтын-шахэл служил, по рассказам информаторов, прибежищем и для фетишей из других культовых мест. Хранители святилищ, боясь их разорения, стремились найти для своих пенатов возможно более надежное укрытие, спрятать их в укромном месте.

Среди «обитателей» ура-сумьях'а были изображения нескольких представителей таежной фауны. В их числе лось, чья тяжеловесная стилизованная фигура вырезана из цельного куска дерева (рис. 122, 1). Особо подчеркнут горб — деталь, которая характерна именно для этого животного. Ноги фигуры показаны условно, глаза и рот трактованы в виде продольных углублений, сделанных ножом. На правой стороне тулова четырьмя линиями изображен крест.

В фигурке выдры (рис. 122, 2) сочетаются реалистическая проработка хвоста и шеи со стилизованным изображением тулова и лап. В середине прорублен паз для насаживания фигуры на шпелек (сравни фигуры животных на фасаде ура-сумьях'а).

Очень выразительно объемное изображение рябчика\* (рис. 122, 3). Это самая реалистичная из имеющихся в амбаре фигур. Похоже, мастер «дорабатывал» данную ему природой заготовку.

\* Определения орнитоморфных фигур выполнены кандидатом биологических наук Н. Д. Оводовым.

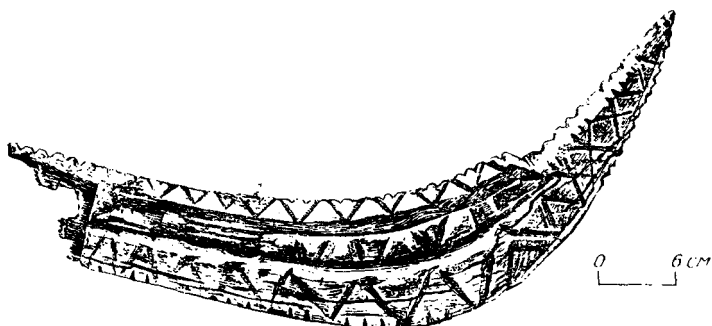


Рис. 123. Архаичные изображения птиц из культового места Шахэл-Торум'а (кол. МИКНС).

Крылья, из которых одно сломано, составляют с туловом одно целое. При изготовлении была лишь подчеркнута нижняя плоскость крыла. Ножом проработан клюв и глаза, подчеркнут киль и выделен хвост.

Здесь же находилось еще одно изображение птицы гораздо меньших размеров (рис. 122, 4) с обломанной головой. Крылья сложены, вытянутый хвост заканчивается полукружьем, окаймленным выступами, которые изображают хвостовое оперение.

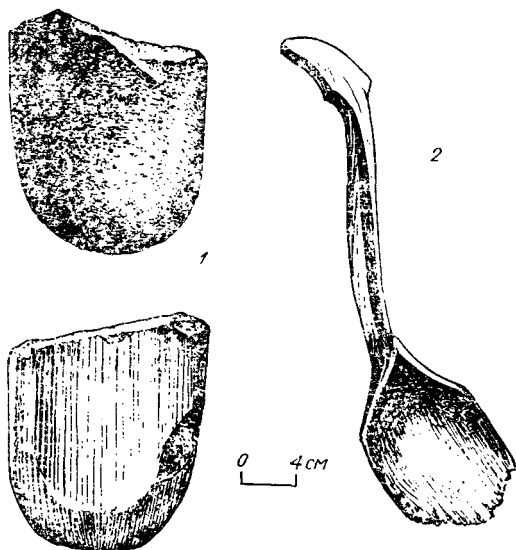
Кроме того, в амбаре находились две деревянные зооморфные фигуры, судя по сохранности, самые старые из всех. Первая (рис. 123, 1) представляет собой изображение водоплавающей птицы со сложенными крыльями и вытянутой шеей. На голове и крыльях сделаны поперечные насечки. Верхняя часть тулова украшена треугольным орнаментом.

Изображение другой птицы (рис. 123, 2) орнаментировано в большей мере. На тулово и шею ножом нанесен рисунок из треугольников и ромбов. Крылья оформлены профилированной резьбой в виде двух рядов треугольников. Спинка фигуры украшена ромбовидным орнаментом, на хвост нанесены углубления-насечки. Такие же насечки имеются на иее птицы.

Фигурки в амбаре служат той же цели, что изображения на его фасаде. При этом, как видим, сложные по оформлению изображения со временем уступают место более простым, стилизованным и схематичным.

Культовый инвентарь ура-сумьях'а включал помимо всего прочего пять камней необычной формы. Один из них подвергался обра-

Рис. 124. Обломок тесла (1) и деревянная ложка (2), хранящиеся в ура-сумьях'е на культовом месте Шахэл-Торум'а (кол. МИКНС).



ботке (рис. 124, 1). Это обломок орудия, совпадающего по облику и структуре камня с теслами неолитических земледельцев\*. Возможность его использования в Северном Приобье остается пока неясной. Обломок тесла (?) обработан с обеих сторон. На одной из них широкая шлифованная ложбина с ограниченными краями.

Грани, как и полукруглый край обратной стороны, также пришлифованы. Этот обломок относится к числу случайно найденных и переиспользованных вещей, необычность которых обуславливает их применение в качестве предметов культа. В нашем случае это «стрела Шахэл-Торум'а». Таким оружием разгневанный бог поражал кул'ей и менкв'ов.

Единственный предмет в ура-сумьях'е, имеющий явно утилитарное назначение, — большая деревянная ложка (рис. 124, 2). Ею доставали вареную рыбу из котла во время жертвенных трапез.

На этом осмотр амбара закончен. Осталось зафиксировать фетиши, окружавшие ура-сумьях. Здесь, впрочем, тоже было на что поглядеть.

...Прислонившись к фасаду и боковым стенам амбара, будто облокотясь на них, стояли остроголовые антропоморфные изваяния (рис. 125). Они выполнены в той манере, в какой обычно изображают менкв'ов<sup>116</sup>. Однако Шахэл-Торум и менкв'ы являются врагами-антиподами. Поэтому пребывание их на одном святилище кажется более чем странным. К тому же Руковы (Шахэл-Торум, как уже говорилось, их фамильное святилище) входили в фратрию Мось<sup>117</sup>, а менкв'ы относились к числу «предков» противоположной фратрии. Неудивительно поэтому, что хотя некоторые из моих собеседников считали эти изображения менкв'ами, в большинстве случаев информаторы называли их Най-отыр'ами (богатырями).

Здесь необходимо сделать небольшое отступление. Дело в том, что слово *най* в мансийском языке имеет несколько значений, из которых наиболее распространенным является 'огонь'<sup>118</sup>. В то же

\* Определение кандидата исторических наук С. В. Маркина.

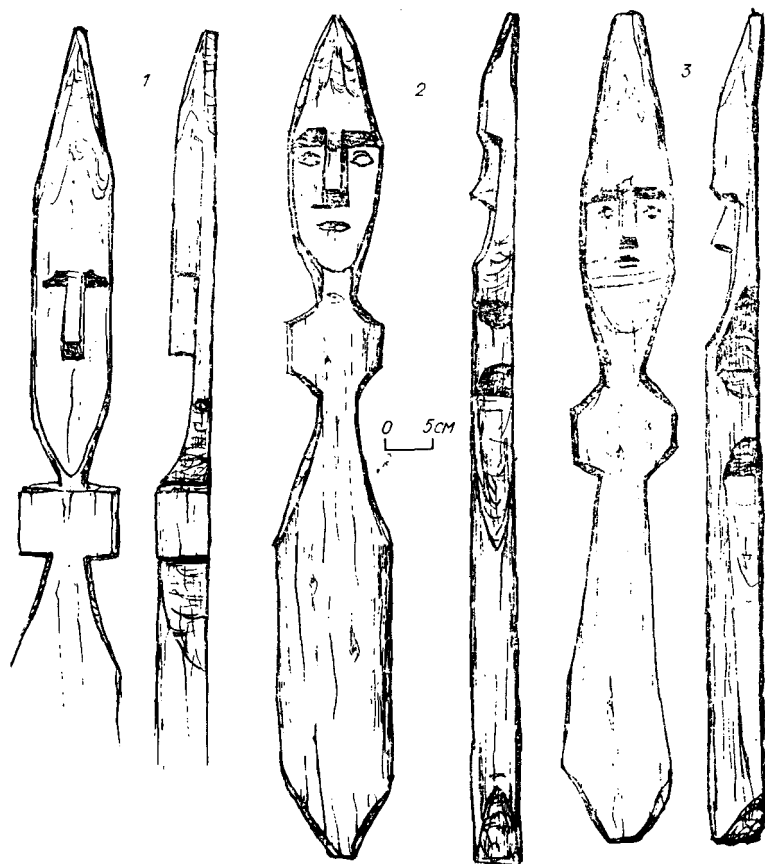
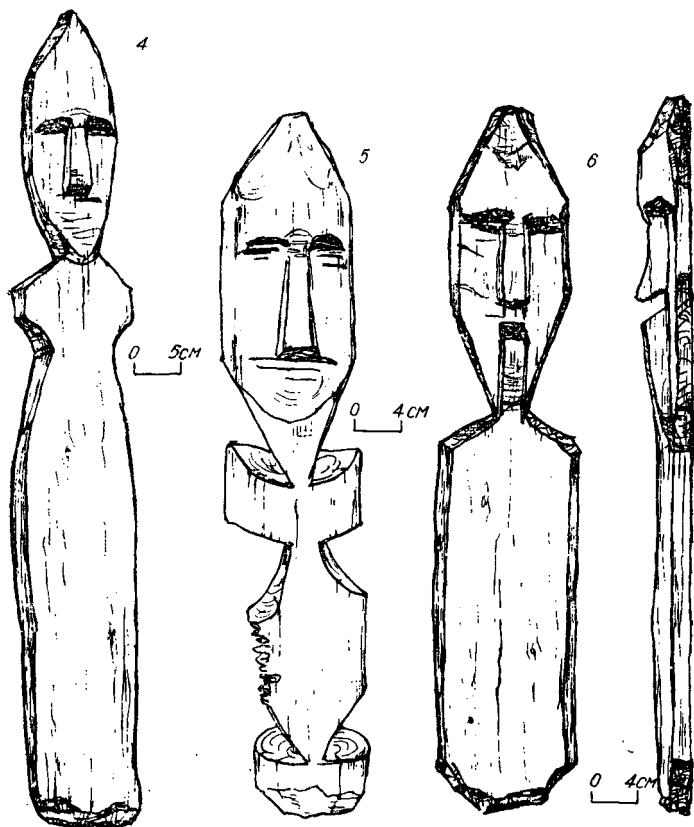


Рис. 125. Най-отыр'ы.

время *най* 'героиня, богатырша'<sup>119</sup>, а словосочетание *най-хум* переводится как 'герой'<sup>120</sup>. Точно так же и *отыр* 'богатырь, герой (князь)' в сказках обычно ставится в параллель со словом *най*<sup>121</sup>. Таким образом, *най* в словосочетании *най-отыр* несет в себе героическое начало и не имеет прямого отношения к *най* 'огню', хотя глубинная семантическая связь между этими понятиями несомненна.

Впрямую с огнем были связаны совсем другие персонажи мансийской мифологии — *найын-отыр'ы* 'огненные богатыри'. Как сообщал Н. Л. Гондатти, «у огня есть покровители — наин одыр, которыми считаются корс торум \*, нуми торум, его семь сыновей и сяхыл торум»<sup>122</sup> (он же Шахэл-Торум. — И. Г.). Функциональная связь между Шахэл-Торум'ом — найын-отыр'ом и огнем, как вскоре увидим, отчетливо проявилась в атрибутике этого культового места.

\* Корс-Торум — хозяин второго верхнего мира, отец Нуми-Торум'а (см.: Чернецов В. Н. Вогульские сказки. — С. 21).



У най-отыр'ов здесь также своя, вполне определенная, задача — они стражи святилища.

Иконографически, как же говорилось, най-отыр'ы близки изображениям менкв'ов — для тех и других характерна остроголовость. Однако менкв'ы, как правило, изготовлялись безрукими, а у наших най-отыр'ов в пяти случаях из шести «руки» есть. Они трактованы выступами, что соответствует (по С. В. Иванову) первому типу деревянной скульптуры угров<sup>123</sup>.

Изображения най-отыр'ов вырубались либо из расколотых вдоль бревен, либо из плах. У них чаще всего Т-образная линия бровей и носа, нависающий лоб, плоские щеки. Нос может быть или прямым, продолжающим плоскость лба (см. рис. 125, 1), или более реалистичным (см. рис. 125, 2—5). В некоторых случаях богатыри изображены даже со вздернутым носом (см. рис. 125, 2, 3). Подбородок у большинства фигур скошен, выступает вперед (что соответствует иконографии третьего типа древних скульптур уральцев)<sup>124</sup>. В одном случае подбородок изображен необычно — в виде клинообразного выступа (см. рис. 125, 6). Первоначально (после оформления плоскости щек) он сливался с носом. Затем была про-

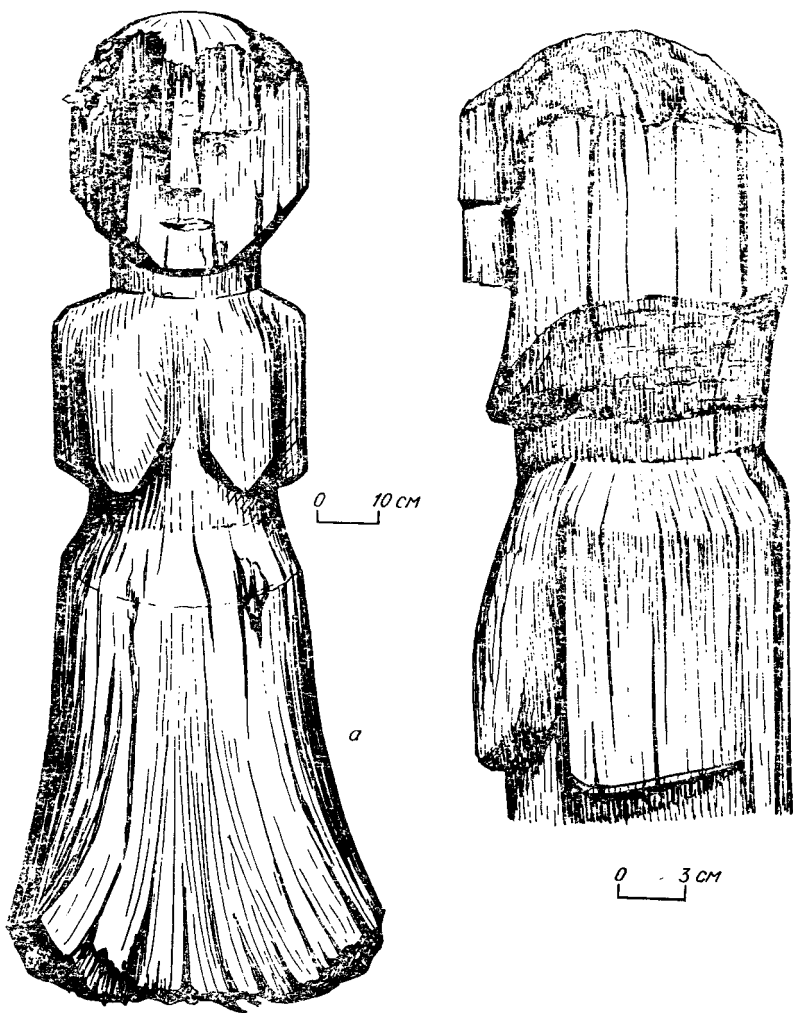


Рис. 123. Пай-щань (кол. МИКНС).  
 а - вид спереди; б — вид сбоку.

рублена выемка, разделившая эти детали лица. Подобная трактовка подбородка не имеет аналогов среди опубликованных образцов угорской скульптуры.

...«Скульптурная группа» возле ура-сумьях'а включала не только най-отыр'ов. Рядом с амбаром стояла вырубленная из цельного дерева женская фигура (рис. 126). Это очень старое изваяние. Правая сторона личины повреждена—отпала часть трухлявой древесины. Тулово в разных местах выщерблено—это также следы работы беспощадного времени. И все-таки фигура производит сильное впечатление. Необычность манеры, в которой выполнена скульптура, соответ-

тствует архаике воплощенного в ней образа. Это Най-щань 'Огонь-мать'\*. В ее изображении традиционные приемы стилизации сочетаются с реализмом или, скорее, натурализмом: нависающий лоб, прямой нос, выступающий вперед подбородок, руки в виде выступов и в то же время отчетливо выделенная округлая шея и натуралистично переданная грудь старой женщины.

Присутствие Пай-щань на святилище Ща-хэл-Торум'а вполне закономерно — ведь он, как мы уже знаем, покровитель огня, а пай-отыр'ы, охраняя покой своего хозяина, одновременно являются защитниками Огня-матери.

Любопытно, что в качестве караульчиков огня иногда выступают и менкв'ы. Так, на культовом месте Полум-Торум-пыг'а (сына<sup>в</sup> Полум-Торум'а и, стало быть, внука Нуми-Торум'а), которое нам удалось посетить в 1985 г., наряду с главными персонажами присутствовали и менкв-пырищ'и 'сыновья менкв'ов'. Личины их были вырублены на кольях, стоявших по обе стороны кострища и служивших опорами для тагана (рис. 127). Относительно функции менкв-пырищ'ей наш старый и очень авторитетный информатор П. С. Таратов сказал следующее: «Они караульчики. Мясо, когда вынут, поставят на стол и в ура поставят, а в котел сыят крупу или муку. Один крутит — мешает. Когда сварится, ставят на стол. в ура и огню. И из этой чашки, что огню, мажут рты менкв-пырищ'ам\*\*» (Выделено нами — И. Г.). Таким образом, менкв'ов и огонь объединяет непротиворечивая связь, более того, они оказываются предельно близкими друг



\* Ср. богиня огня — Пай-эква (см.: Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования, 1981. — М., 1982. — С. 181).

\*\* Представления о духах-охранителях, караульчиках огня, характерны не только для обских угров. У иганасан «существовал обычай обкладывать с двух сторон место очага в чуме древесными стволами в виде полозьев нарты; причем на обоих концах стволов, расположенных справа и слева от очага в направлении от дверного отверстия к северу, часто вырезали или обозначали насечками личины. Полагали, что эти стволы принадлежат очагу чума, они являлись туй-койка, сатуб-койка. Их подкармливали жиром или кровью оленя» (Грачева Г. Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. — М., 1983. — С. 38).





Рис. 129. Женские фигурки (кол. МИГНС).

1 — Юнг — женщина. Дерево. Васюганские ханты (см.: Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири... — С. 28.— Рис. 13, 1); 2 — бронзовая фигурка из фондов Чердынского музея (см.: Грибова Л. С. Пермский звериный стиль.— М., 1975.— Табл. III, рис. 3).

Рис. 128. Мать, оплакивающая свою дочь (кол. МИГНС).

другу, ибо потребляют одну и ту же пищу \* (и даже из одной посуды).

Стало быть, образы менк'ов и найотыр'ов функционально не так уж далеки и, во всяком случае, имеют точки соприкосновения (хотя бы в поздней традиции). Не исключено, что «использование» того или иного персонажа связано с фратриальной принадлежностью людей, оформляющих соответствующее святилище. Менк'ы приемлемы для представителей фратрии Пор, а достаточно нейтральные найотыр'ы — для Мось. Добавим, что в нашем случае мы имеем дело с абстрактными фи-

\* Кормление изображений духов нашей — давняя традиция угров. У хантов, во всяком случае, этот обычай зафиксирован еще в XVIII в. (см.: Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай.— Иркутск, 1967.— С. 99). Вообще же кормление уграми «болванов», «идолов» отмечено в разное

гурами («просто богатырями»), тогда как в фольклоре и традиционных верованиях в этом же «звании» выступали конкретные персонажи\*.

В числе фетишей, представленных на святилище, имелось еще одно интересное и необычное изваяние (рис. 128). Это собственно два расположенных одно над другим антропоморфных (женских) изображения. Скульптура выполнена из расколотого бревна. Она оказалась в хорошей сохранности. Основное внимание мастер уделил верхней части фигуры, которая представляет собой своеобразный бюст. Голова этого изображения округлая, у нее нависающий лоб, Т-образная линия бровей и носа, прямые плоские щеки, скошенный подбородок. Иными словами, оформление личины сделано в той же манере, в которой выполнены все най-отыр'ы.

Глаза и рот личины вырезаны ножом. Внешние углы глаз опущены, что создает ощущение скорби. Действительно, как оказалось, это мать, горящая о своей дочери, плененной ненцами \*\*: «...увезли дочь, и вырубил он ее лицо плаксивое, а на животе лицо дочки» (информатор Д. Г. Руков). Материнскую сущность этого образа подчеркивает опущенная грудь. Она выполнена стилизованно, в виде двух треугольников. Такая форма груди встречается в хантыйской религиозной скульптуре<sup>125</sup> и среди бронзовых поделок, относимых к кругу пермского звериного стиля (рис. 129).

Нижняя личина более схематична (см. рис. 128). Вырубив ее, мастер решил выделить только линию бровей и носа. Эллипсовидная форма личины, лишь подразумевающая округлое лицо (ведь голова сверху не оформлена), подчеркивает юную открытость и незащищенность. Соотношения вертикальных и горизонтальных пропорций лиц (не хочется называть их личинами) усиливают различия в обликах взрослой женщины и девочки-подростка.

Присутствие на культовом месте фетиша, столь необычного по семантике, может показаться более чем странным. Однако подобное явление встречается и у других народов Западной Сибири. Во время работы среди тазовских селькупов мне довелось побывать на святилище, где главным персонажем являлась Мать (фигура вырублена из большого пня), окруженная детьми (их фигурки в 4—5 раз меньше). Таким образом увековечены, согласно легенде, мать и дети, умершие от голода.

Материнство, изначально несущее в себе боль и тревогу, явилось той доминантой, которая позволила перейти от конкретной ситуации

время целым рядом авторов. Так, о «кормлении» фетишей жиром писали В. Ф. Зуев (Материалы по этнографии Сибири XVIII в. // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1947.— Т. 5.— С. 47—48), П. А. Инфантьев (Путешествие в страну вогулов.— Спб, 1910.— С. 91), а использование для той же цели крови жертвенного животного отмечено В. Павловским (Вогулы // Учен. зап. Казан. ун-та.— 1907.— № 6/7.— С. 210) и Б. Городковым (Поездка в Салымский край // ЕТГМ.— 1913.— Вып. 21.— С. 56).

\* В этом качестве могли, например, выступать предки-покровители селений (Ворсик-ойка, Ибы-ойка, Халев-ойка и др.) (см.: Гемуев И. Н., Сагаляев А. М. Религия народа манси...— С. 149).

\*\* Имеется в виду фольклорный сюжет, отражающий военные столкновения между манси и ненцами в период таежного средневековья.

к высокой символике. Может быть, это не просто отголоски древнего материнского культа, но и новое, достаточно позднее прочтение образа, включающее сакрализацию страданий женщины матери?

Очень важным представляется пространственное размещение изображений в нашей скульптуре: вверху мать (предок), внизу дочь (потомок). Думается, что это обстоятельство может дать ключ к решению некоторых вопросов семантики широкого круга бронзовых изделий, традиция которого проступает в деревянной скульптуре угров. Но об этом в следующей главе...

Среди фигур, стоящих у амбара, оказался и *аккань* 'кукла'. Это тщательно выполненное антропоморфное изображение без явных признаков пола (рис. 130). Округлая голова сделана вполне традиционно: нависающий лоб, плоские щеки, переходящие в скошенный подбородок. Натуралистичен нос с намеренно выделенной переносицей. Глаза и рот обозначены овалами, вырезанными ножом. Руки трактованы в виде выступов, торс полукруглый, на раздвинутых ногах обозначена голень.

В связи с этой скульптурой мне рассказали такую историю. Ребенок в отсутствие родителей взобрался на чердак, открыл священный сундук, достал из него изображения домашних пенатов и другие фетиши и играл ими. Окончив забавы, мальчик ушел, оставив вещи в беспорядке (по своей детской неопытности он еще не знал, чем это грозит). Вернувшись, родители увидели, что ребенок заболел. Обычные меры лечения не помогали, мальчику становилось все хуже. К счастью, отец догадался спросить у сына, чем он занимался в тот злополучный день. Выяснив обстоятельства, предварившие болезнь, отец немедленно навел порядок на чердаке, затем, не мешкая, вырубил *аккань* и отнес *Щахэл-Торум*'у. Этот дар означал посвящение ему ребенка. Мальчик оказывался, таким образом, «подаренным» *Щахэл-Торум*'у, которого отец молил о здоровье сына. Все окончилось хорошо. Мальчик выздоровел.

Надо сказать, что «посвящение» ребенка широко практиковалось во всякого рода сложных ситуациях. По материалам М. Ковальского, в случае трудных родов «призывают на помощь своих богов; если же они не помогут, то призывают на помощь идолов других юрт и дается обет, что новорожденный будет посвящен этим идолам. Вознаграждение идолам других юрт состоит в том, что малица, считая для новорожденного, только один раз на него надевается, а после отдается этим идолам»<sup>126</sup>.

Известно и «превентивное» посвящение детей, причем, по данным В. Н. Чернецова, девочек чаще всего посвящали *Калтац-эке*, а мальчиков *Мир-сусне-хум*'у<sup>127</sup>. Этот обычай отчасти сохранился и в наши дни. Правда, «посвященность» удалось выявить только у манси, живущих на Лапорской протоке (соединяющей Сев. Сосьву с Обью) и причисляющих себя к «обским». Среди моих знакомых, людей разных возрастов, есть «посвященные» *Калтац-эке*, *Полум-Торум*'у, *Ялпус-ойке*, *Халев-ой ке*. «У каждого человека голова от дана какому-то пубы» (информатор П. С. Китаева).

Вера в могущество духа, которому посвящен ребенок, не угасла окончательно и сегодня. 23-летняя З. Н. К. рассказала, что ее сын

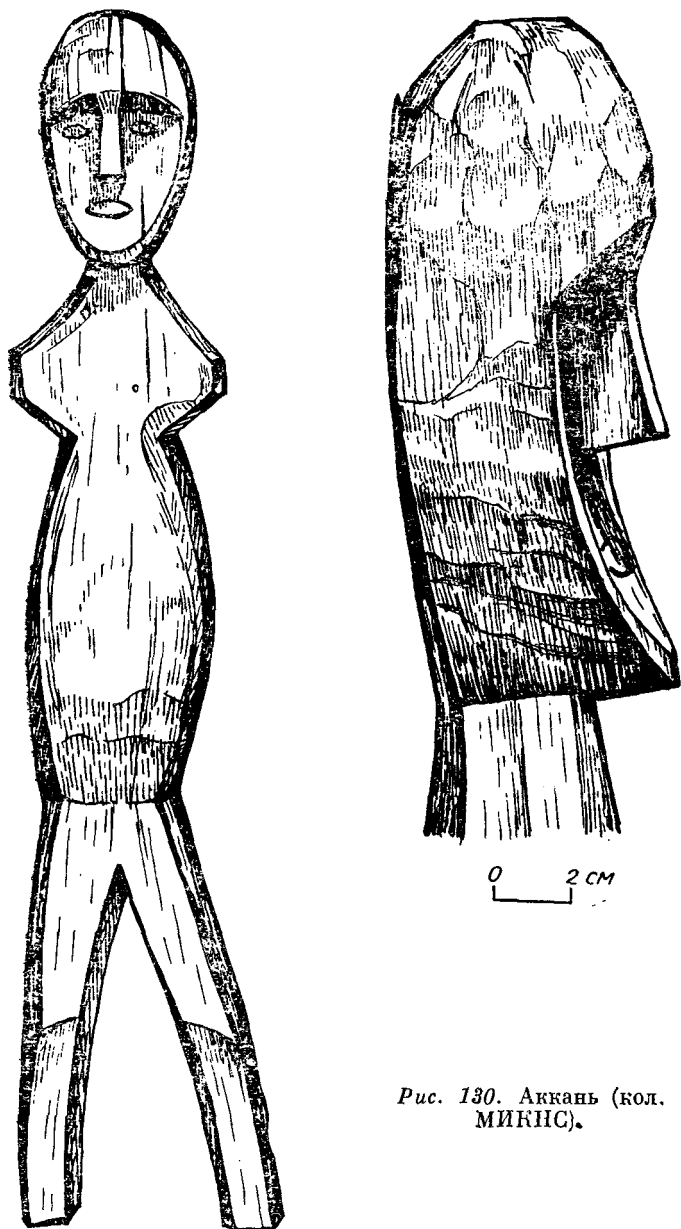


Рис. 130. Аккань (кол.  
МИНС).

посвящен Ялп-ус-ойке. Когда мать З. Н. К. умерла, она сумела «забрать» к себе душу внука. Это проявилось в тяжелой болезни мальчика. «Мой дядя Степан полез на крышу и увидел, что у пубы-мужчины нет шапки (в стороне валялась), а у пубы-женщины не было платка. А сундуки были закрыты. Дядя их одел, посадил на места

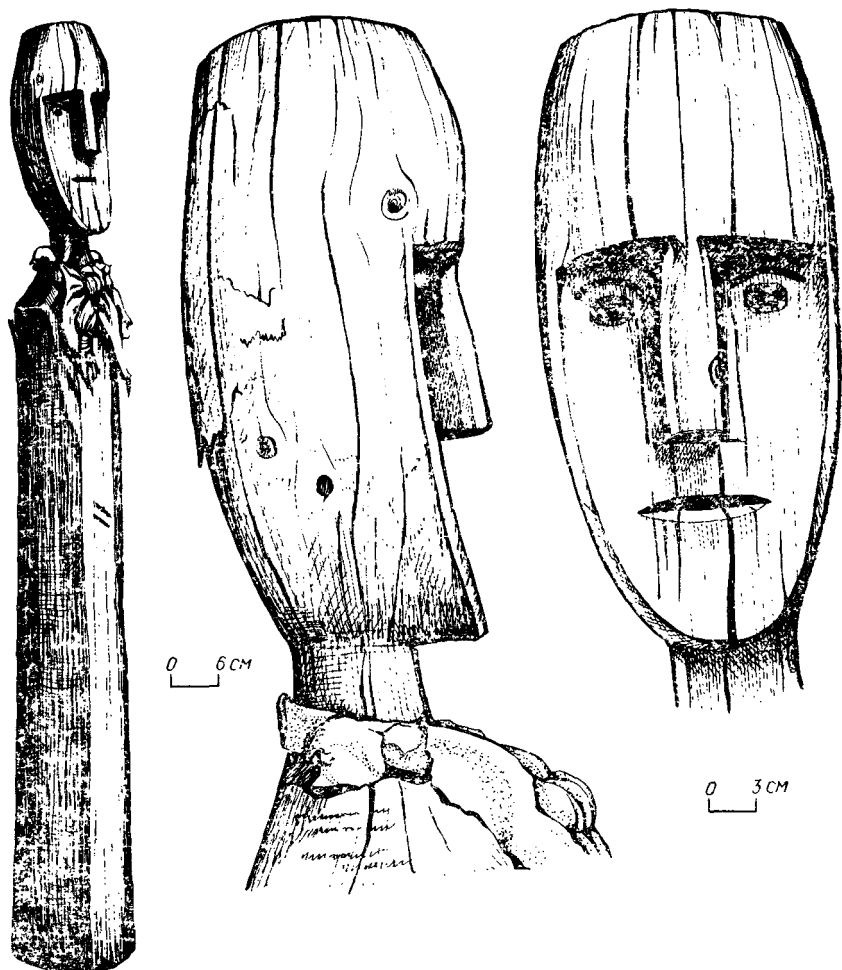


Рис. 131. Мис-не (кол. МИКНС).

и мальчик поправился. Ведь если Ялп-ус-ойка не хочет, чтобы он умер, то приведет его душу обратно.

Кроме изваяний у сумбях'а на святилище имелись и другие фигуры. В 4 м от амбара к востоку, у растущих рядом кедров, находились еще два идола. Это были мис-не, лесные женщины, которых считают доброжелательно настроенными к людям. Напомню, что мис-не «принадлежат» к фратрии Мось, поэтому их присутствие на культовом месте Руковых вполне уместно. Одна из скульптур довольно старая, ветхая. Другая (рис. 131). судя по сохранности, выполнена 20—25 лет тому назад. Несмотря на традиционность оформления личины (нависающий лоб, скошенный подбородок, почти прямой нос), выглядит она очень впечатляюще. Глаза и рот смоделированы в виде

выемок-лунок, ножом вырезаны брови. Перед нами спокойное лицо сравнительно молодой женщины. Тулово мис-не почти не обрабатывалось, оно лишь слегка стесано (уплощено) спереди. Вокруг шеи фигуры повязан арсын белого цвета. Хочется заметить, что цвет приклада определялся не только принадлежностью духа к тому или иному (верхнему, среднему, нижнему) миру, но и его отношением к людям.

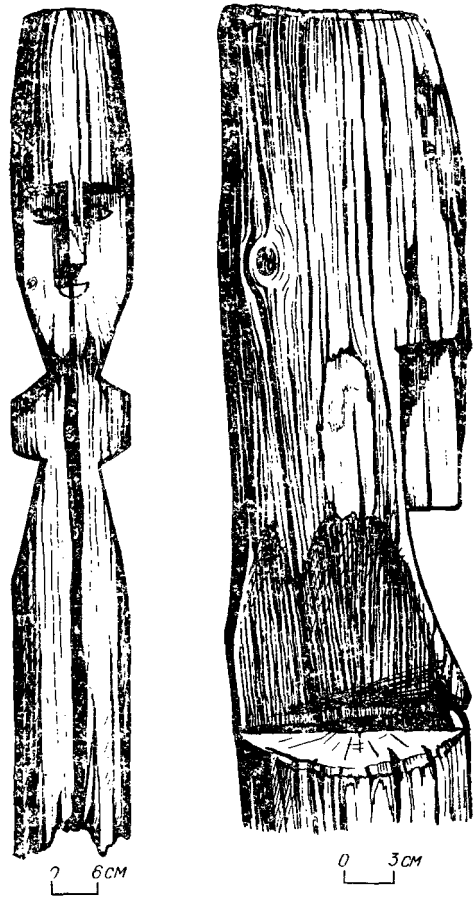
Все рассмотренные здесь изображения духов относятся к числу действующих, «живых». Последнее из этой когорты деревянное изваяние стояло примерно в 7 м к северу от ура-сумьях'а, между двумя кедрами (рис. 132). Скульптура изготовлена из куска цельного бревна. По-видимому, это было свежесрубленное, сырое дерево, впоследствии рассохшееся, так что трещина прошла через всю фигуру.

Манера, в которой выполнена личина, обычна для скульптур, сконцентрированных на этом культовом месте, за исключением головы фигуры. В отличие от большинства мужских антропоморфных изображений — остроголовых (остроголовость символизирует шлем), эта скульптура не имеет атрибута воинственности. Так обычно изображали мис-хум'ов, благожелательных к людям лесных духов, которые, как и мис-пе, «принадлежали» к фратрии Мось.

Мис-хум — не защитник святилища. Стоя у входа на культовое место, он лишь оповещает пай-отыр'ов о пришельцах.

Особая группа изображений располагалась чуть западнее амбара. Здесь, между двумя кедрами, на высоте около полуметра закреплена жердь, на которую облокотились отслужившие свой срок идолы. Они периодически заменялись, поскольку со временем исчезала их «сила». Среди них было десять пай-отыр'ов и три мис-хум'а. Пятерых других заслуживают особого рассмотрения.

Во-первых, это две фигуры, отличающиеся малыми размерами (менее 1 м). Одна из них (рис. 133, 1) интересна тем, что имеет сво-



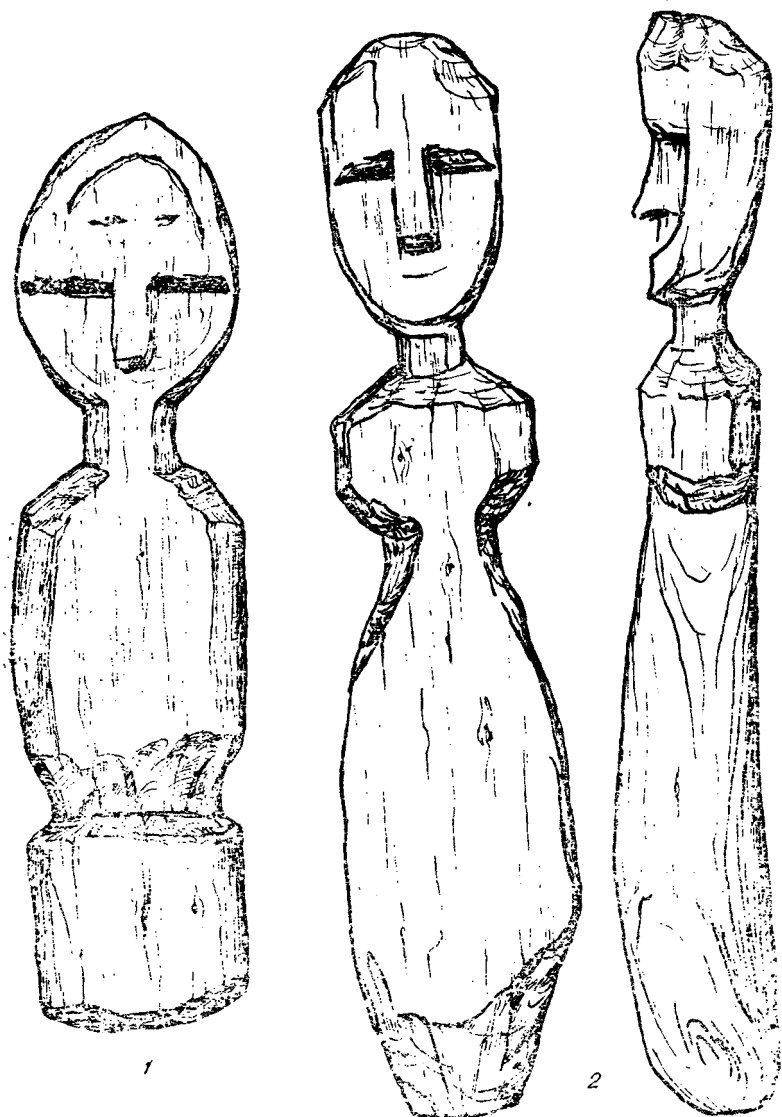


Рис. 133. Изображения погибших детей шамана.

«образный пьедестал, над которым возвышается собственно скульптура, выполненная в виде поясного изображения. Другая фигура (рис. 133, 2) вырублена в полном соответствии с канонами.

Как объяснил Д. Г. Руков, это «погибшие дети шамана». Речь идет о посвященных Шахэл-Торум'у детях, которых и эта мера не спасла от гибели \*. Когда они умерли, их аккань были переставлены

\* О том, насколько серьезно относились люди к «протекторату» духа, свидетельствует такой эпизод: пожилой манси, у которого во время Великой Оте-

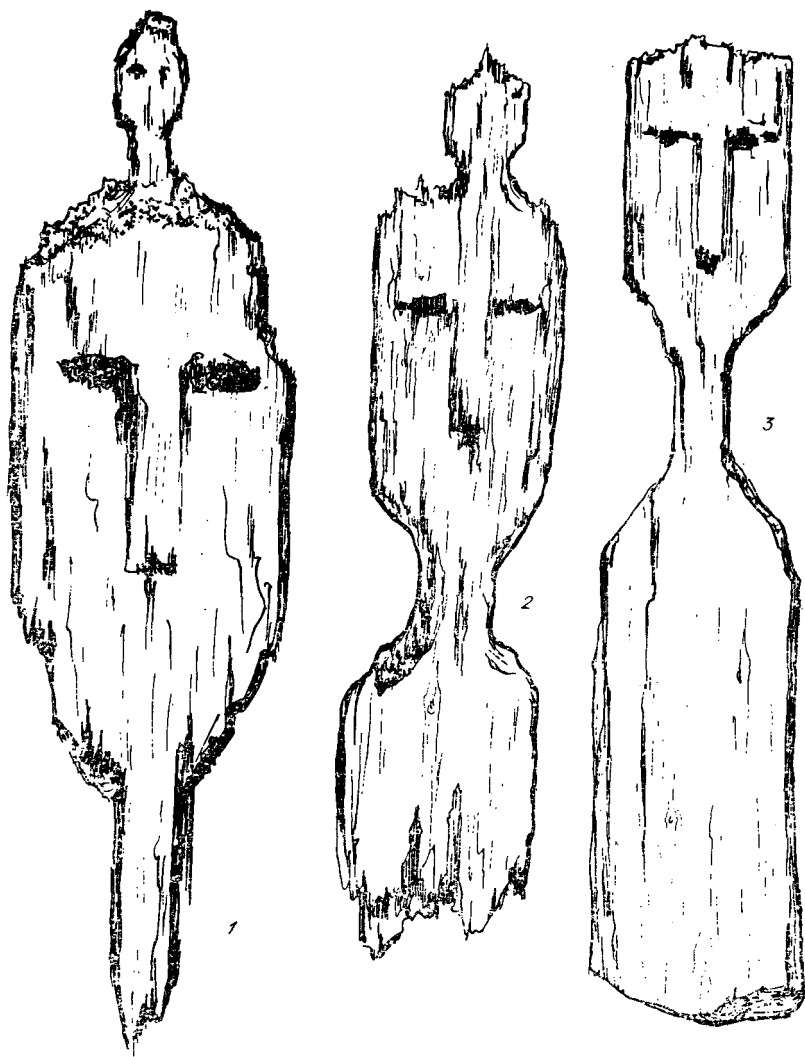


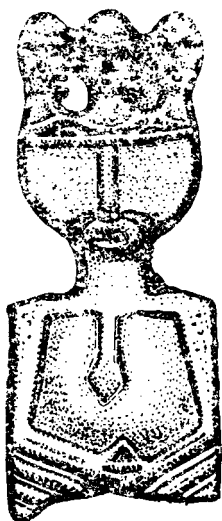
Рис. 134. Личины с культового места Шахэл-Торум'а.

от ура-сумьях'а к «списанным», по выражению нашего проводника, скульптурам.

Три однотипных идола (рис. 134)— самые старые на святилище. Их древесина истлела и во многих местах осыпалась. Такие фигуры давно уже не делают. Исчезла даже память об их назначении — никто из информаторов не мог вразумительно объяснить, что же это такое.

чественной войны были мобилизованы в армию семь сыновей, поставил на святилище столько же фигур аккань, посвятив всех своих детей Шахэл-Торум'у... (Несмотря на это шестеро из семи братьев погибли на фронте.)





Удалось установить лишь название фетишей этой группы: Хохр-я-агыт, Хохр-я-пыгыт ('Дятла речки дочери, Дятла речки сыновья').

Изображения эти интересно сопоставить с бронзовой фигуркой, найденной на одном из мансийских святилищ (рис. 135). Она выполнена методом плоского литья и стилистически близка к известной находке из Кинтустовского могильника<sup>128</sup>: у обеих личин одинаково оформлены глаза и Т-образная линия лба и носа (ср. рис. 135, 136). Особенностью нашего литого изображения являются три маленькие личины, обрамляющие его голову. Нетрудно заметить данный элемент и в оформлении рассматриваемых деревянных скульптур. Это со-

поставление еще раз свидетельствует в пользу возможности трансляции через века и тысячелетия традиций атрибутики, фиксируемой у манси.

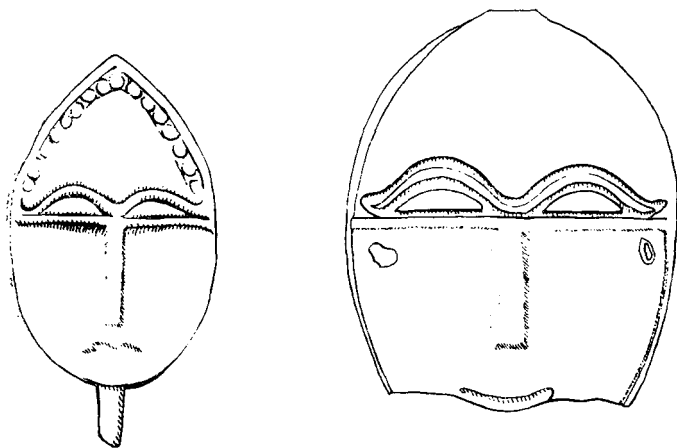
Заканчивая описание святилища Шахэл-Торум'а, упомяну и о том, как оно возникло. Разумеется, история эта, как и рассказы о появлении других культовых мест, легендарна. «На этот *шахэл* ('остров, холм') принесли кусок корня кедрового. Стали его рубить, с него кровь идет» (информатор И. И. Ендырев). «Кровь из корня» была воспринята в качестве знака, определившего сакральность этого места.

Святилище Шахэл-Торум'а посещалось, как правило, весной, в мае, «когда чебак-язь икру начинает метать в вершинах Хулюм'а». Основными посетителями Шахэл-Торум'а были принадлежавшие к фамилии Руковых. Именно они занимали промысловые места по этой речке и ее притокам. Приехав, разводили костер, варили рыбу, мясо (принесенные с собой), угощали горячей пищей и спиртным духом святилища. После этого «попросят немного рябчика или чебака. Много не просят».

Большую часть «прихожан» составляли степенные семейные мужчины. Если среди них оказывались юноши, то специально назначался старик, который следил за молодежью, не позволяя ей отходить от костра и приближаться к амбару и фетишам.

Спорадические посещения святилища были связаны с чрезвычайными обстоятельствами (вспомним о принесении в дар Шахэл-Торум'у аккань в связи с болезнью мальчика). Отдавали дань Шахэл-Торум'у и те, чей путь пролегал мимо культового места, т. е. оно, принадлежа Руковым, постепенно приобретало территориальный характер\* (несмотря на то что у анеевских манси имелось обще-

\* Та же тенденция прослеживается и в отношении другого семейного святилища. Речь идет о культовом месте Мойборовых, расположенном в верховьях Ялпын-я 'Святой реки'. Здесь главным фетишем был ястреб (Хортхан-



*Рис. 136.* Личина из Кинтусовского могильника (см.: Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. Табл. XII, рис. 10).

сельское мужское святилище Халев-ойки, предка-покровителя этого пауля).

**Юрты Новинские** (с. Новое) расположены в бойком месте, на Лапторской протоке, соединяющей Обь с Сев. Сосьвой. Не проходит и часа, чтобы с той или другой стороны не показался дымок сухогруза, катера или буксира. Но и здесь близость цивилизации не вытеснила окончательно ни традиционных верований, ни соответствующую им атрибутику. По-прежнему хранятся на чердаках некоторых домов семейные пенаты, в честь которых время от времени совершаются жертвоприношения.

Пожилая мансийка, давняя жительница села, после некоторых размышлений позволила нам побывать на «вышке» ее дома. Поскольку она жила одна, и в доме не было мужчин, сопровождать нас взялся Д. В. Яркий. Не будучи хозяином дома, он не слишком уверенно чувствовал себя на чердаке, поэтому детально рассмотреть хранившиеся там реликвии оказалось трудно. И все-таки кое-что мы смогли увидеть.

У стены, противоположной входу, на деревянном ящике находилась неизменный окованный железом сундук. В нем пребывали, в ожидании жертв и приношений, два фетиша. Один (рис. 137) был сделан из ткани, одет в несколько специально сшитых рубах, на «голове» его была четырехклинная шапка из оранжевого и желтого сукна.

ойка). Он «из монет сделан. Из дерева делали деревянную форму, на костре плавил серебряные монеты и заливали в нее» (информатор М. Н. Гоголева). По словам К. П. Хозумова, серебряный ястреб имел в качестве атрибута саблю («он на цепи, и сабля на спине приделана»). Сумьях Хортхан-ойки стоял на одной опоре. При открывании двери амбара «ястреб... начинает крутиться по солнцу. И народ в ту же сторону идет. Он потихоньку крутится, и только семь раз. Потом остановится. Тогда жертву приносят — жеребенка или теленка. В начале ноября и в июле туда ездили» (К. П. Хозумов).



Рис. 137. Али-хум.

Одежда изготовлена из материи преимущественно светлых тонов. Этот персонаж, как оказалось, именуется Али-хум 'Верховский человек' — так здесь называют Мир-сусне-хум'а.

Соседом Али-хум'а был дух-покровитель, о котором хозяйка дома сказала лишь, что он «пубы». Сделанный из дерева пубы был завернут в массу платков и одежек (рис. 138).

В сундуке находился также семипольный ялпын-улама, выполненный из ткани красного и зеленого цвета (рис. 139). К каждой из фигур всадников пришита серебряная монета, а к местам соединений ломт'ов и по углам — кисточки из красного шерстяного витого шнура. Покрывало окаймлено мехом ондатры.

Кроме этого, в сундуке находилась масса прикладов. Среди них преобладали отрезы ткани, были также шкурки соболя и красной лисы.

Справа от входа на чердак, на горизонтально укрепленной жерди, висела шкура жеребенка, недавно принесенного в жертву духам (рис. 140). На полу лежали рога коровы. Ее в свое время забили на мясо, однако при этом не были забыты и духи-покровители, которым тоже оставили угощенье. Рога остались лежать здесь «на память».

Непосредственно в доме П. С. Китаевой, в левом углу у противоположной от входа стены, один над другим устроены «угловатики» — треугольные полки. На нижней находился *совт-анке* 'берестяной кошель матери'. В действительности это был обычный туесок из бересты, предназначенный персонажу, о котором до сих пор мне не приходилось слышать. Речь идет о Мань-кол-эке 'Маленького дома женщине'\*.

\* Эка — местный аналог слову *эка*.



Рис. 138. Пуы.  
а — общий вид; б — голова пуы.

Это «маленькая женщина, младшая сестра Земли-матери» (Торум-щань, она же Калтащ-эква). О. Н. Шесталова, присутствовавшая при этой беседе, добавила, имея в виду Манькол-эку: «Это же бог для женщины, роженицам помогает, ребятишкам помогает на свет родиться». В туесок Мань-кол-эке (ее изображение отсутствует) кладут арсын'ы с завязанными в них монетами.

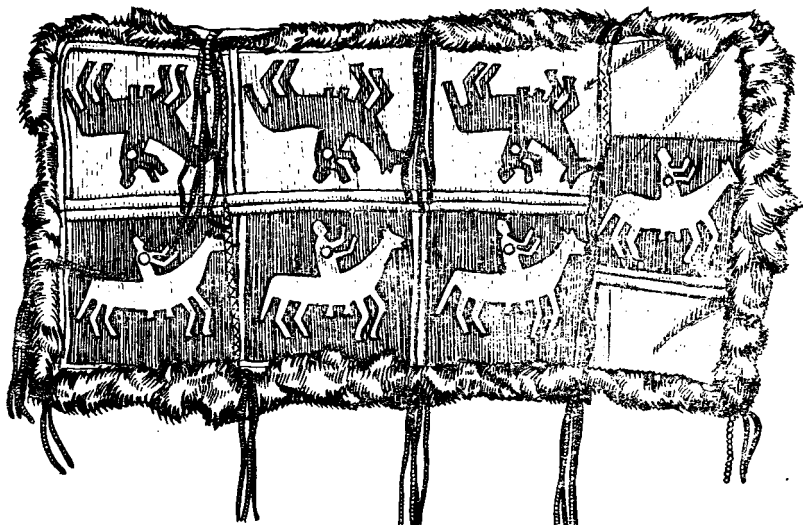
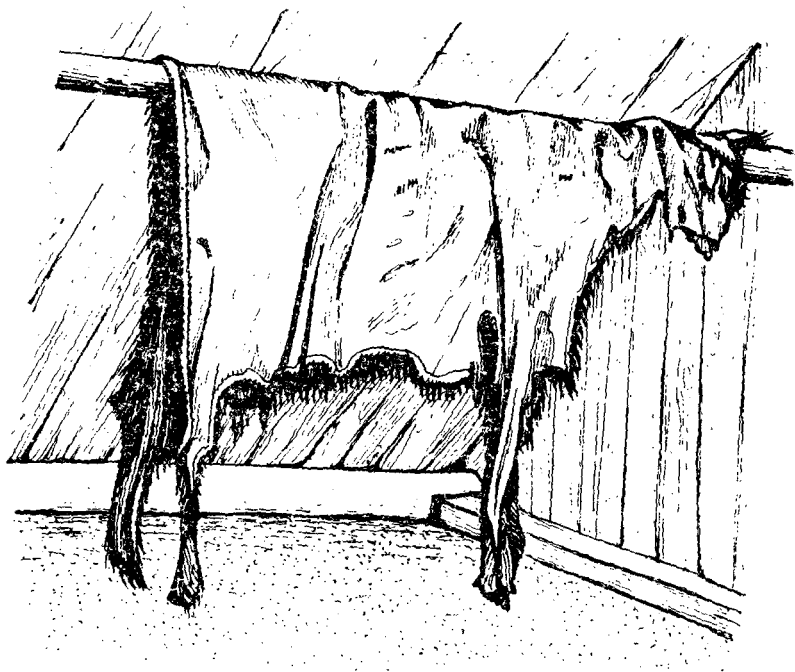
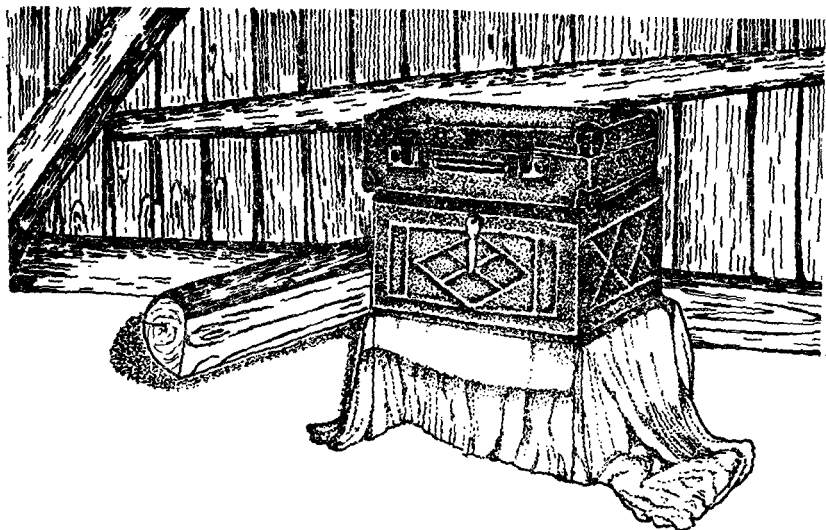


Рис. 139. Ялпын-улама с чердака дома П. С. Китаевой.



*Рис. 140. Шкура жертвенного жеребенка.*



*Рис. 141. Вместилища культовых вещей Д. В. Яркина.*



Рис. 142. Шкурки куриц, хранящиеся на чердаке дома Д. В. Яркина.

На верхнем «угловатике» стоят три стеклянные банки. В них лежат платки и арсып'ы, предназначенные Калтац-эвке и домашним духам-покровителям \*. Одна банка принадлежит П. С. Китасвой, а две другие — ее тетке. Каждая укладывает арсып'ы в свою банку. В 70-е гг., когда семья перешла из старого дома в новый, прежде всего перенесли эти банки.

У самого Д. В. Яркина, человека непростой судьбы, собственных фетишей не оказалось. Но на чердаке дома, в котором он жил, на ящике, покрытом светлой тканью, стояли сундук и чемодан (рис. 141). В обоихместилищах (каждое из них информатор назвал *пути-топан* 'ящик духов') ныне лежат только приклады-арсып'ы. Однако так было не всегда.

В сундуке (информатор сказал, что «это от отца сундук») раньше находилось изо-

бражение Шахэл-Торум'а. В другом сундуке, замененном теперь чемоданом, помещалась Калтац-эка. («Это матери ящик».) Изображение Калтац-эки сделали после ее замужества. («Старики делают, старухи платья зашивают».)

Хотя фетишей на чердаке уже нет, им по-прежнему приносят подарки-приклады, которыми заполняются сундук и чемодан. В их честь совершаются жертвоприношения. Справа от входа висят шкурки куриц с перьями (рис. 142). Это следы йир'а. Йир совершали и зимой, и летом. При этом зимой забивали жеребенка, а летом — курицу.

Кроме хранившихся в каждом доме пенатов, Яркины имели и фамильного духа-покровителя. Его святилище размещалось на левом

\* Поскольку в семье не было мужчины, арсып'ы, предназначенные домашним духам-покровителям, накапливались в банках до тех пор, пока кто-нибудь из родственников не относил их на чердак.

берегу Оби, в 7 км выше с. Верхние Нарыкары. (Яркины — исконные жители этого села, в Новинские юрты паш информатор переселился относительно недавно.) Духом-покровителем фамилии Яркиных являлся Товлын-ойка 'Крылатый старик'\*. Другим объектом поклонения на этом культовом месте был Али-хум.

К святилищу ведет через березняк и ельник хорошо заметная с берега тропа длиной около полукилометра. В отличие от большинства виденных мною святилищ ура-сумьях здесь находится очень далеко от расположенного слева у тропы кострища. По сторонам кострища стоят две опоры, на которые укладывается жердь для подвешивания котла. Примерно в 10 м от кострища растут два больших кедра. К ним привязаны веревки, на которых вела жертвенных животных (здесь забивали в основном жеребят). Поодаль, у высокого старого кедра, лежат две доски — это стол Али-хум'а (Али-хум-пасын). Между ним и местом забоя стоит высокая ель с висящими на стволе и ветвях арсын'ами.

Напротив кострища, по другую сторону тропы, лежат параллельно друг другу три бревна — это «лавки» и «стол», за которыми трапезничали посетители святого места.

Побывали мы и у сумьях'а. Рубленный из бревен, он стоял на четырех пнях. Отодвинув приставную дверь, мы обнаружили, что фетишей здесь нет — в амбаре лежали только арсын'ы. Норма, расположенная напротив входной двери на высоте около полуметра, на которой «они сидели», была пуста. Дело в том, что осенью собирались строить новый ура-сумьях в другом месте, и предусмотрительный хранитель святилища (им оказался дядя Д. В. Яркина) заранее эвакуировал духов из прежнего амбара. Пришлось удовлетвориться рассказом нашего проводника о том, что «Товлын-ойка сделан был как птица, а одет как человек». Изображение Али-хум'а было выполнено из кусков ткани и одежды.

Хотя фетишей на месте не оказалось, Диомид Васильевич, обращаясь к открытой двери ура-сумьях'а, просил духов не обижаться на нас за посещение и осмотр их обиталища. Али-хум'у на его стол, как и в амбар, были поставлены водка и хлеб. Рассказывая о том, как обычно приносилась жертва, наш проводник сообщил, что «лошадь забивали пополам — Али-хум'у и Товлын-ойке. Еще мать (Али-хум'а. — И. Г.) приглашают — Калтащ-экву».

Основными посетителями святилища являлись мужчины из фамилии Яркиных (женщинам бывать здесь не полагалось). Акцентируя фамильную принадлежность культового места, Д. В. Яркин подчеркнул, что, хотя «там (в Нарыкарах) есть еще Евлаховы, Китаевы и другие манси, это место к ним уже не относится. Они могут прийти, когда пригласят».

---

\* По данным В. Н. Чернецова, «у рода *toulen oika sir* (род крылатого старика) тотемом... является орел» (Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер. — 1947. — Т. 1. — С. 120).

Работая в Новинских юртах, мы часто бывали в доме Николая Шесталова и его матери Ольги Наумовны. Познакомившись поближе, мы получили возможность увидеть реликвии этой семьи.

Часть большей комнаты, примыкающая к задней стене (по левую сторону от входа), была забрана досками, так что образовалась узкая каморка. В перегородке \* был сделан дверной проем, завешанный плотной цветастой тканью. Оказавшись в святая святых, мы увидели на столе непременный кованый сундук. В нем кроме прикладов-арсын'ов оказалось антропоморфное изображение, одетое во множество халатов (рис. 143).

Верхний из них, бордовый, был подпоясан цветными шнурами с привязанными к ним кольцами. На голове надеты одна на другую две шапки с длинными ушами, к завязкам которых были также пришиты кольца. Шапки выполнены из меха красной лисы. Это Сат-ахт-йир-хон-аки ('Семи озерных проток кровавой жертвы царь-старик' — семейный покровитель Шесталовых).

В сундуке же оказался семипольный ялпын-улама с конной фигурой Али-хум'а (Мир-сусне-хум'а). Это покрывало имело свою особенность, к нему с одной стороны была пришита лисья голова, с другой — хвост. Аналогичное хантыйское покрывало (но с пришитыми к углам лапами) описано С. В. Ивановым<sup>129</sup>. Здесь же был «конь» Али-хум'а — старого производства детская игрушка из папье-маше на подставке с колесиками. Кроме этого, в сундуке лежали принадлежавшие духам серебряная ложка и деньги. Снаружи на стене дома, напротив каморки, висел белый арсын.

В течение всего времени, пока мы с хозяином открывали сундук и рассматривали его содержимое, Ольга Наумовна молилась, стоя у входа, но не заходя в каморку. Она обращалась к духам с просьбой не наказывать ее сына и меня за то, что мы потревожили их покой. При этом она сдвинула головной платок вперед, создав таким образом своеобразные шторы, чтобы непароком краем глаза не увидеть запретные для нее фетиши. После того как сундук был закрыт, хозяйка зажгла у входа в каморку чагу и поставила рюмку с водкой. Весь этот комплекс мер обеспечивал, по мнению хозяйки дома, благополучный исход события.

\* Устройство перегородок, отделявших места хранения фетишей, зафиксировано и в дневниках В. Н. Чернецова (Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 198—199).

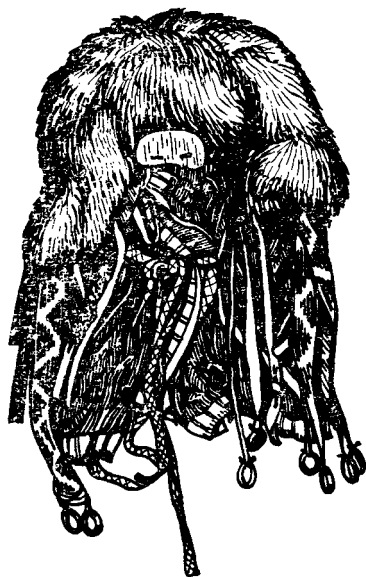






Рис. 144. Сакр-ойка (справа) и Али-хум.

Последнее семейное культовое место, которое мы посетили, работая в Новинских юртах, было расположено в лесу, на левом берегу Лапорской протоки, примерно в 30 км от селения. Узкая тропа длиной около 300 м привела нас к небольшому кедровому бору. На поляне (вырубке) на четырех опорах стоял ура-сумьях. Обитателями амбара были Али-хум и Сакр-ойка ('Цыгарский старик'). Дед хозяина культового места когда-то жил в ныне не существующих Цыгарских юртах, а переезжая оттуда, забрал с собой фетиши.

К сожалению, рассмотреть фигуры в деталях не удалось. Нам показали их лишь в полной экипировке (рис. 144). Непомерно длинная «голова» Али-хум'а (основу его тулова составлял пучок стрел) была обмотана белым полотнищем, увенчанная островерхой шапкой, сшитой из клиньев желтого и синего сукна. Верхней одеждой ему служил темно-синий халат.

Сакр-ойка, фигура которого закутана в белую ткань, был одет в красный халат. Изображение выглядит безголовым. Удалось рассмотреть, что основу его составляет деревянная фигурка птицы (?).

В 2 м левее ура-сумьях'а (если стать лицом к двери) растет большой кедр. Ствол обвязан веревками и ремнями, на которых вели сюда жертвенных жеребят и баранов. Кроме того, по словам информаторов, приносили в жертву и петухов, а в случае их отсутствия — кур.

Напротив амбара находится кострище. Рядом с ним — кедр с привязанными к нему арсын'ами светлых тонов. У кострища четырехугольником сложены бревна, поперек которых положены две доски. Они заменяют обвалившийся стол.

По пути к святилищу один из моих проводников срезал кусок бересты для костра — на культовом месте этого делать пельзя. Придя на святилище и разведя костер \*, открыли сумьях, достали находившуюся там посуду. В три чашки разложили съестное. Одну из них поставили в амбар, вторую — к костру, третью — «на стол». Так же распорядились водкой. Из угла амбара проводник достал чагу, зажег ее, положил на жестяное блюдо. Взяв блюдо в руку, он трижды обвел им внутри амбара по солнцу. Затем наши проводники стали лицом к ура-сумьях'у, и один из них произнес: «Сакройка, нас не обвиняй, мы приехали с русским гостем, ничего плохого не делали, вспомняем вас, костер развели, ничего плохого не делаем». После этого трижды поклонились фетишам в ура-сумьях'е, а затем трижды — огню.

В разговоре выяснилось, что сюда приходят обычно два раза в год: зимой и летом, в июне. Говоря об обоих объектах почитания, представленных на святилище, информаторы больше внимания уделяли все-таки Али-хум'у. Вспомнив о его «главном месте» на Оби, ниже Ханты-Мансийска, напротив с. Троица (бывшие Троицкие юрты), сказали, что «там на высоком берегу две лиственницы скрученные. Во время войны он саблю потерял, залез на лиственницу спастись и две вершины скрутил».

Побывать на всех местах почитания духов оказалось, разумеется, невозможным. В разговорах с информаторами выяснилось, однако, что среди семейных покровителей здесь фигурируют также Мис-хум, Нярас-нэ-эка («Сырого болота женщина», или «Лягушка-женщина»<sup>130</sup>), Лупт-ойка («Лист-мужчина» или «Пестрый как лист мужчина»). Ас-гальях-отыр («Верховий Оби богатырь»), Тахт-котыль-эка («Середины Сосьвы женщина»)\*\*.

Культовая атрибутика «обских» манси оказалась в общем близкой к оформлению фетишей и святилищ на Сосьве и Ляпине. Локальные различия выражаются в преимущественном изготовлении основы изображений из твердых материалов (дерево, стрелы). Состав объектов поклонения достаточно разнообразен, он включает некоторых персонажей, (уже?) нехарактерных для других регионов. Особое внимание, как и везде, уделено Мир-сусне-хум'у (Алихум'у), чаще всего представляемому на святилищах. Несомненный интерес вызывает фигура Мань-кол-эки, возможно сопоставимая с образом Маленькой Прародительницы у хантов<sup>131</sup>.

---

\* В качестве топлива можно использовать только валежник.

\*\* Напомним, что на Сосьве особым почитанием пользуется Тахт-котыль-ойка («Среднесосьвинский старик, Хозяин середины Сосьвы»). От него, как считается, зависит судьба очередной жертвы Куль-отыр'а, которую тот на своей лодке отправляет в нижний мир. Тахт-котыль-ойка может воспрепятствовать этой акции Куль-отыр'а, если сочтет ее преждевременной. Однако Тахт-котыль-эка как самостоятельный объект поклонения там не выделяется. Здесь же она не только почитается, но считается «злой богиней» (в противоположность «мужу?»).

Завершая главу, хотелось бы высказать некоторые соображения в связи с рассмотренными реалиями семейных (фамильных) святилищ манси. Прежде всего, поражает глубокая архаика некоторых элементов культовой атрибутики. Действительно чрезвычайно близки по стилю деревянная личина Хохр-я-агыт, Хохр-я-пыгыт с культового места Шахэл-Торум и бронзовая личина, которая старше их не менее чем на 700—800 лет. Одинакова трактовка груди деревянной скульптуры матери на том же святилище и бронзовой фигурки из Чердынского музея. Фигура аккань сопоставима с целым рядом изображений не менее чем тысячелетней давности. То же можно сказать и об остроголовых скульптурах. Создается впечатление, что деревянная пластика вобрала в себя все изначально реализованные в металле элементы символики, которые оказалось возможным воплотить в дереве.

Совпадают и внешние формы почитания фетишей, что выражается в их окончательном оформлении. Выше уже говорилось о том, что найденные и переиспользованные древние зооморфные плосколитые изображения также обматываются прикладами, как это делалось две тысячи лет тому назад. Деревянные фигурки иттерма снабжаются монетой по аналогии с кругом на груди у бронзовых фигурок в древности.

Преимущественное использование дерева вместо металла отнюдь не свидетельствует об окончательном отказе от него. Еще недавно изготавливались металлические иттерма; в ряде случаев металл (монета) применяется для обозначения головы этих фигурок, хотя туловище их делается из дерева. Металлические украшения-розетки также относятся к реминисценциям литейного производства древности.

Для мансийских святилищ характерно постепенное, в течение жизни многих поколений, накопление атрибутики. Замене подвергаются лишь выслужившие срок, «потерявшие силу» деревянные изображения. Видимо, это обстоятельство привело одного из авторов прошлого к мысли о том, что атрибуты фетишей важнее их самих.

Обращает на себя внимание известная канонизация в сфере «производства» наиболее употребительных атрибутов и самих фетишей. Речь идет, в частности, о ялпын-улама. Разумеется, творческая манера мастерицы проявляется в каждом из жертвенных покрывал, однако целый ряд приемов их оформления достаточно стабилен (вырезание фигуры из двух слоев ткани разных расцветок; оформление углов шнурами, лентами, колокольчиками и бубенчиками; обрамление краев мехом). Определенное единообразие соблюдалось также при изготовлении накидок ялпын, завершавших внешний облик духов (Мис-не, Мир-сусне-хум'а, Ялп-ус-ойки и др.). Один и тот же прием использовался при выполнении фетишей из ткани и одежды. Определяемое временем разнообразие в форме головных

уборов имело в основе одну и ту же посылку: представить кумира в неизменной роли — существа, стоящего над людьми (будь это богатырь, князь или «пачальник»).

Хочется подчеркнуть, что алгоритмизированной являлась не только технология изготовления культовых изображений. Сам ход рассуждений, приводивший к мысли о необходимости создания того или иного фетиша, подчинялся определенному стереотипу-алгоритму.

Это, разумеется, не исключало некоторой свободы в выборе конкретной формы воплощения духов. Так, например, особняком стоит изображение Шахэл-Торум'а. Впрочем, и здесь свобода определяется рамками традиции (в данном случае традицией почитания оружия: Шахэл-Торум имеет саблевидную форму).

Согласно обычаям манси, как мы успели убедиться, подарки-приклады духам разных сфер обитания могут находиться в одном и том жеместилище. Однако более важным представляется то обстоятельство, что пребывание в одном же месте и духа-покровителя, и иттерма, и атрибутов медвежьего праздника считалось вполне естественным. Понятно, что для этого имелось определенное логическое основание.

Последнее, что хотелось бы отметить, — обычай принесения подарков-прикладов духам, изображения которых отсутствовали. Это свидетельствует о возможности абстрагирования от конкретного образа \*, присущей носителям мансийских традиционных верований, быть может, в не меньшей степени, чем приверженцам великих религий.



### Глава III

## ФЕНОМЕНЫ

Ужас перед неведомым, и прежде всего перед смертью, разбудив фантазию, побудил ее создать иллюзорные миры: мир богов, демонов, духов, дуп — и вызывать их в жизнь... без всякого «якобы»: они должны быть — значит, они есть...

Я. Голосовкер. Логика мифа

Множество изображений богов и духов населяет святилища манси. Разнообразие представленных на культовых местах персонажей (и ипостасей, в которых они выступают), разновременность их

\* Если данное заключение верно, то и замену изображений духов, признание их недееспособными, потерявшими силу, можно рассматривать с этой же точки зрения.

появления и закрепления в пантеоне, амплитуды значений в систем верований и, наконец, различия культурно-исторического характера, связанные с возникновением тех или иных образов, серьезно осложняют осмысление разнообразной культовой атрибутики. Между тем именно атрибутивно-обрядовые комплексы семейных святилищ отражают тот пласт традиционного мировоззрения, который присущ каждому из его посетителей. Это обстоятельство и обуславливает попытку понять: что же стоит за почитанием рукотворных богов и духов.

Отчетливо сознавая, что любая классификация представленных в святилищах фетишей неизбежно окажется достаточно условной, попробуем все же расчленить их на две большие группы. К одной отнесем изображения персонажей общемансийского или даже общегорского характера. Другая, которую мы прежде всего и рассмотрим, включает все остальные объекты почитания и, в свою очередь, распадается на пять подгрупп.

Первая состоит из фетишей, которые объединяются признаком необычности, ибо именно это обстоятельство и послужило причиной их функционирования в качестве предметов культа. В их число входят: камень, почитавшийся наряду с Ахвтас-ойкой (Верхнее Нильдино, дом В. Остерова, см. рис. 99); найденная и переиспользованная бронзовая фигурка ястреба, составившая основу домашнего пубы (Анеево, дом И. Р. Челданова, см. рис. 113); летучая мышь (*тортоволн*), обнаруженная в «голове» семейного духа-покровителя (Верхнее Нильдино, брошенный дом, рис. 89). Благодаря своей уникальности каждый из этих предметов «представлялся как бы вместилищем инородной силы, которая выделяет его из окружающей среды и сообщает ему смысл и ценность»<sup>1</sup>.

Необычность (по отношению к повседневной практике) является не единственным критерием, определившим сакрализацию тех или иных артефактов или природных явлений. (К тому же вряд ли может показаться необычной сама по себе, например, летучая мышь, хорошо известная жителям тайги.) Другим, не менее важным, моментом является «писпосланность» этих вещей. Никто не ловил летучую мышь специально — она сама залетела в «избранный» ею дом. Точно так же никто не разыскивал камни причудливой формы или древние поделки из металла — они сами «являлись» тому, кого «хотели отметить». Поэтому, хотя древние изделия из бронзы возводились уграми, как правило, в ранг фетишей\*, ханты, по сообщению Б. Городкова, не решались выкапывать их из земли, даже в тех случаях, когда с определенностью знали, что это можно было бы сделать<sup>2</sup>.

---

\* Типичный пример такого рода приведен В. Н. Чернецовым, сообщившим о том, как старик поехал однажды на рыбалку «и в одну сетку попала фигурка человека на лошади из бронзы. Он решил, что это — Вит-хон-пыг (Водяного царя сын. — И. Г.), взял ее и сделал домашним идолом» (см.: *Источники по этнографии Западной Сибири*. — Томск, 1987. — С. 242). Вообще же манси полагали, что «эти фигурки падают на землю из туч в виде молнии. Падая, они уходят в землю, но потом поднимаются на поверхность» (*Источники по этнографии Западной Сибири*. — С. 38).

Идея ниспосланности переплеталась с представлением об избранничестве, благодаря которому камни «идут навстречу отдельным счастливым лицам», а владелец такого камня считался «счастливым и удачливым человеком во всех видах промысловых занятий»<sup>3</sup>.

Итак, необычность, ниспосланность, избранничество. Однако это еще не все. Традиционная этика предписывала предельную корректность в определении принадлежности находки. Даже невольная узурпация не принадлежащего человеку «счастья», по представлениям манси, неминуемо оборачивалось гибельными последствиями.

Мотив неизбежности возмездия за присвоение чужой святыни (пусть даже по незнанию, непониманию ее значения и назначения) прослеживается в фольклоре манси. В. П. Чернецов опубликовал предание, озаглавленное им «Серебряное блюдо из селения Верхне-Нильдинского». В нем повествуется о том, как рыбаки вытянули в неводе вместе с рыбой серебряное блюдо. Один из них решил взять находку себе: «Аршинным куском материи с угла на угол тарелку завязал, домою отнес, в переднем углу к шести привязал. После внесения на третий день сам заболел. Три дня жил, потом на третий день, как заболел — умер». Та же участь постигла и шестерых других, по очереди помещавших блюдо в свои домашние святилища. Лишь после вмешательства самого сильного шамана (им оказалась девушка) блюдо было отправлено на культовое место селения (Верхнее Нильдино), благодаря чему и прекратились несчастья<sup>4</sup>.

Причина бед, творившихся с людьми, становится понятной из объяснения шаманки: «Эта серебряная тарелка очень дорогая. Очень много духов на ней есть»<sup>5</sup>. (На блюде, по мнению девушки, были изображены Тапал-ойка, его сын, Мир-сусне-хум с сыном, Шахэл-Торум и Водяной царь-старик). Один человек не может иметь в качестве покровителей такое множество духов, этим правом обладает лишь сообщество людей. Противоречия между находкой с ее мощной семантической нагрузкой и человеком, совершившим неверный поступок, снимаются разрывом отношений между ними, связанным со смертью.

Возвращаясь к нашим реалиям, обратим внимание на камни (среди которых и артефакты, и естественные объекты, как их называют археологи) в сумьях'е на святилище Шахэл-Торум'а. Каждый из обнаруживших тот или иной камень мог бы, в принципе, поместить его среди своих семейных пенатов. Однако обстоятельства, сопутствовавшие находкам, побудили нашедших отнести их на святилище, объединяющее всех представителей фамилии Руковых.

Реликвии, о которых идет речь (и им подобные), являлись человеку как бы «сверх положенного». В сущности, это было знаком особого благоволения по отношению к индивиду (группе) со стороны «опознаваемых» в находках (или даже безымянных) духов. В описанном В. Н. Чернецовым случае старик, разумеется, не мог не иметь к исходу жизни свое домашнее святилище с теми или иными фетишами. Бронзовая же фигурка, в которой он увидел Вит-хон-пыг'а, была расценена как особая милость Водяного царя, пославшего ему изображение своего сына. В дальнейшем подобные находки, уже

имея статус пубы, передавались по наследству — от отца к' (старшему) сыну.

Объекты почитания рассмотренного типа служили «державшим» их людям в качестве духов-покровителей \*, хотя и не являлись их мифическими предками. Иное дело фетиши второй подгруппы, которая объединяет такие фигуры, как Хортхан-ойка (фамильное святилище Мойборовых), Товлын-ойка (культовое место фамилии Ярких). К ним же примыкает Сакр-ойка, в прошлом предок-покровитель генеалогической группы выходцев из бывших Цыгарских юрт. Здесь налицо ярко выраженное тотемическое начало, хотя вряд ли когда-нибудь станет известной социальная сущность «изначальных» тотемных объединений. В позднее же время группы, почитавшие своих «фамильных» предков-покровителей, представляли собой уже неразстворимые реликты прежних родовых структур. Именно таковы «все Яркихы», «все Мойборовы», «все Меровы» и т. д. В социальном плане они представляли собой нечто иное, как патронимии, пусть на последнем, распадном, по М. О. Косвену <sup>6</sup>, этапе, когда членов такой организации объединяет как минимум идеологическая общность.

С точки зрения каждого члена подобной группы, «фамильный» дух-покровитель, воплощенный в дереве, металле или другом материале, существовал «всегда», переходя от поколения к поколению. Умиряли или становились немощными старики-хранители, их сменяли более дееспособные преемники, а пубы оставался прежним. Возрастало лишь количество принесенных подарков, пополнялась атрибутика. Таким образом, обладание духом-покровителем имело наследственный характер: субъектом наследования являлось очередное поколение мужчин. Разумеется, в реальной жизни дискретность (от поколения к поколению) выступает в неявном виде, поскольку затушевана сопряженной с ней непрерывностью (уход из жизни старшего поколения происходит постепенно).

Правда, В. Н. Чернецовым описана ситуация своеобразного приобретения фамильного пубы манси Бахтиаровыми. Вот рассказ об этом: «Раньше у нас был пухых в образе лося. Он был ростом почти с человека, из камня. Лет 50 назад во время лесного пожара сгорело священное место, а лось треснул и развалился. С тех пор его оставили. Хороший пухых был; чего не попросишь — все давал. Он не паш был. До прихода Бахтиаровых, сказывали, он был в другом месте. Держали его Сотины. Потом Сотины все умерли, лося взяли мы»<sup>7</sup> (выделено мной. — И. Г.).

Поклонение чужому прежде пубы, в принципе, не выходило за рамки традиции. Это явление могло быть связано с отношениями родства и свойства. Примеры такого рода имеются и в дневниках В. Н. Чернецова: «Федот Монин женился на Коколевой из Анья-пуль. После этого начал почитать тотем Коколевых — чайку... В равной

\* Эту функцию, очевидно, выполняли и фигурки, составившие «клад» найденных и переиспользованных бронзовых поделок в брошенном доме (Хурм-пауль).

степени почитали чайку и все его сыновья, уже ради матери... Все они не убивают чаек и периодически ездят в Анья-пуль приносить жертву. Со своей стороны КокOLEвы стали табуировать орла — тотема Мониных и ездят в Петкас приносить жертву... Евлампий Монин женился на Мелентьевой из Сортынг-я. Тотем Мелентьевых щука, но теперь они начали почитать и орла — тотем Мониных»<sup>8</sup>.

Однако люди, почитавшие пубы родственной фамилии, отнюдь не становились его собственниками. Он и в дальнейшем оставался фамильным (патронимическим) достоянием прежних владельцев. Когда же «кончается какой-либо род (имеется в виду фамилия. — И. Г.), пубы кладутся в каком-либо укромном месте и никто уже более к ним не приходит»<sup>9</sup>. Поэтому узурпация Бахтиаровыми фамильного пубы Сотиных означала нарушение традиции и являлась, вероятно, исключением из правил. Именно этим, с точки зрения манси, и могла быть объяснена гибель «незаконно» присвоенного пубы.

Третья подгруппа объединяет духов, связанных с промысловой деятельностью. Из наших реалий к этой категории следует отнести Ахвгас-ойку (Верхнее Нильдино, дом Остерова, см. рис. 97), являющегося своеобразной ипостасью Нёр-ойки, покровителя оленеводства и защитника оленьих стад. Близок к нему почитавшийся отцом И. Р. Челданова (с. Анеево) Нильтап-овыл-ойка — (Вершины яра (горы) человек). Между этими фетишами существует и подспудная, неявная связь, обусловленная почитанием горы, возвышенности — алломорфа мирового дерева. Изображение «прирученного» волка (с. Анеево, см. рис. 115), ставшего «покровителем» оленей Р. Челданова, также можно без всякой натяжки включить в число фетишей данной подгруппы.

Здесь же находят свое место Мис-не (Хурум-пауль, см. рис. 52) и Мис-хум (Новинские юрты) — доброжелательные к человеку лесные духи антропоморфного облика. В их силах было обеспечить охотничью удачу. Однако «покровительствовать» они могли лишь представителями фратерии Мось, к которой «принадлежали» и сами.

Четвертую подгруппу составляют духи-хозяева территории. В нашем случае это Тахт-котыль-эка (эква) и малопопятная фигура Сат-ахт-йпр-хон-аки (Новинские юрты). Обращение именно к этим персонажам определялось, очевидно, проживанием людей прежде в «подвластных» этим духам местностях.

К пятой подгруппе относятся безымянные, «просто пубы», примером чему может служить домашний дух-покровитель П. С. Китаевой (Новинские юрты, см. рис. 138).

Изображения духов трех последних категорий либо передавались по наследству, либо изготавливались вновь, если к тому имелись соответствующие побудительные мотивы. Это могли быть обстоятельства, связанные с созданием новой семьи (и отселением сына от отца), а также знаки «свынше». К. Ф. Карьялайнен описывает случай, когда один из духов избрал «местом своего жительства красивый остров на Демьянке. Один остяк узнал каким-то образом о его пребывании здесь, выстроил ему сарай, поставил идола, как его изоб-



ражение, и стал приносить жертвы»<sup>10</sup>. Мой информатор П. С. Таратов рассказал о другом не менее легендарном варианте появления фетиша: «Однажды мужик видит — лосиный след идет из леса. Вокруг дома лось обошел, и тут след кончился. Шаман сказал: „Посмотри на чердаке“. Мужик на чердак полез, видит — в мужской одежде лежит. И сказал: „Мне эта речка нравится, Яны-я. Мне здесь урасумьях ставьте“».

Итак, «генетические корни» духов-покровителей могли быть различными. Это, однако, принципиально не отражалось на «функциональном» пубы в динамике бытия. Для людей происхождение пубы имело второстепенное значение, ибо они в любом случае, будучи облечены статусом покровителей, выполняли, по существу, одни и те же задачи. На позднем этапе эволюции традиционного мировоззрения, связанном, безусловно, с социальными изменениями, фигура семейного покровителя приобретает большее значение, становится центральной. Формирование же «корпуса духов» могло происходить за счет «рекрутирования» персонажей из разных сфер их сакральной «деятельности». Это может создавать впечатление эклектичности религиозного сознания, если не видеть в «хаосе», сопровождающем появление духов, определенную направленность — стремление, получив пубы, обрести ощущение собственной встроенности в мыслимый космический порядок или подтвердить свое соответствие ему. Одновременно можно, видимо, вести речь о неявно выраженном желании не выпасть из потока трансляции традиционных ценностей, подчеркнуть свою принадлежность к социуму, приверженность его мировоззренческим стереотипам.

При всем этом человек должен был иметь право на обладание духом. Только получение пубы в установленном традицией порядке позволяло войти в систему отношений с ним. Нарушения же принятых и освященных обществом норм в любом случае не сулили ничего хорошего. Поясняя эту мысль, приведу высказывания информатора: «Украсть духов пользя — не будет пользы» (Р. В. К.). Впрочем, как мы уже успели убедиться, отсутствие «пользы» может, согласно традиционным представлениям, сопровождаться достаточно серьезным наказанием.

Изготовление новых фетишей \* было обставлено определенными канонами. Во-первых, их «должен сделать другой человек — родственник или перодствешник» (информатор Р. В. К.). Во-вторых, они должны быть «куплены» у изготовителя — будущий владелец обязан был хотя бы символически возместить ему затраты. При этом имелись в виду не только и не столько издержки материального характера, связанные с «производством» изображения духа, сколько риск наказания со стороны высших сил, которому, как считалось, подвергался изготовитель в случае его вольной или невольной ошибки.

---

\* По данным Г. Ф. Карьялайнена, изготовление нового фетиша осуществлялось «не самим владельцем, а поручалось кому-то другому; во многих районах эту работу могли выполнять как мужчина, так и женщина» (Karjalainen K. F. Die Religion... — Bd 2. — S. 18.)

Говоря о семейных духах-покровителях, я ни разу не упомянул о личных духах-помощниках человека. Оно и понятно: в выявленных нами комплексах эти предметы не обнаружены, к тому же в реальной жизненной практике они встречаются весьма редко. Но так было не всегда. Еще И. Лепехин сообщал, что «всякий промышленник», когда собирается на промысел, берет с собой какую-нибудь вещь для счастья, например из чурки выделанную колодицу с пришибленным сободем»<sup>11</sup>. Правда, целый ряд исследователей, воспроизводя эту широко известную цитату, отождествляет описанный уважаемым автором объект индивидуального поклонения \* с семейным духом-покровителем. Между тем, Н. Л. Гондatti, пусть в неявной форме, в свое время объяснил особенность подобных фетишей: «Если п р и с е б е иметь мордочку лисицы, соболя или горностая, то все будет удаваться»<sup>12</sup> (выделено мной.— И. Г.). Речь идет, как видим, именно о личных, персональных духах-помощниках \*\*.

В литературе можно найти немного сведений о мансийских «амулетах». Пожалуй, более других обратил внимание на это явление К. Д. Носилов. Поскольку пересказывать его описание — благодарная задача, приведу отрывок лишь с небольшими сокращениями. «Все его (старика-манси.— И. Г.) талисманы были в кармане и хранились в маленьком кошельке, который сам по себе, будучи шит из кожи еще не родившегося лосенка, казалось, уже представлял что-то священное.

Из него он при свете костра вытаскивал нам обточенные камешки замысловатых форм, напоминающие головы животных, металлический, вроде серебряного, слиток с изображением лося, обточенный зуб медведя и еще какую-то куклолку из тряпиц и дерева...

Оказалось, что все эти талисманы обладали чудодейственными свойствами то во время охоты, то для рыбной ловли, то в путешествии по воде, то в семейной жизни, а у старухи оказался даже такой, в виде встрепанной куклы \*\*\*, который помогал ей иметь детей в годы ее молодости.

Впоследствии подобные же вещи я видел и у моего приятеля Лобсинья, и он даже подарил мне один такой талисман, который я до сих пор храню у себя как память.

---

\* О личных духах-покровителях у хантов упоминал В. Ф. Зуев: «Все в чуме, не выключая баб и девок, каждый имеет своего собственного болвана, а иногда два или три, коих каждодневно по обычаю своему тешат» (Зуев В. Ф. Описание живущих в Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов, остяков и самоедов // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1947.— Т. 5.— С. 41).

\*\* Со временем традиция особого обращения с личными духами-помощниками («коих каждодневно тешат») отошла, осталось лишь представление о необходимости иметь соответствующий фетиш при себе.

\*\*\* Объекты почитания такого рода описаны А. Каннисто: «...на Сосьве известно существо, которое называется *ūlt ākañ*... ее изготавливают в виде куклы, которую хранят девушки и после выхода замуж, пока у них дети не появятся. С куклой обращаются заботливо, как с ребенком. На ночь ее укладывают спать» (Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu.— Helsinki, 1958.— Vol. 113.— S. 227).

Это обточенный в виде маленькой лепешки камешек из породы темно-зеленой яшмы, на одной стороне которого изображена гагара (священная птица), а на другой — бобер. Этот талисман служил моему другу для охоты, и ему стоило большого труда пожертвовать его, хотя я и был его единственным другом»<sup>13</sup>.

Следует заметить, что фетиши такого рода никоим образом не подменяют собой семейного (домашнего) духа-покровителя. В жилище того же старика, чьи «талисманы» видел К. Д. Носилов, на полке «в переднем углу... сидело чучело божка»<sup>14</sup>.

Итак, личные духи-помощники содействуют человеку в конкретных видах деятельности. Тот же Носилов рассказывал о «каменном божке», привязанном к ружью для обеспечения удачи в охотничьем промысле<sup>15</sup>. Похоже, именно такие по характеру объекты поклонения имел в виду В. Н. Чернецов, отмечавший в дневнике: «А. Сампильталова имеет стрелу, также завернутую в материю. Мать И. Сайнахова имела кинжал (медный), Устин (Турпауль) имеет круглое металлическое зеркало (китайское)»<sup>16</sup>. В этом же качестве могли выступать отдельные предметы, изъятые на время из культовых комплексов. Так, по сообщению И. Н. Глушкова, «узкий нож, обмотанный цветным шнурком», — своеобразное воплощение Чохрынхойки (образец такого ножа представлен на рис. 15), «отправляясь на поиски потерявшихся оленей, вогул берет с собою»<sup>17</sup>.

Функции рассмотренных здесь домашних пубы достаточно определены. Духи должны были помогать своему хозяину в главных видах деятельности — охоте, рыболовстве, оленеводстве. Информаторы иногда даже поясняют, как именно: «у Сайнаховых пубы — щука... когда ее поймают, она других вызывает» (информатор С. Н. Гоголев).

Столь же существенна роль домашних духов в охране жизни и здоровья обитателей дома, членов семьи. В этой связи были разработаны и своеобразные «технологические приемы» защиты. Так, например, к волосам ребенка приклеивали смолой «кусочки материи от пушуха, предохраняющие... от всего плохого. Подобный кусочек носится, пока ребенок не вырастет и пока у него не будет больших волос»<sup>18</sup>.

Покровительство семейных духов распространялось и на сферу заключения брака. В благодарность за это домашним пубы приносили жертвы и в доме невесты, и в доме жениха<sup>19</sup>.

Функции покровительства у манси выполнял, как правило, один и тот же (если исключить из рассмотрения личных духов-помощников) семейный дух-покровитель — пубы \*. Независимо от своего происхождения он был наделен всем спектром возможностей. В хантыйской семье, по данным В. М. Кулемзина, также «имелось только одно изображение духа (за исключением александровских хантов), власть которого распространялась на всех членов семьи»<sup>20</sup>.

---

\* «Специализированные» духи-покровители, к которым можно отнести, в частности, «прирученного» волка, судя по всему, не имели у манси широкого распространения.

Правда, у хантов Агана мне пришлось столкнуться с другой ситуацией, когда в семьях было несколько *лунг'ов* — духов-покровителей\*.

Отношения между людьми и духами сводятся, по определению К. Ф. Карьялайнена, к тому, что «дух, каким бы сильным он ни был, все-таки остается, так сказать, личным слугой своего хозяина и обязан постоянно и безусловно поддерживать своего владельца при условии, что хозяин со своей стороны оказывает ему соответствующее уважение и не избегает удовлетворения потребностей духа»<sup>21</sup>. «Потребности» же духа заключались в разного рода жертвоприношениях, а уважение выражалось в безусловном соблюдении норм обращения с духами, транслируемых от поколения к поколению и осознаваемых как ниспосланные свыше. Духи должны были содержаться в строго определенных зонах жилища, доступ к ним мог иметь только их хозяин, который обязан был приносить все диктуемые традицией жертвы.

Жертвоприношения делились на кровавые (*йир*), бескровные (*пори*), при которых жертвовалась пища, а также могли выражаться в преподнесении подарков: одежды, тканей, других атрибутов, денег. Практиковалось и сочетание этих видов жертвоприношений.

Регулярные жертвоприношения были связаны с производственным циклом. И. Р. Челдапов, отец которого поклонялся Нильтан-овыл-ойке, рассказывал, что его «держали на вышке в сундуке. Отец в праздник туда лазил, ставил водку, чего-то говорил. В зимнее время к концу охоты придут, его берут и ставят в сумьях на четырех ножках возле дома. Туда поставят, сундук откроют, арсын'ы развешают, его угощают, водку, пищу ставят».

\* Приведу для примера описание набора фетишей, имеющих у А. В. Казымкина. Все его лунг'и хранятся в специальном амбарчике, расположенном примерно в 100 м от жилища, напротив мул'а. В одном из чемоданов, служащих местилещем духов, находится голова медведя с медными пуговицами вместо глаз. Это Пупи-ики, он охраняет дом, поэтому его, как и лягушку, можно, в принципе, держать внутри жилища. Кроме того, Пупи-ики «помогает в охоте, и вместо пастуха — он братьев своих от оленей отпугивает. И чтобы в доме нечистого духа не было». Рядом с Пупи-ики лежит Яув-лунг — высушенный окунь. А. В. Казымкин его «сам поймал, сам сушил. У него чешуя отличалась, была золотистой. Он для добычи рыбы помогает, чтобы больше рыбы ловить». В другом чемодане находится Пугос-Анки (рис. 145) — «существо-жизнеподательница» (см.: Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. — С. 54). Говоря о «местном» назначении Пугос-Анки, хозяин фетишей заметил: «Она по быту. Она сама, ее работники — от болезней, от всего охраняют». Здесь же, кроме того, произошло еще 7 лунг'ов. В их числе Торумпагали (рис. 146), который «происходит от Аган-ими (хозяин Агана), средний сын. Он за порядком смотрит, как КГБ. У матери он контрразведчик. Он выявляет и докладывает матери. Он Андрея стрелял, до сих пор болит. Видно не вовремя что-то сделал, когда женился, *пори* (жертвоприношение. — И. Г.) не делал, поэтому» (информатор А. А. Казымкин).

Не менее значим Кар-лунг (букв.: 'Самец-дух' (имеется в виду олень)), который «помогает» хозяину собирать оленей, отпущенных на вольный выпас (рис. 147). Две шкурки соболя (*нёгос*) содействуют удаче в охотничьем промысле.

Примерно так же формулировал обязанности семейных духов-покровителей К. Ф. Карьялайнен: «Один покровительствует оленеводству, другой приносит счастье на охоте, третий заботится о здоровье хозяина, о семейном счастье и т. д.» (Карьялайнен К. Ф. У остяков. — С. 125).



Рис. 145. Пугос-анки.

Внедрение в быт манси с XVIII в. элементов христианской обрядности, христианских праздников привело к тому, что и домашние духи стали непременными их участниками. А. К. Таратова (Пакина) рассказывала, что ее муж обязательно угощает их семейного пубы в «Паскин день» (на Пасху).

Жертвоприношения устраивались не только периодически, но и окказионально — в случаях рождения, женитьбы (замужества) и болезни человека. Особенно большое значение придавалось жертвоприношениям, связанным с созданием новой семьи. А. Каннисто сообщал, что «жених, если празднуется обручение и свадьба, в качестве кровавой жертвы (jir) приносит в дом невесты оленя или коня, а в качестве жертвы едой — хлеб, спиртное и т. п.; если жених бедный, удовлетворяются жертвой едой. Такой jir называется *agi rigi*»<sup>22</sup>. После уплаты калыма и свадебного угощения в доме

отца невесты жених «живет у тестя до 7—10 дней. В это время он приносит жертву пухам рода жены. Могут приносить жертвы и его отец, братья и т. д. Когда пухы тесят (отведал пищи.—И. Г.), невесту выводят из дома»<sup>23</sup>.

В свою очередь, невеста, а точнее, уже молодая жена, по прибытии в дом мужа устраивает «жертву пищей невестки» для духа-покровителя жениха. Если родители девушки дают жертвенного оленя, по прибытии в дом мужа она приносит его духу-покровителю кровавую жертву, которую именуют «кровавой жертвой невестки» или «кровавой жертвой в честь привода невестки»<sup>24</sup>.

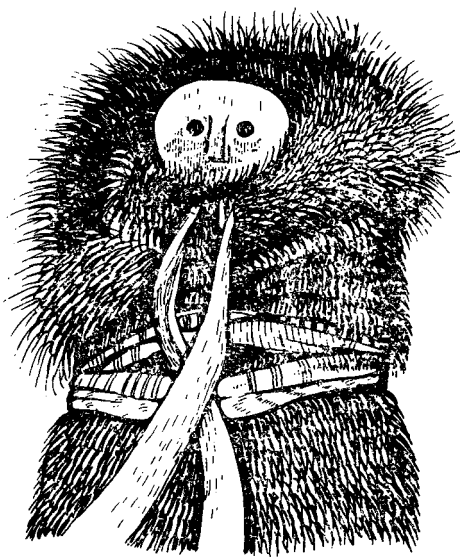
Примерно о том же сообщает В. И. Чернецов, уточняя, что кроме невестки жертву «приносят ее отец, братья и т. д. В общем количество жертв должно быть с обеих сторон одинаковым, но не менее чем по одной (олень) с каждой стороны»<sup>25</sup>.

И все же олень или конь жертвовался семейному духу-покровителю довольно редко. Считалось, что «любимая жертва домашних шайтанов — это петух»<sup>26</sup>. При отсутствии петухов жертвовали кур.

Заметим, что петух и у хантов считался лучшим приношением духу-покровителю семьи. Однако сами угры не занимались птицеводством. Работая на Салыме, Л. Р. Шульц обратил внимание на полное отсутствие у местных жителей домашней птицы, «если не считать единственного петуха в юртах Сорových, оберегаемого для жертвоприношения»<sup>27</sup>. Потребность в жертвенной птице удовлетворялась в основном за счет покупки ее у русского населения Приобья. «Непривычный путешественник,— писал в прошлом веке В. Н. Майнов,— будет очень удивлен, когда в приобской русской деревне спросят с него рубль за курицу и два рубля за петуха; но в том-то и дело, что птицы эти разводятся со специальной целью быть проданными потом остякам; зачастую и местные священники не брезгают разводить сию выгодную для них статью»<sup>28</sup>.

Интересно, что у манси при заклинании петуха (оно совершалось непосредственно в «жилище духов», на чердаке) жертвенную птицу били в голову<sup>29</sup>, т. е. поступали с ней так же, как в аналогичных случаях с лошадью или оленем\*. Кровью жертвы орошали стену,

\* Петух или курица в качестве жертвенной птицы известны и у других народов финно-угорской группы, в частности, у удмуртов (см., например: **Богавский П.** Очерки религиозных представлений вотяков // ЭО.— 1890.— № 4.—



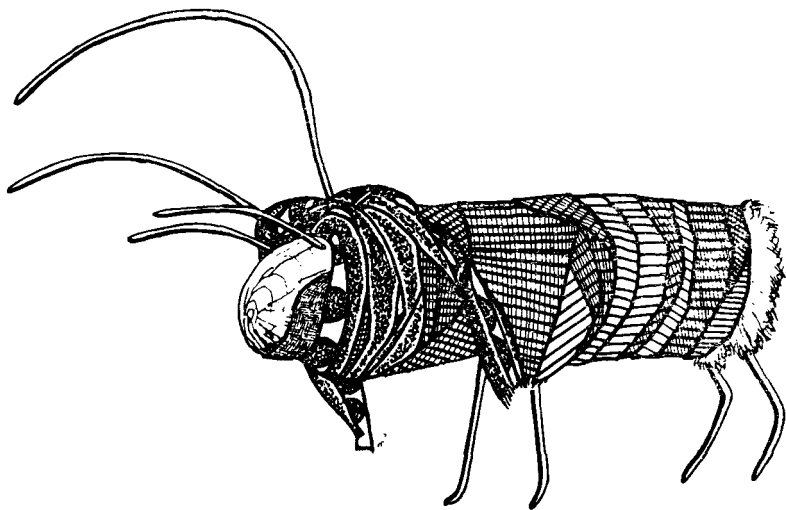


Рис. 147. Кар-лунг (кол. МИКНС).

у которой размещались пубы. Если же действо происходило около культового амбара, то кровью (и спиртным) к р о п и л и н а р у ж н ы е у г л ы с т е н ы \*, у которой обычно «сидели» изображения духов<sup>30</sup>. Снятая с петуха шкура с головой подвешивалась к стропилу на чердаке (см. рис. 142). Вареное мясо жертвы устанавливали перед пубы, которые «насыщались» восходящим от пищи паром. При наличии у хозяев спиртного дух-покровитель «получал» его прежде всего, еще до забоя жертвы.

Примерно так же совершали жертвоприношения и ханты. И хотя, по свидетельству К. Ф. Карьялайнена, петуха при этом убивали обычным способом (перерезали горло), струя крови опять-таки направлялась на стену, возле которой размещались духи<sup>31</sup>.

Я не случайно обращаю внимание на эту деталь. Дело в том, что, согласно К. Ф. Карьялайнену, хантыйская традиция предусматривала по отношению ко вновь изготовленной фигурке (духа) следующий обычай: ее уносили в «священную рощу» и прислоняли к дереву, на которое направляли струю крови жертвенного животного. Только после этого изображение обретало статус духа и передавалось будущему хозяину дома (культового амбара)<sup>32</sup>. Приведенная аналогия еще раз указывает на соответствие дома (культового амбара) Мировому дереву.

С. 56; Владыкин В. Е. Семейно-родовые культы в дохристианском комплексе удмуртов // Вопросы этнографии Удмуртии. — Ижевск, 1976. — С. 65). Интересно, что восточно-славянский материал также говорит об использовании «в качестве жертвы не только коня, но и петуха» (см.: Байбуриин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — Л., 1983. — С. 65).

\* Осматривая один из таких амбарчиков, В. Н. Чернецов отметил, что на его углах «нижние ряды... выгрызены скотом, который вылизывал брагу и кровь» (Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 166).

Йир \*, как и пори, сопровождалась, как правило, «переодеванием» духа. Практически это означало, что вновь сшитые платья, халаты или рубахи надевались поверх старых.

Домашние духи «участвовали» и в жертвоприношениях, совершаемых в честь духа-покровителя всего пауля. Часть мяса жертвенного животного вместе со спиртным ставили в виде угощения семейным духам <sup>33</sup>. Кроме того, всякий раз, когда забивали на мясо домашнее животное (корову, овцу и др.), это обставлялось как и обычный йир в честь духов-покровителей. На шею животному вешали арсын с завязанной в углу монетой, который затем укладывался в пупи-тотап. В остальном знаки внимания, оказываемые духам, практически совпадали с описанным выше.

Жертвоприношения позволяли людям «выйти на контакт» с духами, являлись условием возникновения своеобразного диалога между ними. Жертва (или ее обещание) обязывала духа услышать монолог-обращение к нему человека и «ответить действием», т. е. удовлетворить просьбу жертвователя. Традиционная этика предписывала человеку быть сдержанным в выражении своих желаний. Если речь шла о промысле, то просили обычно «немного рыбы, немного дичи». В любом случае нельзя было требовать большего, чем того заслуживала жертва. Разумеется, люди «делали поправку» на возможности духа в сравнении с человеческими возможностями, однако принцип адекватности внешне должен был быть соблюден. Приведу для примера краткий, но выразительный монолог С. С. Китаева на семейном святилище: «Нуми-Торум, отец, Торум-мать \*\*, сделай, чтоб руки были целы, ноги были целы. Пусть эта пубырюмка \*\*\* обратно вернется».

Еще более выразительно обращение к Торум'у ханта А. А. Казымкина (р. Аган). После принесения оленя в жертву (во имя семейных лунг'ов) он воскликнул: «Сорни кон-ики ('Золотой царь-старик' — эпитет Нуми-Торум'а. — И. Г.), на эту кожу (аркан. — И. Г.), на эту мою кожу, ловащую точно такого же оленя, точно такой же цены зверя привяжи. Черную лису, черного соболя привяжи». При этих словах А. А. Казымкин забросил на дерево, как бы соединившее его на миг с Торум'ом, аркан, на котором привели жертвенное животное. К аркану бог и должен был «привязать» желанного зверя.

Представление о непременном воздаянии за жертву являлось основополагающим в общении с духами. Поэтому в людской памяти

---

\* В тех случаях, когда требовалась кровавая жертва, но не было жертвенного животного, его можно было пообещать духу (см.: Kannisto A. Materia-len... — S. 297). «На память» вырезалось из бересты изображение соответствующего животного, это изображение после жертвоприношения сжигалось.

\*\* Считалось, что при любом жертвоприношении незримо присутствуют, по крайней мере, Нуми-Торум, Торум-шань и Мир-сусне-хум. Поэтому обращение к любому из них было оправданным. Если святилище находилось в тайге, то предполагалось, что на угощение собирается весь сонм благорасположенных к человеку лесных духов.

\*\*\* Имелся в виду стакан со спиртным, поставленный в культовый амбар для пубы.



прочно оседали случаи из обрядовой практики, «подтверждавшие» это правило. В. Н. Чернецов записал у манси бытовой рассказ о том, как «однажды приехали на священное место приносить жертву. Когда все собрались, иные начали говорить: „Вот, приехали, а чем за жертву платить будем“. — Вдруг смотрят: в реке выдра не может пролезть в прорубь: льдом занянулась. Пустили на нее собак, выдра ушла в пору. Ее выгнали из норы дымом. „Вот, — говорили, — чем платить будем, он пам и послал; за трех оленей 60 р. платили, а за выдру 180 получили“»<sup>34</sup>.

Анализируя на сибирском материале характер жертвоприношений, Е. С. Новик справедливо заключает, что «акты обменного дарения, пронизывающие социальные отношения в архаических культурах, распространяются и на жертвоприношения»<sup>35</sup>. Можно, однако, взглянуть на этот феномен и с несколько другой точки зрения. Известно, что отношения между людьми в архаических культурах основаны на оппозиции «мы — они», где «мы» может соответствовать социальной структуре любого уровня. Эта структура способна расширяться за счет включения в нее кого-то из числа «их». Такое включение может оказываться постоянным (например, при заключении брака, который совершался с чужеродцами) и временным (например, при артельном охотничьем промысле). По той же схеме строились и отношения людей с духами. Каждая вновь принесенная жертва в очередной раз разрушала барьер между человеком и духом, каждый раз заново включала духа в отношения с человеком, приближала его к человеку, понуждая «действовать» согласно принятым в человеческом обществе нормам. Из существа, стоящего над человеком, дух «превращался» в «делового партнера». Происходило приземление, своеобразное «очеловечивание» духа, позволяющее относиться к нему в соответствии с тем, как он выполнял взятые на себя обязательства.

Впрочем, «выполнить» их дух мог лишь в случае, если воздействие психосоматического плана сочеталось с возможностями, определяемыми экологической ситуацией и объективными данными индивида (уровнем его охотничьей квалификации, степенью оснащенности инвентарем и т. д.). Сочетание указанных факторов возникало не всегда — ведь человек, вопреки своим ожиданиям, имел дело не с определенностью, а с вероятностью. И коль скоро надежды не оправдывались, фетиш, писал И. Лепехин, «бросают с презрением, ломают и ругаются... как о вредной вещи»<sup>36</sup>.

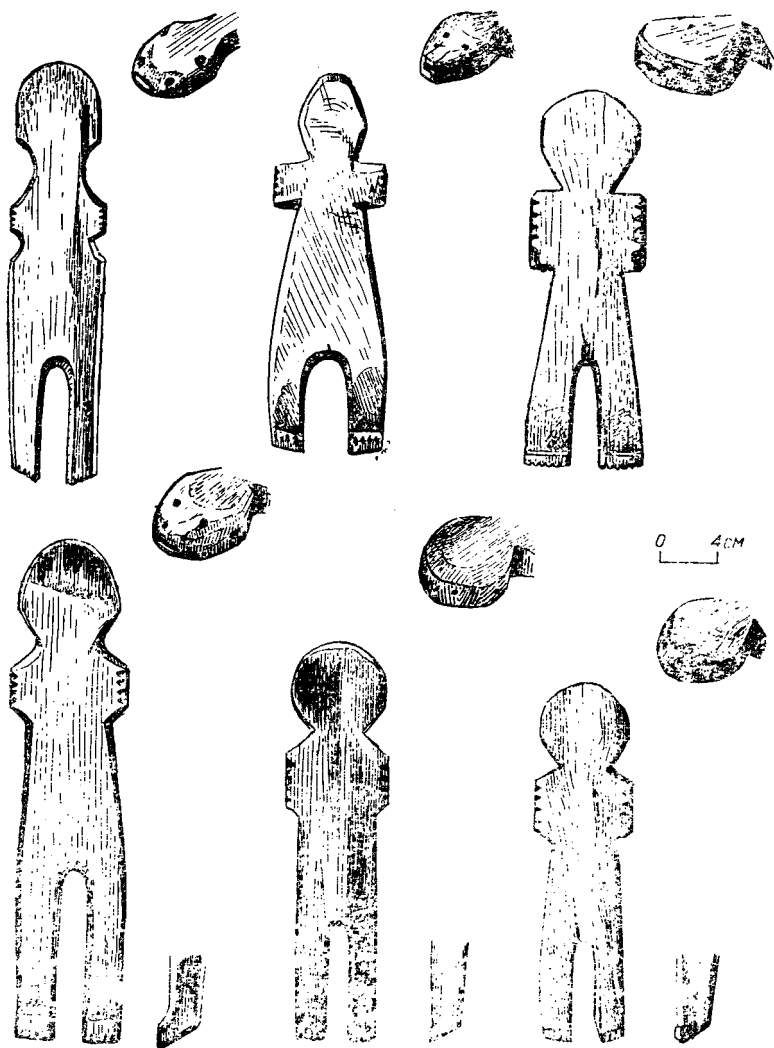
Подобное отношение к домашним духам-покровителям фиксировалось и другими авторами прошлого, писавшими о манси. Так, у И. Г. Остроумова находим, что «боги почитаются лишь до тех пор, пока есть удача в охоте и рыбной ловле; и как только ее не будет, боги наказываются разными способами и уничтожаются, заменяясь новыми»<sup>37</sup>. Н. Л. Гопдатти в этой связи отмечал, что «изображения, обыкновенно делаемые из металла или дерева и составляющие необходимую принадлежность каждой семьи и хранимые в особом сундуке, иногда выкидываются или заменяются новыми, если они плохо работали и мало помогали своему хозяину»<sup>38</sup>. К. Д. Носилов

привел по этому же поводу монолог информатора-вогула: «...есть, вон, другие: сделает себе бога, поставит в юрту, оденет его, начнет кормить и мясом, и салом, и почками; станет просить его, когда пойдет на охоту, чтобы он зверя ему нагнал, соболя; пойдет в лес, ходит, ходит неделю: ни ему зверя, ни ему птицы какой; разсердится, приедет в юрту, выпорот вицея своего бога и опять посадит в угол. Случается, после этого бог его послушает, случается — нет. Смотрит, смотрит вогул на него, видит — пользы нет: вытащит из переднего угла и бросит в воду — пльви, куда хочешь, если добром не живешь в юрте...»<sup>39</sup>.

Совершенно аналогично относились к семейным духам-покровителям и ханты. «Если ж на беду сих богов постигает остяков неудачная охота, то, чтобы отомстить настоящим виновникам своей удачи, они выносят сии чурбаны из капищ и, в ярости разрубив на мелкие кусочки, раздают по рукам своих старейшин. Истребля сею короткою расправою недостойных своих кумиров, они заменяют их новыми, и в простоте сердца возлагают всю надежду на могущественное покровительство сих новосозданных богов»<sup>40</sup>.

Следует заметить, что сюжет расправы с духом-покровителем фигурирует в эпосе самих носителей традиций. Рискую быть обвиненным в пристрастии к цитатам, приведу все же отрывок из текста, зафиксированного С. К. Паткановым. В предании идет речь о князе-богатыре, который

С семи концов света... взял семь девиц, семь жен.  
И от семи девиц, семи жен, ни от одной женщины  
У него не родился ни сын, муж-богатырь, державший лук  
в руке, (привычной) к луку,  
Ни дочь-девица, державшая иглу и работающая концами  
пальцев, у него не родилась.  
После этого божку, одетому в малицы из медвежьих  
и лосиных шкур (которого он имел),  
На боровой стороне (реки) он пожертвовал семь амбаров,  
изобилующих пушным товаром.  
И на урманной стороне он (ему) пожертвовал семь амбаров  
изобилующих пушнинаю.  
Торчавшие наружу соболя хвосты были обвеваемы ветром,  
как шкурки весенних чаек.  
Торчавшие наружу беличьи хвосты были обвеваемы ветром,  
подобно шкуркам весенних чаек.  
В пастоящее время, когда ему, (уже) старику,  
приходилось сидеть,  
Он клал... сухое сено в изведенный червоточной  
промежуток (лодки между кокорами).  
После этого он зажег огонь...  
Многочисленную пушнину из семи амбаров с боровой стороны,  
Он положил на огонь, и  
Массу пушнины из семи амбаров с урманной стороны  
Он положил на огонь.  
После этого, хотя к старому божку, одетому в малицы  
из медвежьих и лосиных шкур,  
И приблизились пять мужей с телом, облаченным в кольчуги,  
Одетый в малицу из медвежьих и лосиных шкур божок певелит  
вместе с собою и «кожистую» землю.  
Тогда сильный богатырь, старик Son-xus-xoi,  
с гневными глазами, руками и ногами, отправившись (туда) сам,



Схватив одетого в мантию из медвежьих и лосиных шкур божка  
 За голову, поросшую роскошными волосами,  
 Выворотил его вместе с кожистой землей, волосатой землей.  
 После этого он его положил на огонь,  
 Хоть и был он положен на огонь,  
 Он, сделав скачок, подобно самцу-горностаю, упал в сторону.  
 Тогда пришло пятеро мужей с телом, облаченным в кольчуги.  
 Принесли туда железную палку и железный клин. Вставив  
 (железный клин) в его седальце, они ударили его желез-  
 ной палкою и он раскололся... на две половины, подобно  
 прямому куску дерева. Его положили на Огонь..., как  
 (кладут) жито на дно желудка...<sup>41</sup>

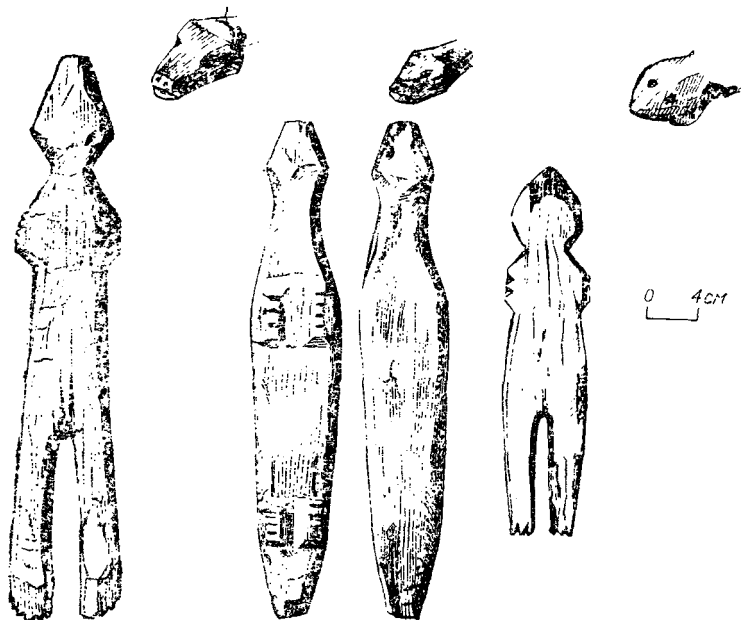


Рис. 148. Домашние фетиши Д. Р. Айпина (кол. МИКНС).

В полевой практике приходилось сталкиваться с ситуацией, когда хозяин духов-помощников, желая расстаться с ними, попросту оставлял их под деревом на святилище. На рис. 148 показаны антропо-зооморфные духи-покровители Д. Р. Айпина, с которыми он именно так и поступил. Объясняя причину своего решения, Айпин сказал: «Кормил, кормил, все равно толку нет, решил — пусть так будет».

Недовольство человека поведением духа могло выражаться и в определенных словесных формулах, например: «Из дерева сделанный деревянный образ, из ткани сделанная кукла, образованный и так, и сяк дух-покровитель, не приносит он мне никакой пользы» (Сосьва). Или «Проклятые духи-покровители... как я им кровавую жертву ни принесу, как я им еду в жертву ни дам, а они опять приносят плохую удачу на охоте» (Лозьва)<sup>42</sup>.

Традиция предусматривает и «ответ» обиженного духа-покровителя: «Я, из дерева сделанный образ, из материи сделанная кукла, какую пользу я принес тебе, что ты молишь меня? Если ты нашел лучшего, чем я, крылатого бога, иди и моли его!»<sup>43</sup>

Арбитром в отношениях человека и его духа-покровителя считался Мир-сусне-хум. Если жалоба духа-покровителя оказывалась оправданной, человеку предстояло испытать невзгоды, заболеть. По истечении определенного срока он выздоравливал и продолжал поклоняться своему духу-покровителю. Если же дух-покровитель оказывался виноватым, Мир-сусне-хум определял, что человеку не следует далее приносить ему жертвы<sup>44</sup>.

Примерно так же строились отношения между людьми и духами у хантов. «Если домашний дух не приносит счастья, то целый год не будут угощать его... Хозяин может подвергнуть своего духа и телесному наказанию, если, получив жертву, бог не проявит своей благосклонности. Правда, домашний бог может жаловаться высшему божеству на дурное обращение с ним, но и от него бедняга может получить нагоняй за леность. Другое дело, если домашний бог разгневется за то, что, не принеся жертв, хозяин наказал его. Тут могут быть дурные последствия»<sup>45</sup>.

По представлениям угров, домашние духи со временем, с возрастом, постепенно теряли силы, становились немоощными и бесполезными для своих хозяев. К. Д. Носиловым описан случай, когда «вогул... своего покровителя охоты просто бросил, как негодную вещь в болото и сделал на место того другого из дерева.

— Должно быть, что стар стал, совсем правды не скажет, — сказал он на вопрос о причине такого жестокого обхождения с покровителем охоты»<sup>46</sup>.

Будучи последовательными в своих рассуждениях, манси находили естественным не только старение духов-покровителей, но и неизбежную со временем смерть пубы. А. Каннисто записал бытовой рассказ о вогуле, чьим покровителем был Мис-хум. Этот человек долгое время был удачлив в промысле, не покидало его и семейное счастье, но вдруг все изменилось, а жертвы оказывались безрезультатными. При очередной попытке принести в жертву оленя к человеку явился Мир-сусне-хум и сказал: «„Не убивай оленя! Пошли!“ Человека прикрепили к хвосту лошади и перенесли в город на востоке. Всадник велел ему войти в избу. Там было полно стариков. По полу ходил молодой человек, который сказал: „Разбудите человека, лежащего на нарах! Пришел человек, который во время жизни своей считал его духом-покровителем!“ Старика, т. е. духа-покровителя человека, разбудили. Старик сказал: „Я мертв. Поэтому прощало твое счастье на охоте, стадо оленей твоих сократилось. Больше не приноси мне жертв! Жертвуй для Mirsusnehum и для моего сына, тогда вернется тебе удача на ловле, опять удачлив будешь на оленей, на детей!“ Человек вернулся домой, сделал, как ему посоветовали. Счастье пришло опять»<sup>47</sup>.

Поскольку сын Мис-хум'а тоже Мис-хум и никем иным быть не может, то речь идет, в сущности, о поклонении тому же духу в его очередном, ином воплощении. Со сходными, если не делать акцент на деталях, представлениями мне пришлось столкнуться у аганских хантов. Сила духов-покровителей (как семейных, так и «родовых», т. е. фамильных) определялась в зависимости от результатов их действий по отношению к опекаемой ими семье (группе людей). Так, если из числа членов «охраняемой» духом-покровителем фамилии умирало несколько людей, которым по возрасту еще «жить да жить», то считалось, что дух потерял силу, бездействует, т. е. мертв. Это означало, что необходимо изъять из культового амбара изображение фетиша и заменить вновь изготовленным. При этом не менялось имя духа, новым оказывалось только «тело». Иными

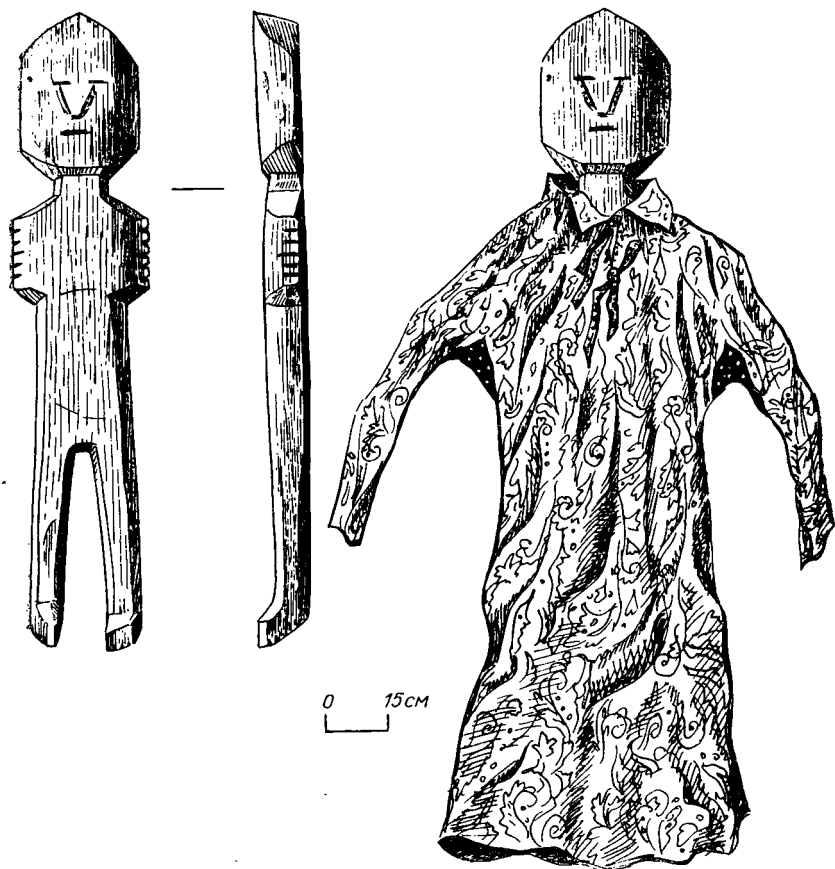


Рис. 149. Кот-мавлын-ими — дух — покровитель фамилии Сартаковых (кол. МИКНС).

словами, мы опять-таки имеем дело с представлениями, согласно которым обессиливший «умерший» дух оживает в новом воплощении\*. Предполагалось, что возродившийся дух обладает новыми (а на самом деле «стандартными») возможностями для поддержания нормального динамического режима человеческого бытия\*\*. В свете сказанного весьма заманчивыми могут показаться самые широкие аналогии, связанные со смертью и воскрешением, которые, од-

\* На рис. 149 мы видим изображение духа-покровителя (покровительницы) фамилии Сартаковых — Кот-мавлын-ими, которое было заменено на новое в связи с тем, что этот дух в данном своем воплощении, как мне сказали, потерял силу, умер.

\*\* У салымских хантов «через каждые семь лет производится обновление идолов... Деревянных идолов делают новых, старые изображения сжигают, чтобы они не попали в худое место» (Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 242).

нако, могут увести слишком далеко. Поэтому я намеренно оставляю их в стороне, предпочитая пока не выходить за рамки собственно угорского материала.

Резюмируя сказанное, должен отметить, что в соответствии с традиционными воззрениями манси дух-покровитель мог (и должен был) вступать в дачеобменные отношения со своим хозяином \*, его следовало наказывать за невыполнение обязательств, на него можно было жаловаться верховному арбитру — Мир-сусне-хум'у. Дух-покровитель со временем мог обессиливать, более того, он не бессмертен. Деятельность духа ограничивается заботой о семейном благополучии и удаче в промыслах.



Настало время повести речь о совершенно иной когорте существ, гораздо более значимых, без которых понимание сущности духовного развития мансийского, а шире — угорского общества было бы невозможным. Очевидно, что при попытке если не решить, то хотя бы обозначить задачу такого рода исследователь сталкивается с вопросом: что же поставить во главу угла проблемы.

По-видимому, необходимо прежде всего обратиться к той фигуре, которая присутствует практически во всех рассмотренных семейных (домашних) святилищах. Речь идет о Мир-сусне-хум'е. Конечно, в объеме он воспроизведен далеко не во всех комплексах. Однако везде имеются, как минимум, его плоскостные изображения. Это обстоятельство нет смысла доказывать — достаточно обратиться к корпусу священных покрывал (ялпын-улама), описанных во второй главе. Лишь недостаток материалов, связанных с комплексом и семейных святынь, не позволял авторам прошлого сделать столь определенный вывод. Теперь же, думается, вряд ли у кого-либо возникнет сомнение в том, что вездесущности 'Человека, осматривающего землю, Человека, осматривающего воду' соответствует совершенно реальная потребность людей иметь его образ в своем жилище. Верхняя, сакральная зона его непременно должна быть освящена пребыванием здесь Мир-сусне-хум'а, да и само жилище обретает космическую упорядоченность лишь при этом условии.

Али-хум ('Верховский (Южный) человек'), Лувн-хум ('Конный человек, Всадник'), Сорни-отыр ('Золотой богатырь'), Ас-тальях-отыр ('Верховий Оби богатырь') — даже это, неполное перечисление титулов и эпитетов, характеризующих Мир-сусне-хум'а, отчетливо демонстрирует значение, которое придавали ему сами носители традиции \*\*.

---

\* Ср. у нганасан: люди, «у которых была койка (духи. — И. Г.), по сути оказывались не „владельцами“ или хозяевами их, а только ухаживающими за ними, их кормильцами» (см.: Грачева Г. П. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. — Л., 1983. — С. 34).

\*\* Я намеренно не рассматриваю Мир-сусне-хум'а в роли трикстера (в этом случае его называли Эква-пыриц'ем 'Сынком женщины'). Данный сюжет требует особого и внимательного изучения и выходит за рамки настоящей работы.

Не останавливаясь на известном сюжете<sup>48</sup>, повествующем об обстоятельствах, в силу которых Мир-сусне-хум возглавил человеческое сообщество, замечу лишь, что им, в сущности, отредактированы и основные правила общественного бытия. Он же является и своеобразным гарантом соблюдения этих норм. С реализацией установки на справедливость, «правильность» устройства мира (в широком смысле слова) связано и изменение ипостаси, в которой проявлялся Мир-сусне-хум. Так, в качестве царя птиц он сначала выступал в образе лебедя, но затем воплотился в журавля \*, «так как лебедь не умеет вовремя кричать: весною начинает очень рано, а осенью перестает очень поздно; поэтому остальная птица не знает точного времени прилета и отлета и нередко вследствие этого погибает»<sup>49</sup>.

Однако более всего из птичьих обликов Мир-сусне-хум'а известна и почитаема его «гусиная» ипостась, в которой сочетаются качества птицы и богатыря (Лунт-отыр 'Гусь-богатырь'). Этот образ настолько популярен в обско-угорской мифологии, что еще в начале XVIII в. стал известен и русским, не столь давно внедрившимся в таежную Сибирь. Так, во исполнение царского указа 1704 г., требовавшего «сыскать шаманов, самых знающих», сибирские воеводы М. Черкасских и И. Обрютин послали «в Белогорскую волость толмача Алексея Рожина, с ним конного казака Степана Мурзинцева по шайтанчиков по Куланка Пыхлеева, да у которого медный гусь \*\*, по Пьянка Мастеркова \*\*\*. Правда, эти «шайтанчики» на допросе в Приказной палате отговорились тем, что «с болванами де они своими не о каких делах говорить и ворожить на знают и с медным гусем никто не говаривал и говорить не умеет, а шайтанов де они и гуся у себя держат из давних лет и по своей вере молятца»<sup>50</sup>.

В чем же сущность этих молений «по своей вере», адресованных Мир-сусне-хум'у в той или иной его ипостаси? Обратившись к материалу, обнаруживаем, что речь идет прежде всего о покровительстве индивиду, которое предполагается с момента появления человека на свет. Со словами: «О, князь, окружающий страну семи князей, страну семи княгинь, да восстанет твой златой смысл морской воды, обской воды! О, если б ты показался над отверстием дымящегося горшка, дымящегося котла!» Мир-сусне-хум'у (наряду

---

\* Запись, что белый журавль (*войкан тарыл*) является одним из воплощений Мир-сусне-хум'а, имеется в дневниках В. П. Черепцова (см.: Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 239).

\*\* Видимо, именно этот фетиш имел в виду Г. Новицкий, когда писал: «Гусь богатворимый идол их бяше, изваян от меди в подобие гуся; име скверное жилище в юртах Белогорских при великой рыке Обе» (Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком. — Новосибирск, 1941. — С. 60).

\*\*\* По-видимому, (фамилия) шайтанчика, состоявшего при медном гусе, определялась его сакральными обязанностями. Ср.: «мастерков шайтан» (см.: Бахрушин С. В. Научные труды. — М., 1955. — Т. 3, ч. 2. — С. 108). — *Мастер-лонг (лунг)*, которого ханты почитали «посланником высших богов, также и богом здравия» (цит. по: Белявский Ф. Путешествие к ледовитому морю. — С. 97).



с Калтащ-эквой) приносили бескровную жертву (ставили горшок с едой) после рождения ребенка. Эта жертва повторялась затем дважды — в детском возрасте и при достижении юношей социальной зрелости<sup>51</sup>, что в угорском обществе соответствовало признаку за человеком репутации самостоятельного охотника\*.

Жертвуя Мир-сусне-хум'у, манси были уверены в том, что он о б я з а н покровительствовать человеку: «Для того тебя произвел твой отец золотой кворыс (эпитет Нуми-Торум'а.— И. Г.), чтобы ты защищал душу моей дочери, душу моего сына. Почью умоляем тебя со слезами, днем умоляем тебя со слезами: защити нас от болезни. Если заболит женщина, вылечи ее, если заболит мужчина, вылечи его! Золотой князь, золотой человек, об этом тебя просим, об этом тебя умоляем»<sup>52</sup>.

Особенно значимы функции Мир-сусне-хум'а, связанные с прочностью, стабильностью дома и семьи. Выше уже шла речь о потребности людей иметь его изображение, которая определялась необходимостью космического упорядочения жилища. На этот раз мы сталкиваемся с другим аспектом того же феномена — Мир-сусне-хум необходим, поскольку его как высшего покровителя никто не мог заменить. Именно в этой связи и изготавливались священные покрывала ялпын-улама. Вырисовывается, стало быть, следующая картина: с одной стороны, жилище обретало космоподобные очертания лишь при наличии в его «верхнем мире» Мир-сусне-хум'а, с другой — только присутствие последнего обеспечивало крепость и неразрушимость Дома-Космоса, являвшегося прибежищем семьи.

Поясняя причины и цели, определяющие потребность в изготовлении ялпын-улама, А. Д. Хозумов заметил: «Шьют, чтобы дом держался. Для укрепления дома делают алпын». Сущность этого комментария проявляется в мансийском выражении: *Ялпын-кол так* (букв.: 'Есть ялпын в доме — дом крепкий').

Понятия «дом» и «семья» в традиционном сознании нерасторжимы. Это обстоятельство проявилось и в мансийской лексике: *кол* 'дом', *колта гыл* 'семья' ('дома наполнение'), в связи с чем становится понятным выражение *ялпын-тагыл*. В полном соответствии с ним находятся объяснения информаторов: «Ялпын делают для укрепления семьи и дома» (В. В. Вадичупов); «Ялпын если не делать — ребятишки заболеют, чтобы здоровые были это делают» (информатор П. Ф. Меров).

Выше неоднократно говорилось о том, что на Ялпын-улама изображен Мир-сусне-хум. Правда, С. В. Иванов<sup>53</sup> со ссылкой на В. В. Сенкевич отметил, что у казымских хаптов на священных покрывалах имеются и мозаичные изображения Калтась-ими, матери 'Человека, осматривающего мир'. Характерным признаком всадницы он считает поднятые вверх руки. Позднее В. И. Мошинская экстраполировала эти данные и на манси<sup>54</sup>, с чем трудно согласиться. На опубликованном В. Н. Чернецовым, крупнейшим

\* Неясно, приносились ли вторая и третья жертвы, если речь шла о девочке (см.: Kannisto A. Materialen...— S. 28).

знатоком этого народа, ялпын-улама, у Мир-сусне-хум'а, верхом на коне объезжающего мир, руки показаны поднятыми вверх<sup>55</sup>. Мои информаторы также признавали в подобных изображениях Мир-сусне-хум'а. Иное дело, что некоторые из покрывал посвящались Торум-щань (отождествляемой с Калтась-эквой, его матерью).

Каждому этапу в жизни семьи соответствовал определенный вид ялпын-улама. После женитьбы (по одним данным, через три дня после свадьбы, по другим — после появления первого ребенка) шили первое, четырехпольное покрывало *мань-ялпын*, *хурум-ломт* 'малый ялпын в четыре ломт'а'. Зафиксировано единичное сообщение о том, что первый ялпын-улама состоял из трех ломт'ов с изображением всадника, четвертое же поле выполнялось из перемежающихся полосок ткани. Мне таких покрывал видеть не доводилось.

Следующий ялпын-улама, состоящий уже из шести ломт'ов (см. рис. 63, 75), изготовляли «в середине жизни». К этому времени в семье обычно было уже несколько детей. По некоторым сведениям, второе покрывало выполнялось четырехпольным.

Последним изготовлялся *яны-ялпын*, *сам-ломт* 'великий ялпын из семи частей'. Его шили, «как до старости доживали». Ряд информаторов связывает изготовление яны-ялпын со временем женитьбы старшего сына, другие утверждают, что сроки его появления определялись рождением внуков. В любом случае, однако, речь идет о стремлении к благополучию уже третьего поколения.

На характеристике яны-ялпын следует остановиться подробнее. Именно этого вида священные покрывала посвящались Ан-экке (ср. *анеква* 'бабушка по материнской линии'<sup>56</sup>), которую информаторы называли «общая мать», ассоциируя ее с Торум-щань\*. По мнению старейших информаторов, на яны-ялпын должен быть изображен шестиногий конь (*хот-лаглул-луе*), везущий Мир-сусне-хум'а «с невестой». Одно из покрывал, имеющихся в нашей коллекции (см. рис. 17), соответствует ортодоксальному варианту традиции. На другом, семипольном покрывале (см. рис. 46), подобно первому, Мир-сусне-хум также изображен с невестой, однако у его коня только четыре ноги. Наконец, еще на трех яны-ялпын (см. рис. 22, 43, 139) мы можем видеть не только четырехногого коня, но и одинокого всадника, хотя и эти покрывала считались посвященными Торум-щань. Таким образом, единой в общем-то смысловой нагрузке соответствуют различные уровни сохранения традиции, а возможно, и ее локальные варианты.

Священные покрывала могли быть шиты не только в связи с фазами жизненного цикла, но и окказионально. Человек мог «во сне увидеть» ялпын-улама или «услышать» голос, возвещавший о необходимости изготовления этого атрибута. Ялпын делали и в тех случаях, «когда старые люди скажут» (информатор Д. И. Апямова).

\* Посвящение Торум-щань (она же Калтац-эква) связано с ее ролью жизнедательницы и покровительницы новорожденных.

Порядок изготовления ялпын-улама определялся целым сводом правил. Так, шить его следовало только осенью, до наступления зимы, причем делать это должна была посторонняя женщина, не член семьи. Кройка и шитье происходили в доме заказчика. Для мастерицы специально натягивали полог, чтобы оградить ее от взоров окружающих. («Обязательно в пологе делали ялпын, в ситцевом, но не в марлевом, чтобы никто не видел» (информатор В. Д. Вадичупов). В день полагалось шить по ломт'у, стало быть, на четырехпольный ялпын затрачивалось четыре дня, на шестипольный — шесть, на семипольный — семь. Кроме того, по некоторым данным, перед началом собственно шитья три дня отводилось на раскрой материала. Цвета тканей определяла мастерица; будущий хозяин предоставлял ей необходимую материю, колокольчики, а также мех для оторочки покрывала. Оставшиеся обрезки ткани ни в коем случае не выбрасывали, а, как правило, пришивали к углам или «хвосту» ялпын-улама. По окончании работ для швеи готовили особое угощение и непременно одаривали ее платком или платьем.

Замечу, что изготовление ялпын-улама считалось делом чрезвычайно ответственным: «Если мастерица перепутает что-то, у хозяйки ребенок умрет» (информатор П. Ф. Меров). Иногда в селении не оказывалось ни одной женщины, которая могла бы выполнить такую работу. Тогда швею приглашали из другого пауля.

Когда ялпын-улама был готов, обязательно устраивали кровавое жертвоприношение. В качестве жертвы фигурировали олень, конь, петух (курица). Олень мог служить жертвой только при изготовлении мань-ялпын, в других случаях требовалась лошадь. Ортодоксальный же вариант традиции предполагал жертвоприношение коня во всех случаях. При этом считалось, что мань-ялпын'у соответствует конь рыжий («красной») или «пестрой» масти, шестипольному покрывалу — черной, а семипольному необходима белая лошадь. Напомню, что Мир-сусне-хум'у близок красный цвет (в некоторых мифологических сюжетах его конь имеет пеструю окраску), Куль-отыр сопрягается с черным цветом, а белый цвет — прерогатива Торум-щань (Калтац-эквы) и Нуми-Торума. Если у этой цветовой символики нет иной подоплеки, то можно полагать, что каждый из видов ялпын-улама посвящался определенной фигуре пантеона: четырехпольный — собственно Мир-сусне-хум'у («это для Эква-пыриц'а делается» — информатор А. С. Мерова), шестипольный — Куль-отыр'у, семипольный, как уже говорилось, — Калтац-экке (Торум-щань). Это главные фигуры пантеона, они наиболее значимы для человека: считается, что Калтац-экка покровительствует рождению; Мир-сусне-хум — покровитель и собственно человека, и, главным образом, семьи; от Куль-отыра, владыки нижнего мира, во многом зависит срок человеческой жизни. При этом, однако, следует помнить, что кому бы ни было посвящено покрывало, оно символизировало патронажную функцию Мир-сусне-хум'а — единственного запечатленного на нем персонажа. Именно ему и никому другому жертвовали во всех случаях серебряное блюдо.

Жертвоприношения Мир-сусне-хум'у совершались, как уже сказано выше, в связи с рождением и вступлением в брак. Добавим к этому, что аналогичные действия производились также в случае болезни, при отправлении человека в дальний путь; они выражали заботу о здоровье родственников, живущих вдали. А. Каннисто упоминает и о том, что кровавую жертву Мир-сусне-хум'у приносили через некоторое время после похорон \*. Как сообщают информаторы, оленя жертвовали непосредственно в жилище, петуха — на чердаке, а заклание лошади осуществлялось у дома, напротив святой стены (мул'а).

Процедура жертвоприношения была разработана до деталей. Лошади вплетали в гриву пять лент, вешали на шею арсын, обводили по солнцу вокруг дома и привязывали к столбику (*анквыл*) напротив мул'а. Затем происходило «очищение» жертвы — ее окуривали дымящейся чагой (обходя с дымокуром вокруг животного) и кропили спиртным. На спину лошади укладывали ялпын-улама («если ялпын'ов два или три, то все кладут»), покрывали их сверху ярмаксахи и на все это набрасывали тор. Поясняя символический смысл описанной атрибутики, А. Д. Хозумов сообщил: «Это значит богатырь (Мир-сусне-хум) на лошади едет — сидит на седле-ялпыне, в халате и на плечах — платок».

Перед закланием лошадь освобождали от атрибутов, лоскутом материи завязывали ей глаза и наносили удар обухом топора в лоб. Упавшее животное кололи ножом в сердце, после чего свеживали тушу. Имеются единичные свидетельства о том, что на это время ялпын-улама вешали на мул снаружи, чтобы Мир-сусне-хум мог видеть предназначенную ему жертву.

Женщины к месту забоя не допускались. Они подходили на дозволенное расстояние лишь с тем, чтобы очистить кишки от их содержимого.

Мясо животного варили на костре, в первую очередь сердце, печень, легкие и голову. При поедании вареного мяса в жилище на стол укладывали ялпын-улама, перед которым ставили миску с дымящейся кониной и спиртное. («Когда едят, ялпын'ы на стол положат — как будто их кормят» — информатор П. С. Таратов). В дальнейшем священные покрывала, тор, ярмаксахи и арсын уносили на чердак, туда же на некоторое время чаще всего на три дня) вешали и конскую шкуру.

Принося Мир-сусне-хум'у жертву, люди обращались к нему (хотя прежде всего упоминали Нуми-Торум'а) с соответствующими просьбами. Обращение-молитва произносилась перед ударом (в этом случае она сопровождалась поклонами с поворотами по солнцу)

---

\* «...душа человека, когда она покидает тело, делает в потолке дырку: *lili minne as* — дырку выхода души». Эту дырку в комнате надо закрыть. Для этой цели совершают кровавую жертву, «жертву закрытия комнатной дыры». Жертвенным животным служат лошадь, корова, олень, курица или петух. Жертва совершается в жилой комнате, а именно 'м у ж ч и н е, о с м а т р и в а ю щ е м у м и р' (выделено мной. — И. Г.) (см.: *Kannisto A. Materialien...* — S. 51).

и перед ритуальным пиршеством, во время которого ели вареное мясо.

Покровительство являлось важной, но отнюдь не единственной функцией 'Человека, осматривающего мир'. Считалось, что Мир-сусне-хум следит за соблюдением людьми норм и правил человеческого общежития (общинножития) и опекает живущих в соответствии с этими установлениями. Напротив, тех, кто ведет себя «не по-людски» (а соответственно «не по-божески»), он, будучи судьей, а часто и исполнителем им же вынесенного приговора, карает, и подчас жестоко.

Представление об этой роли Мир-сусне-хум'а всегда занимало прочное место в сознании народа. Неудивительно поэтому, что ее ярко отражает мансийский фольклор. Приведу для иллюстрации из вариантов записанной у манси сказки.

Жил-был старый дед со старушкой, имели три сына. Они оба умерли, осталось трое сыновей. Все были женаты. Старший и средний разделились оленями, а младшему не дали ни одного. Младший идет к братьям. К среднему приходит, говорит: «Нам есть нечего, дай хоть одного оленя». Брат дает одного оленя (а у младшего уже ребенок). Через неделю не стало опять. Идет к старшему: «Дай хоть одного оленя — есть нечего». Брат говорит: «Ты работай, сам наживай, отец тебе ничего не оставил. Мы не будем давать». Младший брат идет — плачет. Жене сказал, что передал старший брат. Жена говорит: «Сходи к среднему брату». Приходит. Он говорит: «Ты что все время ходишь, почему не даст старший брат?» Ну, ладно, средний брат собирает аркан, ловит оленя. Младший брат опять тащит домой, режет, ест. Опять жена говорит: «Сходи к старшему брату». Он отвечает: «Бестолку ходить». Она говорит: «Пубы кровь уже требуют. Что делать?» Он говорит: «Давай ребенка резать. Ты мой ребенка». — «Хорошо». Она моет. Он на веревочке ребенка завязывает и ведет на улицу и привязывает к столбу. Тряпочки завязывает на шею с конечкой, нож и топор выносит, собирается резать. Поднимает топор, топор застревает. Обернулся — стоит мужик в белом гусе \* и четыре оленя в упряжке. — «Что делаешь, твоему ребенку не пора умирать, оставь его и садись ко мне». Сел на нарту, едут. Как едут, сверху или понизу, он не замечает. Приехали перво на месяц. Глаза открыл — эпис (луна). Мужик говорит: «Заходи сюда, если есть хочешь, пусть хозяйка тебя накормит». Он заходит, там молодая женщина — ни здравствуй, ни до свидания. Он выходит. Ма ёхне-хум — Вит ёхне-хум \*\* спрашивает: «Кормила ли?» — «Нет». — «Садись тогда». Тронулись. Остановились, глаза открыл — солнце (хотал). — «Заходи сюда. Здесь хозяйка есть, может, покормит». Заходит. Молодуха. То же, что и на луне. Выходит. — «Ну, что?» — «Не кормила». — «Садись, поедем». Сели, поехали. Опять остановились. Стоит почти землянка, там жепщина. — «Здравствуй», — говорит. И даже поцеловала (а это была жена Мир-сусне-хум'а). Она говорит: «Где взял такого бедного мужика?» — «Да я едва успел, он своего сына хотел убить. Он голодный, дай что-нибудь». Посоветовались. Дали старую важенку (оленя с загнутыми рогами)\*\*\* и мань-тогап (маленький ящик)\*\*\*\*. — «А теперь можешь ехать домой, но не режь, отпусти ее. Ящик открой и ложись спать. Утром все будет видно». Приехал. Утром смотрит, а у них не дом, а чум, а вокруг шум оленей. И в чуме все богатство. Любая одежда и сани вокруг чума. Баба и говорит ему: «Теперь можешь для пубы резать оленя». — «Теперь можем, у нас все свое». Заарканили — зарезали. На ялыг арсын привязали с копейкой, который на шею оленю ве-

\* Верхняя цельнокроенная одежда мехом наружу с капюшопом.

\*\* 'Человек, объезжающий землю, Человек, объезжающий воду', — одно из имен Мир-сусне-хум'а.

\*\*\* Ср. изображение оленихи из сердцевины Калтац-эквы (Хурум-пауль, брошенный дом, см. рис. 28).

\*\*\*\* Имеется в виду ящик с изображением домашнего духа-покровителя.

шали. Приходит средний брат. Говорит: «Оленей дай, после тебя оленей не стало». Младший брат спросил: «Куда ушли олени?» — «Потерялись, волк давил». Заарканил и брату дает. Два старших брата своим пубы оленей режут и говорят: «Откуда он взял столько оленей? И почему не стало у нас? Тысячи три оленей у него всей масти». Старший говорит: «Я схожу». Приходит. — «Дай одного оленя». «Да, надо работать, — говорит младший брат. — Я работал, у меня есть, ты же мне не дал». Старший брат жене говорит: «Не дает». — «Правильно, что не дает. Ты не давал». Средний идет второй раз. Ему дал. Зарезали со старшим братом. Старший брат идет снова. — «Дай хоть одного оленя, пубы требуют крови». — «Что от меня хочешь, отцовских ты же съел, я до того дошел, что ребенка хотел резать, но добрый человек не дал. Он взял меня и дал оленей». Старший брат так ушел. И говорит своей бабе: «Младший брат хотел ребенка резать и богатым стал». Тут младший брат собрался, чтобы убежать от братьев, они рядом жили. Убежал. Старшего брата жена ребенка вымыла. Он ребенка тащит к столбику. Вынес топор и нож. Головой покивал (клялся пубы). Сына ударил, только топор не задержался. Погиб парнишка... Старший брат рассердился — бог не помог. Бежит к младшему — след простыл. К среднему заходит, говорит: «Да он скаслал (откочевал)». Средний: «Пусть с богом ездит». Не стали больше гнаться. (Информатор М. П. Хатанев.)

Богатство социальных и мировоззренческих реалий, отраженных в сказке, делает возможным ее многоплановый анализ. Это, однако, увело бы нас далеко в сторону. Что же касается функции Мир-сусне-хум'а — «мирового надзирателя», блюдушего и реализующего эталонные принципы справедливости, то она простирается вполне отчетливо и, кажется, не требует пояснений.

Неизбежность возмездия со стороны Мир-сусне-хум'а характерна не только для традиционных архаических сюжетов мансийского фольклора. Одна из сцен медвежьего праздника, на котором присутствовал А. Каннисто, сводилась к следующему: хранитель жертвенного амбара «собирает в пубике деньги и платки в дар своему духу. Однако случайно он убивает из ружья одного из своих гребцов. Эту случайность «созерцающий мир человек» допускает в наказание за то, что сборщик хотел утаить часть сбора. Человек попадает в тюрьму, за убийство»<sup>57</sup>. Как видим, традиционная роль Мир-сусне-хум'а — блюстителя мирового порядка — без труда вписывалась в действительность нашего столетия.

Выше уже шла речь о том, что Мир-сусне-хум выполнял обязанности арбитра в тяжбах не только между людьми, но и между людьми и их духами-покровителями. Здесь же хочется подчеркнуть еще одно различие в природе этих духов и «Человека, осматривающего мир». Если в отношениях первых с людьми господствует принцип даче-обменности, эквивалентности жертвы и воздаяния, то для Мир-сусне-хум'а важнее другое. Он декларирует свое отношение к человеку следующим образом: «Хочу, чтобы, когда человек убивал черного зверя, красного зверя, — думал обо мне»<sup>58</sup>. Эта установка находится в полном соответствии с наставлением по управлению людьми, «полученным» им от Нуми-Торум'а:

...если твоя бедная девочка, твой бедный мальчик ничего не может пожертвовать, и даже не еду, а горячую воду, кипящую в котле, поставит тебе как жертву едой, то расцени поставленное им (ей) как жертву, как кровавую жертву расцени!<sup>59</sup>

В свете сказанного решительно невозможно согласиться с выводом К. Ф. Карьялайнена о том, что «духи угров еще не развились в опекунов и охранителей правдивности и мирового порядка. Они являются слугами человека»<sup>60</sup>. Совершенно очевидно, что носителями традиции Мир-сусне-хум не включается в сонм многочисленных духов — «слуг человека», а поднимается над ними, равно как и над людьми. Это отчетливо проступает и в попытках соотнести структуру отношений между существами «высшего порядка» с социальной действительностью, в которую были погружены сами манси. Так, считалось, например, что лесные духи мис-ма-хум и мешкв'ы «подвластны... Мир-сусне-хум'у, ежегодно платят ему дань. Собирает дань «десятник» Мир-сусне-хум'а — Чохрын-ойка»<sup>61</sup>. Та же манифестация сущности Мир-сусне-хум'а проявляется и в близких к нам по времени атрибутивных комплексах — его голову украшает не только богатырский шлем, но и офицерский кивер или кепи полицейского — принадлежности представителей власти, стоящей над манси.

У искушенного читателя уже, несомненно, появились ассоциации, роднящие Мир-сусне-хум'а с известным персонажем мировой религии древности, в лице которого «Иран был близок к духовному господству над человечеством»<sup>62</sup>. Правота Б. А. Тураева, сделавшего это заключение, бесспорна. Иное дело, предполагал ли почтенный историк, что идеи митраизма окажутся притягательными и для народов со сравнительно невысоким уровнем социально-экономического развития, которые, однако, уже стремятся к упорядочению бытия и которым окажется близка идея общественного договора, как и олицетворяющая его фигура.

Едва ли ни первым обратил внимание на филиацию арийского Митры у угров В. Н. Топоров<sup>63</sup>, который отметил, что «само имя *Mir-susne-hum* 'Мир созерцающий человек', по сути дела, калька с самого характерного определения Митры». Аргументируя свои выводы, автор отмечает такие характеристики Мир-сусне-хум'а, сближающие его с Митрой, как «всадник... господин», который обходит земли, «объезжая их па белом коне». Он дружелюбен, и к нему «прежде всего обращаются люди с просьбами»<sup>64</sup>.

Идея В. Н. Топорова была встречена с известной сдержанностью и расцениваема лишь как гипотеза<sup>65</sup>, хотя он обоснованно подчеркивает не просто типологическое сходство, но и «генетическое тождество» Мир-сусне-хум'а и Митры<sup>66</sup>. Приведенный выше материал, связанный с функцией Мир-сусне-хум'а в качестве мирового надзирателя, наблюдающего за соблюдением людьми норм и правил, обеспечивающих функционирование общества, позволяет с большей уверенностью идентифицировать Мир-сусне-хум'а с «богом договора»<sup>67</sup>.

Ко всему сказанному следует добавить еще некоторые соображения. В. Н. Топоров обратил внимание на то обстоятельство, что русские понятия «мир, община» как обозначение социальной структуры, имеющей, в частности, функции, сопряженные с договором, связаны с Митрой»<sup>68</sup>.

Обратившись к угорским языкам, находим (у манси): *мир* 'люди, народ'<sup>69</sup>; у хантов: *мир* 'народ, люди'<sup>70</sup>. Таким образом,

Мир-сусне-хум — «Мир созерцающий человек» раскрывается как Народ созерцающий человек. То обстоятельство, что он еще и Ма-ехне-хум, Вит-ехне-хум 'Землю объезжающий человек, Воду объезжающий человек', лишь дополняет, уточняет характеристику этого персонажа, который объезжает мансийскую или (шире) угорскую Вселенную, где и пребывает опекаемый им народ (ср. «Митра, не смыкая глаз, озирает людей», «озирает всю землю, обитаемую иранцами»<sup>71</sup>). В полном соответствии с этим оказывается приводимое Б. Мупкачи определение Мир-сусне-хум'а как «Мужчины с глазами, величиной с Обь, глазами, величиной с озеро; ушами величиной с Обь, ушами величиной с озеро»<sup>72</sup>.

Судя по данным мансийской лексики, отношениями опеки Мир-сусне-хум связан не только со всем народом (всеми манси, всеми хантами, всеми уграми), но и с каждым конкретным социальным образованием. Об этом, в частности, свидетельствуют материалы В. Н. Чернецова: «Род имеет мир йин-гыт — народный ящик, который хранится у кого-либо из сородичей. В нем находятся деньги, одежда, шелк и прочие ценности... Из этих денег расходуют на жертвоприношения... Хранитель — мир йин-гыт тахытып» (выделено мной. — И. Г.)<sup>73</sup>. Того же порядка хантыйское выражение *мир кат* 'мирской дом'<sup>74</sup>, т. е. дом, принадлежащий конкретной общине.

В плане сопоставления образов Митры и Мир-сусне-хум'а заслуживает внимания и такая деталь. Один «из наиболее интересных эпитетов Митры — выпрямитель линий (границ)»<sup>75</sup>. Что же касается Мир-сусне-хум'а, то к нему нередко обращались с просьбой «выпрямить линию жизни сына, линию жизни дочери».

Хотелось бы обратить также внимание на характер отношений Митры и Мир-сусне-хум'а с высшими богами иранского и соответственно обско-угорского пантеонов. Высшее божество древних иранцев Зрван (Зурван) суть изначально, время и место, всесила, вседвижение<sup>76</sup>. «Армянское точное фонетическое соответствие основы иранского имени Zrvan — tšřv означает... круг, арку, небесный свод и великую арку, которая ооясывает млечным путем небосвод». Однако со временем Митра «отодвинул его в сторону, предоставив ему почетное место своего спутника, хотя учение, связанное с культом Митры, и продолжает называть Зрвана высшим началом. Но это, по-видимому, только в теории...»<sup>77</sup>.

Нуми-Торум (слово *торум*, которое В. Н. Топоров предположительно относит к числу иранизмов, означает «не только 'бог', 'дух', но и 'видимое небо', 'погода' (хорошая и плохая), 'мир', 'время', 'состояние'»<sup>78</sup>, создав землю, вдохнув жизнь в людей, передоверил затем своим детям управление жизнью всех населяющих ее существ. А Мир-сусне-хум, выиграв состязание между братьями, стал осуществлять наиболее престижную функцию, связанную с управлением людьми. Сам Нуми-Торум отошел на второй план, «в связи с чем жертвоприношения Нуми-Торум'у практиковались не везде и были редки»<sup>79</sup>.

Желая быть правильно понятым, специально подчеркну, что отнюдь не пытаюсь идентифицировать образы Зрвана и Нуми-То-



рум'а. Не говоря уже об отсутствии генетической близости, Зрван — это «божество, в котором потенциально соединены и добро, и зло, и свет, и мрак»<sup>80</sup>, а Нуми-Торум олицетворяет только созидательное начало, имея в качестве своеобразного антипода Куль-отыр'а\*. В то же время примечательно, что ситуации, в которых оказывается каждый из демиургов (первый — в связи с Митрой, второй — в связи с Мир-сусне-хум'ом), в значительной мере совпадают.

Перейдя от собственно мифологии к атрибутике, обнаружим и здесь не менее разительные соответствия. Митре жертвовали животное белого цвета. Лучшей жертвой Мир-сусне-хум'у считался белый конь \*\*. В число обычных спутников Митры, «без которых не обходится ни один из рельефов»<sup>81</sup> в посвященных ему храмах, входит петух. Но именно эта птица настолько популярна в качестве жертвы Мир-сусне-хум'у (хотя и не только ему), что ее разведение для продажи уграм стало выгодным для приобских крестьян. Петух при жертвоприношении соответствовал коню, поэтому выгода, надо сказать, была обоюдной. Конечно, социальная престижность жертвоприношения петуха и коня была неодинакова, но это не меняет сути дела.

Столь же показательно распространение на территории от Приуралья до Западного Приобья восточной тюревтики, особенно блюд, использовавшихся в качестве солярных символов<sup>82</sup>. Солнечная ипостась Митры прямо не вошла в мифологическую систему обских угров (хотя Мир-сусне-хум'а и называли 'Мужчиной, испускающим свет'<sup>83</sup>), однако реминисценции представления о сущностной близости Мир-сусне-хум'а и солнечного диска отчетливо отразились в атрибутике. Этим объясняется не только спрос на восточное серебро в древности, но и стабильный (вплоть до недавнего времени) спрос на серебряные блюда, которые, приобретая за большие деньги у русских купцов, «дарили» Мир-сусне-хум'у. (Заметим, кстати, что на блюдах этих нередко изображали солнце.)<sup>84</sup>

Из сказанного понятно, что угры заимствовали не только образ Митры, но и соответствующую идеологию, которая, будучи, разумеется, трансформирована в новой среде, стала доминировать в их религиозном сознании. Косвенным показателем этого является слабое развитие у них «по сравнению с другими народами Сибири» шаманства (что совершенно справедливо отмечено З. П. Соколовой)<sup>85</sup> и соответственно бедность шаманской атрибутики<sup>86</sup>. Все это особенно заметно в сравнении с развитым шаманизмом ближайших соседей угров — самодийцев, прежде всего селькупов.

Слабый шаманизм угоров не смог, как оказалось, обойтись без «угорского Митры», он включил эту фигуру в свою систему. Так, при камланиях «всего чаще» призывался Мир-сусне-хум «как такой бог, который заведует всеми людьми»<sup>87</sup>. Более того, шаманский дар,

\* Правда, согласно представлениям манси, в процессе творения мира Куль-отыр являлся помощником Нуми-Торум'а.

\*\* Едва ли не исключением является жертвоприношение рыжего («красного») или пегого («пестрого») коня в честь вновь изготовленного четырехпольного ялпын-улама.

по представлениям манси, человек получал опять-таки непосредственно от Мир-сусне-хум'а<sup>88</sup>. Оказавшись «почетным пленником» шаманизма, Мир-сусне-хум и здесь сохранил за собой главную роль.

Интеграция Мир-сусне-хум'а в шаманство вовсе не означала узурпации шаманами прав на общение с 'Мир созерцающим человеком'. Каждый мог приносить ему жертву, каждый мог призывать Мир-сусне-хум'а, обращаться к нему, не прибегая к помощи шамана, чье посредничество было отнюдь не обязательно. Именно поэтому при жертвоприношениях даже на общественных культовых местах шаман чаще всего находился среди рядовых участников действия, руководителем которого являлся хранитель святилища.

Характеризуя важнейший персонаж обско-угорского пантеона, нельзя не сказать несколько слов о его эзотеричности. Выше уже шла речь о том, что лицевая сторона ялпын-улама закрывалась специально пришитым к покрывалу куском ткани или платком. Объясняя необходимость этой операции, мои информаторы говорили: «Зашивают, чтобы снохи не видели» (П. С. Таратов); «Зашивают, чтобы всякие не видели, молодежь» (В. С. Албин). А Каннисто отмечал, что при жертвоприношении Мир-сусне-хум'у мясо, поставленное для него, «нельзя есть ни женщинам, ни девушкам, ни парням»<sup>89</sup>. У Н. Л. Гондатти находим: «Предание о Мир-сусне-хум'е считается сказанием священным — елбын мойд, слушать которое женщинам нельзя»<sup>90</sup>. Примерно то же сообщал и В. Н. Чернецов, добавляя, что «запрет распространялся на жену и зятя», которые относились к фратрии Пор в то время как «сказание это принадлежит Мось»<sup>91</sup>.

Для того чтобы уяснить причины и характер табуации Мир-сусне-хум'а, специфику его эзотеричности, необходимо, видимо, экскурс в область этногенеза обских угров. Не вдаваясь в детали, отметим бесспорное: «Культура обских угров двухкомпонентна и возникла в результате смешения древнего уральского населения аборигенного охотничье-рыболовецкого облика с пришлым южным скотоводческим угорским населением»<sup>92</sup>. Время появления собственно угров в Западной Сибири В. Н. Чернецов датировал I тыс. до н. э. В. И. Молодин считает, что этнически идентифицируемые археологические комплексы позволяют с уверенностью говорить об этом, начиная с первых веков новой эры<sup>93</sup>.

Так или иначе, совершенно очевидно, что «появление в Приобье этого нового этнического элемента и последующее скрещение его с аборигенным населением»<sup>94</sup> означали и сшибку идеологий. В любом случае уральцы, явившиеся субстратным элементом новых этнических образований, были чужды угорскому митраизму. Эти различия послужили идеологическим обоснованием дуально-фратриальной организации\*, в соответствии с нормами которой жены могли принадлежать только к противоположной (по отношению к фратрии му-

\* Различные точки зрения на проблему возникновения дуально-фратриальной организации у обских угров достаточно полно изложены в следующих работах: Соколова З. П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. — Новоси-

жа) половине общества. Поскольку Мир-сусне-хум (как и Калтащ-эква) являлся предком фратрии Мось\_(связанной с собственно уграми), то женщины-жены (равно как и мужчины-свойственники), принадлежа к фратрии Пор, не должны были иметь доступа к его изображению и ко всей относящейся к нему атрибутике. Впоследствии эти ограничения были распространены, очевидно, на всех женщин вообще, ибо «новыми» этносами (хантами, манси) были усвоены представления о нечистоте женщин, генетически связанные с шаманизмом уральцев. Со временем Мир-сусне-хум стал о б щ е у г о р с к и м божеством (имеются в виду опять-таки «новые угры» — манси и ханты), остались только реликты (зафиксированные, в частности, В. Н. Чернецовым) былой принадлежности 'Мир созерцающего человека' лишь к одной половине общества и ограничения половозрастного характера.

Что же касается молодых людей («парней», не имеющих собственной семьи), то для них табуация Мир-сусне-хум'а подспудно обусловлена фундаментальным принципом митраизма — идеей договора. Не имея семьи, не будучи социально ответственным, юноша не мог войти в общество признанных социумов, самостоятельных, дееспособных его членов. На него не могли в полной мере возлагаться обязанности, связанные с общинножитием, не было у него и соответствующих прав. Иными словами, он не мог быть связан «договорными обязательствами» ни с мужчинами, ни соответственно с самим Мир-сусне-хум'ом. Именно поэтому первый ялпын-улама изготавливается только п о с л е с в а д ь б ы, после образования новой семьи. Есть в этом и другой смысл — Митра покровительствует социальным общностям, к числу которых относится и семья (Митра — гарант брачного договора), поэтому и ялпын-улама шьют «для укрепления семьи», тех отношений (договора), которые возникают между супругами при ее создании (а впоследствии — между супругами и детьми). В свете сказанного становится понятным, почему в случае смерти главы семьи, хозяйина дома, ялпын-улама больше не изготавливались.

Остается сказать несколько слов о высокой адаптивной способности «угорского митраизма», позволяющей интерпретировать, объяснять как события (даже глобального масштаба), так и любого рода новации, оставаясь в рамках собственной системы. Не касаясь ставших общим местом сопоставлений Мир-сусне-хум'а с Христом, приведу два показательных, с моей точки зрения, примера сопряжения представлений о его надмировой, надчеловеческой сущности с действительностью.

У манси бытует предание о том, что Мир-сусне-хум подал знак перед началом последней войны: «„оп“ на белом коне по небу поехал с белым флагом и на север». Он же возвестил о переломе в ходе войны: «Когда наши стали наступать под Сталинградом — Ленинградом, он поехал на юг на белом коне с красным флагом. И кто видел, тот счастливый, его не убили, а кого ранили — это хорошо, от бога,

бирск, 1987. — С. 118—133; Васильев В. И. Проблемы формирования фратриально-родовой организации у народов севера Западной и Средней Сибири в свете их этногенеза // Там же. — 1987. — С. 133—143.

радоваться надо» (информатор Е. А. Шесталов). Объясняя появление спутников и ракет, старик П. Ф. Меров сообщил: «Про все это Мирсусне-хум всегда знал. Просто люди были не готовы, когда стали готовы, он инженерам объяснил, те построили». Как видим, в сознании носителей традиции постулаты мифологии вполне уживаются с реалиями нашего меняющегося мира.



Обратимся теперь к другому весьма интересному персонажу из числа главных фетишей домашних святилищ. Речь пойдет о богатырях — отыр'ах, чьи громадные шлемы и шапки (см. рис. 95, 100, 101, 106), а также пояса (см. рис. 94) описаны в главе II. Кто они, эти исполины, и почему их почитали?

По представлениям манси (данные Н. Л. Гондатти), землю населяли последовательно две генерации богатырей, каждая из которых была «спущена с неба». Первое поколение богатырей было уничтожено Нуми-Торум'ом во время потопа в наказание за неподобающий образ жизни («они начали бороться и драться между собой — главным образом из-за женщин»). Богатыри второй генерации, появившиеся после потопа, также «отличались громадной силой и, убивая своих противников, всегда их скальпировали... Убив врага, они всегда съедали его сердце и печень, чтобы вся сила убитого перешла к ним, чтобы он не ожил. Память о богатырях жива до сих пор... Многие из родовых и семейных богов — не что иное, как именно эти богатыри признаваемые... покровителями»<sup>95</sup> (выделено мной. — И. Г.).

Аналогичные сведения о богатырях зафиксированы и В. Н. Чернецовым: «Отыр выдвигался благодаря своей физической силе и уму. Если бы он не был силен, он не мог бы быть отыром... Богатыри эрыг отыр... все время воевали. Почти все были перебиты, а кто из них остался в живых, стали пухых. В каждом поселке есть свой пухых... В местах жительства богатырей теперь находят пухых и живут потомки этих богатырей. Им нельзя убивать соответствующее животное (которое является пухыхом и образ которого имел богатырь-предок), так как оно «приходится родней живущим людям»<sup>96</sup> (выделено мной. — И. Г.).

О «превращениях» богатырей в духов (тонх'ов) известно и из хантыйских материалов. Так, по данным XVIII в., у остяков «кумиры или болваны... есть деревянные... болванов почитают за древних своих шаманов или волхвов, при этом и за сильных богатырей»<sup>97</sup> (выделено мной. — И. Г.). Л. Р. Шульц сообщал о «потомках богатырей и богов» из числа салымских хантов, которые «считают себя и почитаются другими за потомков тонх'а»<sup>98</sup>. О могучем богатыре, «впоследствии ставшем тонх'ом», упоминал К. Ф. Карьялайнен<sup>99</sup>.

Предки-богатыри присутствовали не только в мифологии, но и в фольклоре угров. Штаб-лекарь Шавров наблюдал ритуальные пантомимы хантов, в которых мужчины изображали вооруженных

саблями и копьями богатырей. Немаловажно, что женщинам видеть эти действия не позволялось<sup>100</sup>. Сцены с участием богатырей были характерны и для медвежьих праздников у манси. Говоря об одном из аспектов использования головных уборов конической формы, находившихся в домашних святилищах, В. Д. Вадичулов пояснил: «Шапки эти для пупы делают. На голову надевают на медвежьих плясках. Богатыри раньше такие шапки носили».

Суммируя изложенное, находим, что у обских угров бытовали представления о «родовых» предках-богатырях, которые могли выступать как в антропоморфном, так и в зооморфном облике. В поздней традиции они фигурировали как предки-покровители селений<sup>101</sup>. Это, впрочем, не исключало особого почитания их отдельными семьями, что выражалось в изготовлении соответствующих атрибутов\*. Характерной чертой культа отыр'ов являлась эзотеричность последних, недоступность их для женщин и непосвященных.

В свете сказанного поясняется сущность фигуры отыр-пыг'а, характеризуемого А. Каннисто<sup>102</sup> как *мирн пупи* 'дух-покровитель, которого чтут многие' (ср. утверждение информатора А. Д. Хозумова о том, что «э то\*\* в каждом доме есть»). Как всегда, категоричность не содержит истины. Мы уже убедились, что «это» есть далеко не в каждом домашнем святилище. Тем не менее, с точки зрения стороннего наблюдателя казалась бы естественной ситуация, при которой отыр выступает в роли покровителя «рода» (фамилии), селения, состоящего, в принципе, из членов (если вести речь о главах семейств) одной тотемно-генеалогической группы, а Отыр-пыг ('Богатыря сын') покровительствует отдельной (каждой?) семье, входящей в состав этого «рода», этой фамилии, этой группы.

Однако «гладко было на бумаге...» На деле же эта стройность явно рушится под напором целого ряда обстоятельств. Во-первых, богатырские шлемы и энтап'ы инкрустированы изображениями Мир-сусне-хум'а. Во-вторых, Отыр-пыг, надо думать, неспроста ассоциируется у носителей традиции с «младшим братишкой Мир-сусне-хум'а». И, наконец, в-третьих, опять-таки не случайно эпитетами Мир-сусне-хум'а являются *сорни-отыр* 'золотой богатырь', а то и просто *отыр*<sup>103</sup>. И уж если опускаться (или подниматься) до неконтролируемой сознанием сферы бытия, то следует вспомнить традиционный и наиболее популярный у манси тост: *Торум эт, отыр эт* 'Совместно с богом, совместно с богатырем'. Однако, говоря о богатыре, имеют в виду и Мир-сусне-хум'а.

Таким образом, приходится признавать неоднозначность ситуации, многообразии факторов, повлиявших на формирование феноме-

---

\* «Богатырские» шлем и пояс (энтап) изготовлялись на последнем этапе жизни мужчины, после того как были сделаны три ялпын-улама. К этому времени мужчина, прожив достойную жизнь, должен был, женив сыновей, дожидаться внуков и стать в ряд наиболее уважаемых членов общества, «приблизившись» тем самым к эталону богатырского бытия. Это была своеобразная заявка (надежда) на почитание после смерти, на жизнь после жизни.

\*\* Речь идет об изображении Отыр-пыг'а.

на. «Богатырский» (отражающий военно-потестарную сущность)<sup>104</sup> слой религиозного сознания перекрывается «угорским митраизмом»: богатырь облачен в одежды, отмеченные символикой Мир-сусне-хум'а. Этому соответствует контаминация образов Мир-сусне-хум'а и богатыря, они сливаются в сознании. Расчленение их оказывается невозможным, если, конечно, не пытаться «доработать» действительность, чтобы втиснуть ее в рамки представлений, в соответствии с которыми делится все, вплоть до атома.

Следует, однако, заметить, что объектом поклонения в данном случае являлся достаточно абстрактный богатырь, точнее — богатырская сущность мифического предка. Иное дело, когда речь идет о фигурах конкретных предков—покровителей селений, которые, согласно традиции, обычно также характеризуются в качестве «спущенных с неба» богатырей-воителей. Они воспринимались как персонажи вполне самостоятельные по отношению к Мир-сусне-хум'у, хотя ялпын-улама, встречающиеся на таких культовых местах, как и специально срубленные и воткнутые в землю дерева, использовавшиеся при жертвоприношениях и посвященные 'Осматривающему мир человеку', свидетельствуют о том, что и здесь не обходилось без его патронажа.

Предок-покровитель селения близок людям. Жителями пауля такой персонаж воспринимался буквально в качестве отца—основателя поселка. Это обстоятельство проявлялось и в именах предков—покровителей селений — они не сопровождались титулом *отыр*. Титулование ограничивалось добавлением к имени собственному слова *ойка* 'мужчина' (Халев-ойка, Ворсик-ойка, Йибы-ойка, и т. д.), т. е. имена предков-покровителей образовывались так же, как и у людей (взрослых мужчин). Даже в тех случаях, когда слово *отыр* изначально присутствовало в составе имени, оно перекрывалось словом *ойка*, например Куль-отыр-ойка, предок-покровитель селения Ясут<sup>105</sup>.

\* \* \*

С почитанием медведя (Ялп-ус-ойки) нам, как помнит читатель, пришлось столкнуться не однажды (см. описание культового комплекса в доме И. И. Ендырева — рис. 110, где он предстает в антропоморфном облике; имда в доме В. Н. Остерова — см. рис. 108; череп и лапы медведя среди реликвий И. Р. Челданова; «посвящение» человека Ялп-ус-ойке — юрты Новицкие).

Ялп-ус-ойка (хант. Йем-вос-ойка), медведь, считался предком братрии Пор<sup>106</sup>. В фольклоре он предстает живущим «далеко на Сосьве» хозяином 'Священного городка лошади' (Ялп-пус-ойка лувус). Название городка связано с тем, что Ялп-ус-ойка убил отыр'а (богатыря), конь которого, «пестрый, как лист», был захоронен стоя. Здесь же на холме победитель построил дом. Ялп-ус-ойке приносили кровавые и бескровные жертвы, при этом предназначенные ему подарки нередко хранили дома<sup>107</sup>.

В случае убийства медведя устраивали многократно описанный медвежий праздник. Но при этом, как отмечал Н. Л. Гондatti, «нарочно медведя не ищут... если находят следы, то уходят, не разыскивая берлоги»<sup>108</sup>. Н. А. Ицфантьев сообщал даже о захоронении туши убитого медведя, с которого предварительно снималась (с головой и лапами) шкура, фигурировавшая затем на медвежьем празднике<sup>109</sup>. Из материалов В. Н. Чернецова явствует, что на медведя, выступавшего ревлителем «фратриальных интересов и обычаев», защитником «людей Пор от опасности... некогда... очевидно, не охотились совершенно»<sup>110</sup>.

Заметим, что празднества устраивали не только в связи с «добычей» медведя, но и перед шкурами давно убитых зверей (имда). В общественном доме, находившемся в д. Вежакоры (фратриальный центр Пор), в переднем углу «в специальном ящике хранилось изображение предка (*консенг ойка манс*. 'когтистый старик') в виде свернутой медвежьей шкуры с головой, набитой сеном или стружкой и уложенной на лапы. Здесь периодически, через каждые семь лет, выполнялись... фратриальные тотемические обряды»<sup>111</sup>.

Хранение имда практиковалось довольно широко<sup>112</sup>, поэтому и связанные с ним ритуальные действия не являлись, надо думать, редкостью. В. Новицкий описано кровавое жертвоприношение в честь имда<sup>113</sup>. Жертвой являлся теленок, спина которого (существенный момент!) была покрыта ялпын-улама \*.

Мои информаторы из Верхнего Нильдино сообщали об угощении имда (дело обходилось без кровавой жертвы) дважды в год, зимой и весной. Перед шкурами медведей ставили пищу и рюмку с водкой (то же самое ставили на окно — солнцу, и к печке — огню). Кроме того, для имда наливали чарку при каждом застолье. Заметим, что наряду с медвежьими шкурами в числе реликвий, хранившихся в этом доме, имелись ялпын-улама и другие атрибуты, связанные с Мир-сусне-хум'ом.

Описанные здесь элементы медвежьего культа сами по себе не вызывали бы недоумения, если бы не одно обстоятельство: предки обеих половин (фратрий) общества оказываются объединенными территориально. Так, в одном и том же домашнем святилище оказываются фратриальный предок Пор Ялп-ус-ойка (в инкрустированной изображением Мир-сусне-хум'а накидке!) и Калтац-эква с Калташ-пыг'ом (Мир-сусне-хум'ом), предки фратрии Мось. Подобное сочетание зафиксировано и в комплексе дома В. Н. Остерова (где соседствуют имда и ялпын-улама), и в описании В. Новицкого. Между тем «пуухи, принадлежавшие... Мощ махум, не могут жить поблизости с пуухами Пору махум... изображения (этх. — И. Г.) пуухов не помещают близко один от другого, так как они враждуют между собой»<sup>114</sup>.

\* В. Новицкий пишет о «попоне», однако из приведенного им описания («...состояла она из двух половин, посредине каждой из них была вшита вырезанная — для одной половины из черного, другой из красного — фигура всадника. Одной рукой (а может, и двумя, вливающимися в одну) всадник управляет лошастью») следует, что не чем иным, кроме ялпын-улама, эта «попона» быть не могла.

В попытке объяснить это противоречие заманчиво было бы использовать заключение В. Н. Чернецова о том, что Нуми-Торум «может быть отождествлен с тотемом фратрии Пор»<sup>115</sup>. В таком случае снимаются и остальные вопросы: Ялп-ус-ойка (Нуми-Торум) оказывается вместе с женой Калтац-эквой и сыном Калтац-пыг'ом. Однако соотношение Нуми-Торум'а и Ялп-ус-ойки, как подчеркивал сам В. Н. Чернецов, возможно «лишь исторический» и не соответствует устойчивой мифологической традиции. Да и в самом имени «Калтац-пыг» заложена связь Мир-сусне-хум'а только с матерью, Калтац-эквой. Столь же недостаточным для объяснения аргументом является и то обстоятельство, что Мир-сусне-хум и Ялп-ус-ойка (Йем-вос-ойка) «выступают в фольклоре как братья»<sup>116</sup> — известно, что фольклорная и религиозно-мифологическая традиции не всегда соответствуют друг другу.

Думается, что сама по себе мифология в ее ортодоксальном варианте, предусматривающем противопоставление фратриальных предков, еще не дает ключа к пониманию описанных явлений. Дело, очевидно, в постепенном взаимопроникновении, своеобразной конвергенции религиозных образов, символов, представлений (имеются в виду половины прежде разделенного на фратрии общества). Это заключение подтверждается и результатами наблюдений этнографов, свидетельствующими об изменении традиций. Так, в 1939 г. В. Н. Чернецов писал, что «еще лет десять назад кондинские вогулы не ели мяса медведя»<sup>117</sup>. На Сосьве отмечено переосмысление обычая хранить имда, сопряжение его с промысловым культом: «Эта голова (медведя. — И. Г.) лежит и еще медведи придут»<sup>118</sup>. Понятно, что в такой трактовке легче принять ранее чуждую норму. Из материалов З. П. Соколовой следует: в прошлом манси, жившие на Лозьве, Пельме, Конде, «медведя не плясали», т. е. не справляли медвежий праздники. Позднее медвежий праздник вошел в их традицию, и «мясо медведя они стали есть с соблюдением ритуала»<sup>119</sup>. Очевидно, все эти явления связаны с неизбежным отмиранием самой дуально-фратриальной организации и соответственно угасанием представлений и ограничений, служивших ее идеологическим обоснованием\*.

\* \*  
\*

Из всех ощущаемых и предполагаемых состояний для человека традиционного (и не только) общества важнее всего жизнь в этом лучшем из миров. В представлениях манси, жизнью человека с того

---

\* Данный процесс продолжался, вероятно, вплоть до недавнего времени (для которого характерно забвение мировоззренческой традиции), но вполне так и не завершился. Свидетельствует об этом опять-таки религиозная атрибутика. Так, в комплексе Р. И. Челданова манифестируется почитание медведя, а вот ялпын-улама там отсутствует. Примечательно, что медвежий череп и лапы хранятся в колыбели. Это древний обычай хранения фетигей, о котором упоминал еще Г. Новяцкий. В. Н. Чернецовым зафиксирована символическая колыбель *ана*, представляющая собой «круглые палочки, которые образуют четырехугольник». В эту «колыбель» и укладывалась имда (см.: Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 38).



времени, как он с воодушевлением и радостью, а может быть, сомневаясь в своих возможностях, взял на себя обязанности (и получил права) равного другим члена социума, руководил, оберегая от ошибок, Мир-сусне-хум. Об этом довольно много уже говорилось выше. Не собираясь развивать эту тему, замечу лишь, что, прежде чем стать мужчиной (или матерью семейства), человек должен пройти нелегкий путь. Для начала ему нужно хотя бы родиться. И здесь-то невозможно обойтись без изначальной доброты необходимейшего, актуальнейшего, а поэтому неизбежно «явленного» персонажа. Речь пойдет о Калтац-эвке. С изображениями этой богини мы встречались дважды: в комплексе, обнаруженном в Хурум-пауле (брошенный дом, см. рис. 27) и среди реликвий И. И. Ендырева (с. Анеево). В обоих случаях она представлена в одеждах белого цвета, причем сердцевинной хурумпаульской Калтац являлись серебряный гусь (утка) и шкурка зайца, в полном соответствии с заданными мифологией метаморфозами.

Строго говоря, следует различать роль Калтац-эвки, обусловленную связью с фратрией Мось (в этом случае она выступает как тотем в образах зайца, гуся и является покровительницей людей данной группы), и ее функции по отношению ко всем манси или даже ко всем обским уграм. По-видимому, было бы неверно сопоставлять эти роли по степени значимости — их природа лежит в разных плоскостях функционирования общества.

Боязнь «расчленил» традицию, полагаю, понятна. Ведь неспроста люди из поколения в поколение оттачивали формулировки, в соответствии с которыми действовала, «работала» богиня. И все же, не решившись на этот святотатственный акт, мы не сможем понять значимость Калтац ни для половины общества (фратрии Мось), ни для всех манси. Итак, решаемся.

Вот что значит она для подопечных ей людей группы Мось:

В истрепанной одежде многими  
ее бедняжечками

Она призывается...

В истрепанной одежде многие  
ее бедняжечки

Горькими слезами плачутся,

В истрепанной обуви многие  
ее бедняжечки

Горькими просьбами ее домогаются...

Если который человек с коротким веком есть,

(Долгий) век ему наказывает,

Если которая женщина с коротким веком есть,

(Долгим) веком ее одаривает.

Если без счастья в лесном (промысле) человек какой,

Счастье ему наказывает,

Если без счастья в (промысле) водяной рыбы человек какой есть,

Счастьем в (промысле) водяной рыбы одаривает...<sup>120</sup>

Думается, что стихотворные строфы не требуют комментариев. Однако по отношению ко всем манси обязанности Калтац-эвки еще более ответственны. На них указывает само имя богини, первоначальное значение которого «пробуждающая, рождающая,

создающая... Она оказывает помощь беременным женщинам \* и роженицам<sup>121</sup>. По сообщению Б. Мункачи, «беременная женщина... молится женщине Калтац, чтобы ребенок родился вовремя и здоровым и не совершил какого-нибудь плохого поступка»<sup>122</sup>. Кроме того, от Калтац зависит кому именно из умерших старших родственников предстоит возродиться в облике новорожденного<sup>123</sup>. В дальнейшем, по представлениям манси, Калтац могла обеспечить для детей «землю, недоступную эпидемии, недоступную болезни», как и «гладкий жизненный путь»<sup>124</sup>. Поэтому неудивительно, что у манси в этой связи было принято трижды приносить жертвы Калтац: после рождения ребенка, через несколько лет после рождения и, наконец, когда юноша сам оказывался способным ходить на охоту<sup>125</sup>. Это и понятно, ибо Калтац \*\* — «охранительница силы спинного хребта, силы груди»<sup>126</sup>.

У Калтац-эквы имеется и третья роль, сущностно связанная со второй. Мои информаторы не делали разницы между Калтац-эквой и Торум-щань, которую именовали еще и Ань-эква, поясняя, что речь идет об «общей матери». В. Н. Чернецов считал возможным ставить знак равенства между Ма-анкв 'Земли бабушка', Йоли-Торум-щань 'Нижнего неба (земли) мать' и Щань-Торум 'Мать-Торум, Мать — нижнее небо, Мать-земля', которая участвовала в сотворении мира, причем ей принадлежала «главная роль в создании человека»<sup>127</sup>. Итак, в одном образе совмещались черты матери-земли, жизнеподательницы, фратриального предка. Это триединство — результат естественного развития древнейших представлений о значении материнского начала в жизни человека и общества.

В одном ряду с Торум-щань (Калтац-эквой) стоит Огонь-мать (Най-щань, Най-эква, см. рис. 126). При обращении к ней ее именовали «милой матерью», «семязыкой матерью»<sup>128</sup>. Принося Най-щань жертвы, просили о благополучии младенца: «..если дитя ползать начнет, не бросай на него искры! Пусть в очаге не копаются!»<sup>129</sup> У хантов в честь Огня-матери (Чорэс най анки)\*\*\* ежегодно проводилось празднество, сопровождавшееся кровавым жертвоприношением<sup>130</sup>. Аганские ханты при этом накрывали костер большим куском красной ткани, который являлся подарком Огню-матери.

Жертвы огню, надо сказать, приносили очень часто, ибо и в тех случаях, когда жертвоприношения осуществлялись в честь

---

\* Ср.: Калдык-мумы — покровительница женщин у удмуртов (устное сообщение В. Е. Владыкина, 1989 г.).

\*\* Представляется несомненным, что образ Калтац в течение длительного времени претерпел целый ряд превращений. Об этом, в частности, говорит материал Б. Мункачи, который указывает на различные роли этого персонажа в угорской мифологии (см.: Munkacsı B. Istenek hösi énekel... — S. 38—52).

Весьма интересна и мысль Регули о том, что Калтац — это обозначение «старой женщины у некогда существовавшего гигантского народа» (Ibid. — S. 38). Не связан ли этот образ изначально с уральской общностью? Вполне могло быть, что угры лишь заимствовали (включили) его в свою мифологическую систему.

\*\*\* Чорэс 'огромный', най 'огонь', анки 'мать' (см.: Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. — С. 112).

других богов и духов, люди никогда не забывали о Най-щань. Так, при посещении любого культового места у костра ставили пищу и спиртное<sup>131</sup>. Аналогичным образом проявляли уважение к огню (очага) при каждом жертвоприношении, совершаемом внутри жилища.

Калтац-эква и Най-щань являлись объектами поклонения как мужчин, так и женщин. Само по себе это не вызывает удивления. Существенно здесь другое: атрибуты, связанные с Калтац, не табуировались в той мере, как остальные фетиши. Более того, в помещении, где женщина разрешалась от бремени, специально приносили и развешивали принадлежащие Калтац одежды<sup>132</sup>. Что касается почитания Огня-матери, то специально посвященное Огню культовое место (Арац кан)\* оказывается специфически женским, это *эква пурлаштын ма* 'земля женского бескровного жертвоприношения'.

Все это, конечно, не случайно. В поклонении Най-щань и Калтац-эква (Торум-щань) проглядывает всякая архаичный культ Матерей, детально исследованный В. Н. Грачевой у пганасан<sup>133</sup>. Мансийские богини-матери курировали в основном «жепский мир жилья»<sup>134</sup>. Именно поэтому бабочку (одну из ипостасей Калтац-эква) называли *сот уй* 'счастья зверь' (она «приносит счастье, если... залетает в дом»<sup>135</sup>), а о бедах, грозивших обитателям дома, их предупреждал огонь очага<sup>136</sup>.

Образ матери-покровительницы очень устойчив в мифологии, ибо продуцирован самой жизненной практикой. В полном соответствии с этим на святилище Шахэл-Торум'а оказывается скульптурное изображение матери, горющей о плененной врагами дочери (см. рис. 128). Обожествляется, освящается таким образом сама сущность материнства.

Однако эта скульптура интересна еще и в другом отношении. Имеется в виду соответствие между семантикой образов и их расположением в пространстве: лик матери (предка) помещен вверх, а изображение дочери (потомка) находится ниже, под ним. Указанное обстоятельство дает повод к размышлениям об отображении в атрибутике более широкого круга предков (уже на мифологическом уровне). Рассуждения эти с неизбежностью уведут нас несколько в сторону от последовательного изложения семантики атрибутивных комплексов. Но с этим ничего не поделаешь. Такова, видимо, внутренняя логика работы. К тому же в итоге мы опять-таки вернемся к центральному фетишу одного из домашних святилищ.

Выше уже говорилось об устойчивости атрибутов культовой практики угров. Теперь мы еще раз имеем возможность в этом убедиться. Для этого достаточно взглянуть на бронзовые фигурки I тыс. н. э. из Приуралья (рис. 150). Не возникает сомнения в том, что и их содержание близко к сущности только что рассмотренного деревянного изваяния (мать и дитя, предок и потомок). Те же традиции пространственного размещения изображений почитаемых пер-

---

\* Святилище Арац-кан (от *арац* 'огонь', *кан* 'место') находится вблизи урт Новинских и посещается жепщинами этого селения.



Рис. 150. Литые металлические фигурки.

1 — см.: Грибова А. С. Пермский звериный стиль. — М., 1975. — Табл. IV, рис. 1; 2, 3 — см.: Спицын А. А. Шаманские изображения // Зап. Рус. археол. о-ва. — СПб, 1906. — Вып. 8.

сонажей известны у хантов. К. Ф. Карьялайнен сообщает о применявшихся при жертвоприношениях особых жертвенных кольях, на которых «изображены друг над другом три „лица“ — вырезанные ножом зарубки... эти лица должны изображать небесного бога, *kan-iki* и „мать бога“»<sup>137</sup>.

Рассматривая обнаруженные в Приуралье изображения женских фигур на металлических бляшках, относящихся к I тыс. н. э., Л. С. Грибова обратила внимание на их «весьма громоздкие головные уборы, явно символизирующие каких-то животных и птиц»<sup>138</sup>. Размышляя о заключенной в них сути, автор предположила, что «в древние времена на головных уборах помещались не только изображения родовых тотемов, но даже сами тотемы или их части в виде шкурок зверей, перьев птиц и др.»<sup>139</sup> В поисках параллелей она обратилась к африканскому и индейскому материалам. Однако в этом, думается, нет нужды. Значительно полнее, ярче, а главное, вернее выражают суть этого явления археологические находки из Западной Сибири.

Среди опубликованных В. Н. Чернецовым гравированных изображений на металлических дисках I тыс. до н. э. для нас особенно интересен один, на котором отчетливо представлены «антропоморфные и антропо-зооморфные изображения предков» (рис. 151). Расшифровывая граффити, В. Н. Чернецов определил, что «первой слева стоит женщина-растение (возможно, что зонтичное, скорее всего, „порыг“...), за ней следуют женщина-косуля, женщина-медведь и женщина-сова. Далее изображено женское трехголовое существо, облик которого не совсем ясен, хотя и не исключено, что это тоже сова. Еще правее медведь с человеческой личиной на груди и, наконец, филин»<sup>140</sup>. Такова же по характеру и металлическая личина из

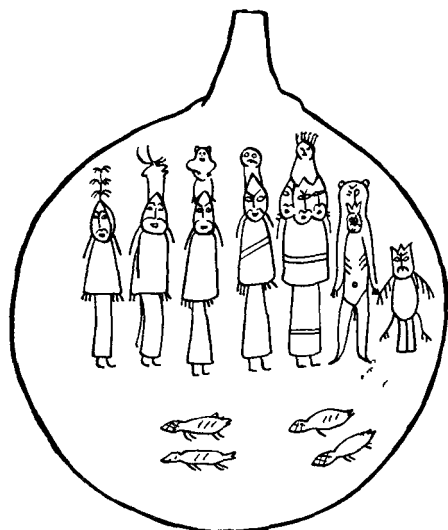


Рис. 151. Металлический диск I тыс. до н. э. (по: Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала.— М., 1971.— С. 91, рис. 55, 1).

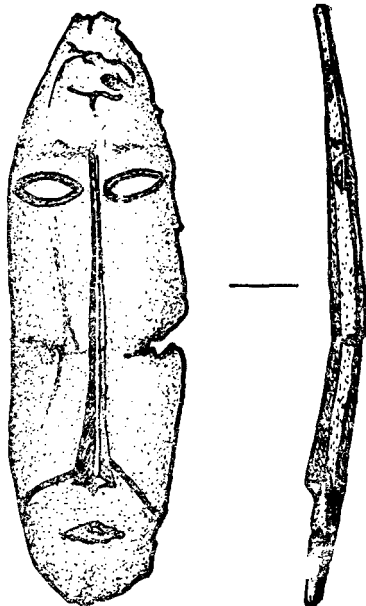


Рис. 152. Литая бронзовая личина. Березовский музей.

Няксимволя (березовский музей), на лбу которой выгравирована голова лося (рис. 152).

Если обратиться к гораздо более близким по времени данным (начала XVIII в.), то и здесь мы обнаружим выполненную, правда в другом материале, символику, совпадающую по смыслу с рисунками на упоминавшихся диске и личине. На пельмском святилище Г. Новицкий увидел «...пять идолов деревянных, в подобие человеческое иссеченных, обложены рубищами; на едином же от них, иже на первоначалии поставлен, повешена бе кость птицы некия — грудь — на главе»<sup>141</sup> (выделено мной.— И. Г.). Таким образом, и через две тысячи лет антропоморфное изображение духа на мансийском святилище оформлено по канонам древних угров.

Авторитетное свидетельство «первого этнографа Сибири» не оставляет сомнений в справедливости заключений В. Н. Чернецова. А теперь попробуем внимательно вникнуть в суть заинтересовавших нас прорисовок. Женщина-растение, женщина-порыг, соответствует представлению о женщине Пор, родоначальнице людей этой фратрии. Однако растение *порыг*, являющееся в соответствии с угорской мифологией первопричиной появления людей данной группы, размещается выше антропоморфного изображения, над его головой. То же самое можно сказать и о всех остальных изображениях на диске и личине.

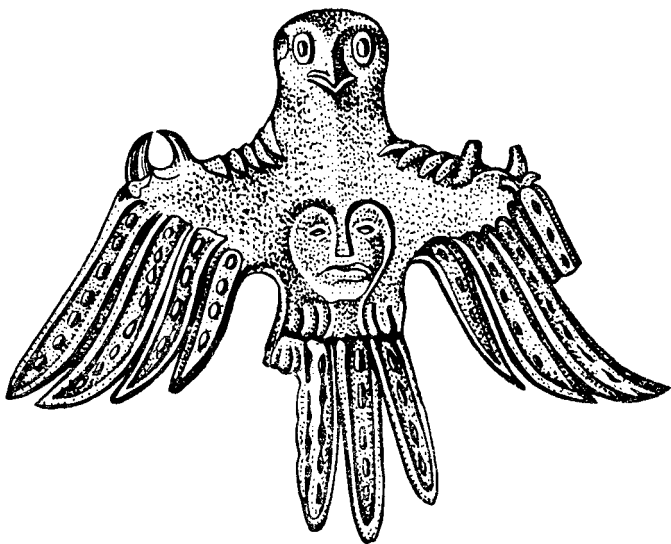


Рис. 153. Литая фигурка птицы (см.: Анучин Д. Н. К истории искусства и верований у приуральской чуди.— М., 1899.— С. 8, рис. 6).

Если теперь обратиться к обширному кругу литых фигурок пермского звериного стиля (характерный образец приведен на рис. 153), мы обнаружим, даже при различиях в технике изготовления, одну и ту же композицию: над головой человека находится голова животного. В тех случаях, когда отливалась птица, личина, как правило, размещалась у нее на груди. Все сказанное ранее позволяет сделать окончательный вывод о том, что культовое литье, подобное рассмотренному, несет в себе совершенно определенную смысловую нагрузку: выражает двойную природу тотемического предка.

Надо сказать, что этому выводу не противоречат и зафиксированные в этнографическое время представления манси о своих мифических предках. Так, большинство предков-покровителей селений, согласно полевым материалам, сочетало в себе черты воителя-богатыря и птицы — они «были богатырями, но... могли принимать облик соответствующих им птиц»<sup>142</sup>. Общее же наименование предков в мансийском фольклоре — «семь крылатых и семь ног имеющих»<sup>143</sup>. Добавлю к тому же, что проведенное по моей просьбе орнитологом Лаборатории палеогеографии ИИФиФ СО АН СССР Н. В. Мартыновичем видовое определение литых фигурок птиц из Приуралья, опубликованных Д. Н. Анучиным, А. А. Слициным, В. Н. Чернецовым и другими авторами, показало, что большая часть видов фигурировала у манси в качестве мифических предков.

Обращает на себя внимание следующая деталь, характерная для рассматриваемых изображений круга пермского звериного стиля. Большинство из них имеют отлитые при изготовлении петельки

или отверстия, явно предназначенные для крепления к одежде или головному убору. Конечно, можно предположить, что эти фигурки представляли собой воплощение духов-помощников шаманов и пришивались к их ритуальной одежде. Не отрицая полностью и такую возможность (в тот или иной период времени), отмечу, что столь развитое производство культовой атрибутики должно было отражать ведущее направление в идеологии. Однако, как уже отмечалось, у угров шаманизм был наименее развит (по сравнению с другими народами Сибири). Поэтому остается заключить, что рассматриваемые фигурки круга пермского звериного стиля использовались для манифестации людьми принадлежности к той или иной тотемно-генеалогической группе. Очевидно, этой же цели служила в свое время фигурка ястреба из домашнего святилища И. Р. Челданова (см. рис. 113), впоследствии найденная, переиспользованная и «во второй своей жизни» являющаяся уже духом-покровителем этой семьи.

\*       \*  
\*

В рассмотренных выше комплексах культовой атрибутики, пожалуй, шире всего представлены иттерма — изображения умерших. Надо сказать, что «куклы мертвых» издавна привлекали внимание исследователей традиционных верований угров. Однако полной ясности в комплексе вопросов, связанных с ролью иттерма и ее функциями, до сих пор нет.

Последним исследованием, в котором рассматривается сущность этого феномена, является содержательная статья З. П. Соколовой, опубликованная в недавно вышедшем сборнике<sup>144</sup>. Полемизируя с Б. П. Шишло, полагающим, что у финно-угорских народов отсутствовал культ предков, хотя было развито почитание умерших<sup>145</sup>, З. П. Соколова приводит свидетельства и соображения исследователей разного времени (В. Ф. Зуева, И. Г. Георги, К. Ф. Карьялайнена, Г. Старцева, С. В. Бахрушина, Й. Хасекеля, П. Ф. Прытковой, И. Паульсона и др.), которые «приходят к выводу о связи похоронно-поминальных обрядов (культ мертвых) с культом предков, а также с почитанием семейных (домашних) и даже общественных (так называемых клановых, деревенских) духов»<sup>146</sup>. Правда, большинство этих авторов считает, что к разряду почитавшихся в качестве духов-предков и, соответственно, духов-покровителей, относились особо выдающиеся покойники (шаманы, основатели родов, герои). Впрочем, Б. Мункачи, также акцентировавший внимание на почитании умерших отцов семей, делал вывод о трансформации обычая изготавливать заместителей умерших в культ предков<sup>147</sup>. Этот вывод маститого угроведа повлиял, по-видимому, и на заключения ряда позднейших исследователей (Г. Старцева, С. В. Бахрушина)<sup>148</sup>, в той или иной мере предполагавших (или даже утвердившихся во мнении), что изображения мертвых у угров ни что иное, как проявление культа предков.

З. П. Соколова, анализируя выводы предшественников, полевые и музейные материалы, связанные с длительным хранением, кормлением вместилищ душ умерших, представлениями о возможности покровительства с их стороны по отношению к потомкам, приходит к однозначному выводу о бытовании у угров культа предков и связи его с «обычаями делать вместилище душ умерших»<sup>149</sup>. Это заключение не вызывает возражений принципиального характера. В то же время хотелось бы окончательно поставить точки над *i* и выявить собственно мансийскую специфику этого культа.

Прежде всего следует отметить зафиксированное В. Н. Чернецовым представление о связи реинкарпирующей души с иттерма — антропоморфным изображением умершего<sup>150</sup> — вместилищем души, которой предстоит вернуться к жизни в облике одного из новорожденных\*. Хотелось отметить, что представления о реинкарнации необыкновенно устойчивы: они сохранились не только в 30-е гг., когда их фиксировал В. Н. Чернецов<sup>151</sup>, но не утрачены и в наше время. Так, мой информатор Р. Меров рассказал, что он «в дедушку уродился». «Дядя погиб, а я воскрес», — сообщил о причине своего появления на свет П. Шесталов. Примеры такого рода можно было бы продолжить.

Однако на время между смертью и воскрешением душе умершего необходимо было временное убежище — специально изготовленное антропоморфное изображение. По сути дела речь идет о своеобразном, промежуточном варианте воплощения души. Изготовление иттерма было **о б я з а н н о с т ь ю** живых, если же «этого не делать, то тель умершего будет мстить»<sup>152</sup>. Мстить! За что? Ответ однозначен — за невозможность возрождения. Распространенность этих представлений отражает мансийский фольклор. В одном из преданий, рассказанных П. Ф. Меровым, богатырь, победивший (уничтоживший) своих врагов, «лег спать; спать не может: во сне ему чудится. Встал он, срубил им иттерма, ч т о б ы н е ч у д и л и с ь».

Итак, изготовление иттерма — необходимость. Делали ее через четыре дня, если умерла женщина, или через пять, если ушел из жизни мужчина. Предварительно готовили специальную коробку из бересты (*сас-томан*). Сас-тотан полагалось делать единокровной родственнице, предпочтительно сестре.

Для изготовления самой фигурки использовалась щепка, отколотая непременно от одного из венцов, составляющих мул. Большинство информаторов сходятся на том, что делает иттерма старшая из женщин семьи. («Женщины делали, кто постарше в семье остается, тот и делает» (информатор А. С. Мерова).) Особняком стоят сведения о том, что «дерево мужчины вырезают. И лицо. А наружное (одежды) — женщины» (информатор В. С. Албин).

---

\* У угров известны также антропо-зооморфные изображения — вместилища душ (см., например: Соколова З. П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сылских хантов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. — М., 1974. — С. 52).



В тех случаях, когда человек умер не своей смертью (покончил жизнь самоубийством), то «одежды надевают на пустую тряпку»\* (информатор М. П. Хатанев). Особое отношение к самоубийцам иногда переносили и на обычных покойников: «Сноха умерла, я ее ненавидел, просто тряпку наверху» (информатор В. С. А.).

Вырезанная из дерева фигурка непременно снабжалась (серебряной) монетой. Информаторы подчеркивают, что крайне желательно сопроводить иттерма «светлым кругом». Объясняя необходимость этого, П. С. Таратов сообщил, что «монета на груди у деревянного — вместо сердца — *сим*». «Копейку на грудь кладут, чтобы в черта не превратился — в кул'я. Если из тряпки (иттерма. — И. Г.), то все равно копейка должна быть завернута, чтобы по дереву не ходил, людей не пугал» (информатор А. С. Мерова). Таким образом, налицо, как видим, изначальная диалектика: сделавшись плохо мертвому — повредишь и себе. Покойник, которому изготовили иттерма, не снабженную «светлым кругом» — солярным символом — символом возрождения, превращался в *пауль-йорут* \*\*.

Вместе с монетой (кругом) к фигурке иттерма прикладывали волосы покойного \*\*\*. Это обстоятельство также не должно вызывать удивления, ибо волосы, в соответствии с представлениями манси, являлись обителью реинкарнирующейся души, во всяком случае, когда речь шла о живом человеке. Отсюда и соответствующая интерпретация В. Н. Чернеповым предостережений Нахрача Евплаева, который предупреждал своих соплеменников в связи с грозившим им крещением: «Блюдитесь, друзи, сего, егда будут вам стрищи власы, то вырезывати мут из вас души»<sup>153</sup>.

С изготовлением иттерма, а также рубах или платьев (совик для мужчин шили на 50-й и соответственно сахи для женщин — на 40-й день), которые надевали на фигурку, еще не завершались обя-

---

\* Ср. изображения, изготавливаемые хантами по случаю смерти самоубийцы: «из маленькой специально спитой одежды и обуви (они. — И. Г.), не имели ни туловища, ни головы» (см.: Соколова З. П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сыских хантов. — С. 59). Следует отметить, что в новейшее время это правило по отношению к изображениям вместилищ душ самоубийц выполнялось нестрого. В одном из хурумпаульских комплексов имеется иттерма повесившейся женщины, выполненная из дерева (см. рис. 44).

\*\* Своеобразный аналог «светлому кругу», не позволяющему человеку пропасть, можно найти в далеком, казалось бы, от угров эвенкийском мире. В специальное черное одеяние, использовавшееся шаманом для камлания в нижний мир, были вшиты металлические изображения креста и круга, гарантировавшие возвращение из нижнего мира (р. Тым, 1982 г.). Ср. опубликованные Д. Н. Анучиным круглые медные бляхи, обнаруженные Н. Л. Гондатти в мансийских могилах первой половины XVIII в. (см.: Анучин Д. Н. К истории искусства и верований у Приуральской чуди. Чудские изображения летающих птиц и мифических крылатых существ. — М., 1899. — С. 50, 51, рис. 96—99).

\*\*\* Следует отметить, что это правило соблюдалось нестрого, или же бытовали представления, в соответствии с которыми волосы мертвого не играли столь значительной роли, какая отводилась им при жизни человека. Во всяком случае, мне нечасто удавалось видеть волосы, приложенные к иттерма. К. Ф. Карьялайнен в этой связи писал, что волосы умершего прикладывают к сделанному после смерти деревянному изображению «иногда, но далеко не всегда» (см.: Karjalainen K. F. Die Religion... — Bd 2. — S. 175).

занности живых. Опуская детали, связанные с поминками, отмечу необходимое: живые должны были поддерживать «огонь мертвого», тот огонь, который он «видел при жизни». Надо сказать, что этот обычай свойствен всем обским уграм. По данным К. Ф. Карьялайнена, у васюганских хантов огонь поддерживали все время, пока труп находился в жилище. На Тромъюгане «огонь должен гореть после смерти мужчины... пять, а женщины — четыре ночи». В мансийском фольклоре «огню умершего не дают погаснуть сорок дней, если он погаснет, то душа умершего начинает жаловаться со слезами: «Погасла моя искра, за которой я следил, конечно, меня не любят!»<sup>154</sup>

Значимость поддержания «огня мертвого», «виденного его оком», следует из материалов А. Каннисто, согласно которым огонь не гасят «если умер мужчина — 50 дней, если женщина — 40 дней»<sup>155</sup>. Мои информаторы почти единодушно утверждали, что «огонь мертвого» следует поддерживать «пока он сам не погаснет»\*. Конечно, жизнь есть жизнь, и родственники умершего в конце концов «забывали» подлить керосин в лампу или заменить свечу, и огонь погасал. Терялась последняя нить, связывающая человека с миром живых.

В этой связи хотелось бы привести отрывок из записанного А. Каннисто предания о герое, который со своими друзьями «возвращается после длительного отсутствия. Они приходят домой, огонь очага тлеет и гаснет. Герой опускает руку в снег и бросает снежок в печную трубу. И вот изнутри (дома) бабушка закричала: «Восходящий, иди своим путем! Нисходящий, иди своим путем! Кто вздумал погасить огонь, который видели глаза моего внука? Восходящий, иди своим путем! Нисходящий, иди своим путем!» Внук говорит: «Бабушка, я сам собираюсь погасить его». Бабушка вскакивает и радуется»<sup>156</sup>.

Приведенный текст демонстрирует то значение, которое придавалось связи с огнем. Никто не вправе прервать эту связь, связь с

---

\* В 1985 г. мне довелось видеть «огонь мертвого», который к тому времени горел уже более восьми месяцев. В октябре 1984 г. у моих знакомых из Ломбовожа погиб на буровой старший сын. Лампу они зажгли с того времени, как получили известие о смерти, в нее постоянно подливали керосин. Стояла лампа на столе, перед фанерным ящичком, внутри которого находилась одетая в малицу иттерма (на месте лица фигурки была приклеена маленькая фотография погибшего; такой способ оформления иттерма встречается ныне, во всяком случае на Ляписе, не так уж редко). Фигурка была изготовлена матерью умершего. Вместе с иттерма в ящичке находились спички, пачка сигарет, стопка с фруктовым соком. По краям ящичка стояли бумажные цветы, перед ним находилась хлеб, сахар, зефир. По словам Е. Г. Юрьевой, хозяйки дома, иттерма будет стоять на столе в течение пяти лет, после чего ее унесут на чердак.

Данные А. Каннисто о времени, в течение которого поддерживают «огонь мертвого», как будто соответствуют свидетельствам информаторов о том, что «на сороковой день уходит женский дух из дома, на пятидесятый — мужской» (информатор З. М. Китаева). В эти сроки непременно производили кровавое жертвоприношение в честь покойника — закалывали теленка, жеребенка или овцу. Имеются свидетельства о том, что душа «целый год держится. Год будет, она потом совсем уйдет» (информатор О. Н. Шесталова).

Огнем-матерью, Най-щань, которую при рождении человека просили о покровительстве. Оказавшись в критической, экстремальной ситуации, человек думал: «...семиязыкую мать мою разжег бы, а после того — смерть — так смерть, жизнь — так жизнь»<sup>157</sup>. Это последнее (и всегдашнее) желание не могли игнорировать сородичи и после смерти человека — пикто никогда не брал на себя ответственность за угасание огня мертвого.

И все-таки огонь гас. Умершего достойным образом и в положенные сроки помянули, оставалось ожидать его нового появления в ином облике. А как же обходились с иттерма? Исследователи указывают на разное время хранения, «кормления», почитания «кукол мертвых», после чего их «выбрасывают», «относят в лес», «сжигают». Думается, все эти различия (которые, по моему глубокому убеждению, не определяют сущность отношения носителей традиции к иттерма, более того, иногда связаны с не вполне верным отражением реалий) явились в значительной мере причиной разногласий в рассуждениях об отсутствии или наличии у угров культа предков. Попробуем еще раз взглянуть на имеющийся материал, чтобы попытаться выявить, насколько идентично (или, наоборот, разнится) отношение манси к иттерма (и мертвым) и духам-покровителям.

Конечно, проще всего обратиться к показаниям информаторов, в которых явно сквозит мысль о принадлежности иттерма к почитаемым духам, вроде: «Они (иттерма) как пубы становятся». Однако апелляции такого рода, может быть, в силу недвусмысленности ответа, кажутся иногда наименее убедительными. Иное дело — молчаливые свидетельства атрибутики и обрядовая практика. Здесь уж ни прибавить, ни убавить.

Итак, во-первых, одежда для иттерма (рубахи и платья) должна была выполняться с прорезью под мышками: «прорезь под рукавом не зашивают совсем». Заметим, что «раньше и на поминки шили, тоже оставляли прорезь. Год исполнится, сошьют рубашку с прорезью, отнесут на кладбище. Сначала поверх (погребального сооружения, выполняемого в виде домика. — И. Г.) положат, а уходить будут — в дырочку (специально оставленную нишу, закрываемую деревянной крышкой. — И. Г.) внутрь засунут» (информатор А. С. Мерова). А теперь вспомним, что ярмак-сахи, халаты духов (предков-богатырей), чьи роли исполняли мужчины на медвежьих праздниках, также имели прорези под мышками. Этот же элемент характерен и для одежд духов-покровителей, с которыми мы познакомились в главе II (мне кажется, не следует принимать во внимание отклонение от традиции пошива одежды духов, хотя, объективности ради, их также надо иметь в виду).

Далее вспомним о том, что П. Л. Гондatti, касаясь погребального обряда манси, отмечал: «В могиле (погребальном сооружении. — И. Г.) всегда оставляется нечто вроде окошка, куда опускаются также и небольшие деревянные л о п а т о ч к и, заменяющие ложки (подобные лопаточки употребляются также и при жертвоприношениях, так как, по мнению инородцев, боги пищу едят ими, а не ложками)» (выделено мной. — И. Г.)<sup>158</sup>. В данном случае о соот-

ветствии между представлениями об умерших и духах свидетельствует автор прошлого века\*.

Среди изображений иттерма, встреченных у манси, неоднократно попадались экземпляры, на одежде которых были следы крови жертвенных животных. Даже если жертвы приносились не во имя иттерма, к ним при жертвоприношениях относились так же, как и к тем духам, для которых совершались эти действия.

Наконец, животное, приносимое в жертву по случаю смерти, «выбиралось» самим покойником: «Какую скотину попросит покойник у родственника во сне, ту и закалывают» (информатор З. М. Китаева). А теперь сопоставим это с процедурой выявления жертвенного животного, предпочитаемого тем или иным духом (см. гл. II). Нетрудно убедиться, что различия касаются лишь деталей. При забое животного в честь покойника на шею жертвы повязывали платок-арсын, который затем хранили на «вышке».

После рождения ребенка выясняли, чья именно душа, обитающая в той или иной иттерма, воплотилась в новорожденного\*\*, после чего приносили одинаковые пищевые жертвы Калтащ-эква, Мир-сусне-хум'у и «покойнику, душа которого явилась в ребенке»<sup>159</sup>. Все трое в равной мере являлись гарантами счастливого пребывания человека в этом мире: Калтащ-эква покровительствовала при рождении, Мир-сусне-хум мог обеспечить «гладкий» жизненный путь; однако и то и другое оказалось бы невозможным, если бы кто-то из умерших предков не воплотился в новорожденном.

Представления о реинкарнации умерших тесно связаны с идеей умножения рода. По данным К. Ф. Карьялайнена, душа мужчины вселяется (или может вселиться) в пятерых младенцев, а душа женщины — в четырех<sup>160</sup>. Более точно выражая сущность представлений манси на сей счет, В. Н. Чернецов писал о том, что души предков «схватываются», «хватают» новорожденных. При этом полагали, что «вместе с душой ребенок приобретает и все отличительные признаки своего покойного предка»<sup>161</sup>.

Закачливая обзор материалов, характеризующих собственно мансийское понимание роли умерших в жизни общества, в его нормальном функционировании, напомню, что к покойнику, душа которого вселилась в ребенка, можно было обращаться с просьбами

---

\* В то же время, по мнению манси, умершим оставались присущи те же слабости, которые были свойственны им при жизни. Как-то мне довелось присутствовать на поминках, происходивших на кладбище Верхне-Нильдинских юрт. При этом А. К. Таратова случайно пролила спиртное на крышу надгробного сооружения (домька) и поспешно принялась вытирать пролитое. На мой вопрос, с чем связано это действие, она ответила: «Как же, ведь он (покойник. — И. Г.) запах почувет, лизать начнет и язык занозит».

\*\* Р. Меров описал процедуру определения «вернувшегося» следующим образом: старшая женщина в семье ставит люльку с ребенком себе на колени и мысленно перебирает имена умерших родственников. Припомнив очередное имя, она приподнимает люльку с колен. После того как она «помянет» имя родственника, чья душа действительно реинкарнировалась, колыбель невозможно будет приподнять: «Это он (умерший. — И. Г.) подержит, а потом отпустит». Примерно так же (с небольшими отличиями в деталях) эта процедура описана (см.: Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров. — С. 140).

о покровительстве, принося при этом, естественно, умилостивительные жертвы.

Думается, что доказывать бытование у манси культа предков, связанного с почитанием умерших и обитанием их душ в иттерма, уже излишне. Очевидно, однако, что это лишь один аспект присущих народу представлений о роли предков и соответственно необходимости их почитания (вспомним о поклонении предкам-богатырям). Что же касается специфики осознания умерших родственников в качестве предков-покровителей, то на этот счет имеются авторитетные свидетельства К. Ф. Карьялайнена, который, основываясь на данных А. Каннисто, говорил о почитании д в у х поколений предков (родителей и дедов)<sup>162</sup>. Чрезвычайную важность этого наблюдения невозможно переоценить. Дело в том, что срок почитания иттерма как обиталища души предка ограничивался временем жизни его воплощенца: после того как последний покидал земные юдоли, поклоняться воплощенному в иттерма предку оказывалось бессмысленным. Теперь «вновь умерший» сам должен реинкарнироваться в ком-то из новорожденных, теперь он уже окажется объектом поклонения живущих, выступая по отношению к этому младенцу как дух-покровитель.

Иначе и быть не может. Ибо: «Как это бог даст новую душу?! Одни и те же наши души странствуют туда и сюда»<sup>163</sup>. Иначе говоря, меняется создаваемый, осязаемый, видимый объект поклонения (иттерма), служащий временным прибежищем вечно живущей душе. И только.

Надо сказать, что это фундаментальное по характеру свидетельство информатора А. Каннисто совершенно определенно увязывается с атрибутивно-обрядовой практикой, дожившей практически до наших дней. Итак, будем внимательны: материал для изготовления иттерма берется, как уже говорилось, непременно из венца д о м а, где жил покойник. Душа его реинкарнируется, воплощаясь в младенца, принадлежащего к э т о м у д о м у или, во всяком случае, к семье, с э т и м д о м о м связанной. Новорожденного (в ортодоксальном варианте традиции) нарекают именем, которое носил покойный. Это имя не может быть дано ребенку из другого рода: «присвоение... имени из чужого рода и без согласия считается величайшей обидою»<sup>164</sup>.

Таким образом, душа всего лишь странствует между мирами, не отторгаясь при этом от своего рода, от своего дома. Можно было бы охарактеризовать такие представления как циклические, но, думаю, это вряд ли добавило бы что-нибудь к нашему (и мансийскому) пониманию обсуждаемого предмета.

На этом я заканчиваю рассмотрение персонажей пантеона, генетически связанных с верхним миром или приобщенных к сонму этих богов и духов. На очереди фигура представителя нижнего мира — Самсай-ойки, которая является необходимым элементом воссоздаваемого человеком в жилище образа Вселенной в виде некоей (неизбежно упрощенной) модели.

Напомню, что Самсай-ойка представляет нижний мир при членении жилища в горизонтальной плоскости. Изображения этого духа находятся в привходовой части помещения, между стеной и печью или чувалом (см. рис. 47). Информаторы подчеркивают близость Самсай-ойки к владыке нижнего мира Куль-отыр'у («они одной породы»).

Сведения о Самсай-ойке немногочисленны и удивительно противоречивы. Информаторы В. Н. Чернецова сообщили ему, что «Самсай-хум — невидимый человек, он же Куль-отыр. Самсай причиняет болезни... Когда в каком-нибудь поселке оспа, в том направлении не ходят, чтобы не проложить дорогу. По следу Самсай-хум скорее придет в поселок»<sup>165</sup>. Столь же негативно высказывался об этом духе В. Д. Вадичупов: «Самсай-ойка — это черт деревенский, по деревне бегаёт, его ненавидят, он самый вредный. Ночью встретишь — чуть не упадешь. Пугает людей. Заставляет человека болеть, твердит ему: „Повешайся!“ или „В лес убеги!“».

Имеет-я и полярная по характеру информация. «Самсай-ойка — невидимка-мужик, его никто не видит \*. Пользу даёт, дом караулит. Ночью спишь, а он у дверей висит, охраняет. Самсай-ойка, похоже, от болезни помогает» (информатор П. С. Таратов). «Самсай-ойка невидимый, он в каждом мансийском доме висит у входа, чтобы не болеть» (информатор А. С. Меров). «Самсай-ойка возле двери вешали, чтобы Куль не зашел и чтобы не зашел пауль-йорут»\*\* (информатор Д. Е. Апямова).

В благодарность за доброе отношение к обитателям дома Самсай-ойке раз в год, зимой, устраивали *пурлаэтын* 'угощение'. На маленьком столике (*мань-пасан*), придвинутом к стене, где висело изображение Самсай-ойки, ставили угощение — стакан со спиртным, рыбу, мясо. «Там постоит, и потом сами пьют и купать начинают» (информатор П. С. Таратов). По некоторым данным, Самсай-ойку угощали всякий раз, когда забивали оленя или другое животное. Угощение сопровождалось преподнесением Самсай-ойке очередного специально спитого халата или арсын'а; то и другое должно было быть черного цвета.

В чем причина столь двойственного восприятия этого персонажа? С одной стороны, в нем видели выражение концентрированного зла, с другой — он предстает более чем полезным, даже необходимым для нормальной жизни людей, существом. В свое время М. Элиаде высказал мысль о том, что «в религиях, где доминирует система полярностей, идея зла возникает медленно и с некоторым трудом»<sup>166</sup>. Похоже, что это предположение справедливо и по отношению к эволюции мировосприятия манси. И. Идес, побывавший в XVII в. у «сибирских татар, именуемых вогулами», сделал очень ценное на-

\* *Samsaj* 'заглазпый', т. е. находящийся в недостижимом для зрения месте (см.: Чернецов В. П. Представления о душе у обских угров. — С. 121).

\*\* *Пауль-йорут* — «своего рода злой дух» (см.: Kannisto A. Materialen... — S. 23). По В. Н. Чернецову, это «злое существо... пожирающее людей» (см.: Чернецов В. П. Представления о душе у обских угров. — С. 121, прим. 24). Пауль-йорут'ы ассоциируются с кул'ями (хул'ями) — злыми духами нижнего мира (см.: Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 157).

блюдение: «Этот народ не знает черта»<sup>167</sup>. Несомненно, имелось в виду то обстоятельство, что среди фигур местного паггеона не было персонажа, концентрированно выражавшего идею зла. Эти представления в большой мере сохранились вплоть до недавнего времени. Действительно, Куль-отыр, хозяин нижнего мира \*, распорядитель болезней, предстает в роли не злодея, а всего лишь функционера, добросовестно исполняющего свои обязанности по своевременному перемещению людей из мира живых в мир мертвых. В тех случаях, когда он делает это слишком рано, Тахыт-котыль-ойка («Средне-сосвинский старик») оповещает его об этом, и Куль-отыр на своей черной лодке возвращает человека обратно. Очевидно, и Самсай-ойка, будучи своеобразным представителем Куль-отыр'а, соответствует его характеристике. Думается, что даже «болезнетворная» роль Самсай-ойки воспринималась в свое время всего лишь как одна из его обязанностей. К тому же соответствующее отношение к этому духу (умилостивительные обряды) могло (должно было) поддерживать благополучие людей. Лишь со временем, возможно под влиянием идей христианства, образ Самсай-ойки начал в сознании людей ассоциироваться с идеей носителя зла. Видимо, процесс трансформации образа полностью не завершился, с чем связано двойственное представление об этом духе.

\* \*  
\*

В культовой атрибутике манси запечатлены проявления самых различных верований, составляющих мировоззренческую систему обских угров. Имеется в виду поклонение предкам, включающее трансформированные тотемические представления, древнейший и не исчерпавший себя вплоть до новейшего времени культ матерей. Наряду с ними бытовали и транслировались связанные с духами-покровителями промысловые культы, а также почитание духов леса и воды. Вопрос о последовательности и времени возникновения всех этих культов вряд ли разрешим. Существенно другое: оказавшись в конечном счете синхронными, они непротиворечиво сочетались в сознании носителей традиции.

Весь этот конгломерат сверхъестественных существ структурировался в соответствии с представлением о Мир-сусне-хум'е (угорском Митре), содержащем истину в высшей инстанции. Идеи митраизма, по-видимому, в очень значительной мере определяли мировоззрение угров, идеологическая экспансия которых оказалась настолько мощной, что трансформировала систему традиционных верований, свойственных уральцам (как и большинству сформировавшихся при их участии этносов). Разумеется, митраизм в его угорском варианте не смог полностью заменить возникшие до и помимо него культы. Более того, они по-своему развивались, однако систе-

---

\* Куль-отыр'у, относимому к «высшему эшелону власти», отводилось вполне почетное место, правда не среди реликвий, хранящихся на чердаке, — его изображение мы находим в культовом амбарчике (культовый комплекс из Хурум-пауля, см. рис. 51).

мообразующим фактором этого развития являлся культ Мир-сусне-хум'а.

В отношениях между Мир-сусне-хум'ом и другими духами преобладал принцип соподчинения. Так, Мир-сусне-хум являлся арбитром в спорах между домашними духами-покровителями и людьми. Он же выполнял функции надзора за предками-покровителями селений (эти духи не что иное, как продукт эволюции прежних тотемических верований). В шаманизме Мир-сусне-хум играл роль подателя шаманского дара и одновременно являлся главной фигурой, которую призывал шаман в процессе камлания. Центральное место отводилось Мир-сусне-хум'у и в медвежьем празднике — бог, въезжавший на лошади-сабле, покрытой накидкой-седлом с собственной символикой, как бы манифестировал превосходство над поверженным, хотя и бессмертным зверем. В одной из ритуальных песен особо подчеркивалось соотношение ролей Мир-сусне-хум'а и медведя:

Поднимаюсь я, могучий зверь...  
Поворачиваю голову  
И прислушиваюсь к опасной стороне.  
Слышен звон золотых подков.  
Это приближается человек,  
Сидящий на лошади белого цвета \*.  
Чувствую, что настает мой последний час:  
Как бы быстро я ни бежал,  
Он все-таки подтянет ту веревку,  
Которая тянется от меня к нему...  
Уже приблизился человек,  
Сидящий на белой лошади,  
Хоть и наскაკиваю я на него с ревом,  
Готовый пожрать город,  
Хоть и бросаюсь я на него с ревом,  
Готовый пожрать деревню, да попусту...  
Длинное копьё богатыря  
Пронзает мое святилище \*\*,  
Все перевернулось в моей голове,  
Как будто от пьянящих мухоморов. \*\*\*  
Падаю я, зверь, и погружаюсь в глубокий сон,  
Просыпаюсь на коне скачущего всадника...<sup>168</sup>

Пожалуй, только в представлениях о душе и связанных с ними верованиях, относящихся в этому аспекту культа предков, роль Мир-сусне-хум'а проявилась не слишком ярко. Но и ему, как мы помним, приносили жертвы (по случаю реинкарнации души, воплощения ее в новорожденного). Даже в культе матерей, по-видимому одном из древнейших, не обошлось без Мир-сусне-хум'а — именно он связан кровным родством с жизнедательницей Калтац-эквой.

Таким образом, угорский Митра предельно актуален и вездесущ. В сложившейся картине мира именно он является воплоще-

---

\* Мир-сусне-хум.

\*\* Сердце.

\*\*\* Имеется в виду возбуждающее действие мухоморов, которое использовалось шаманами при камланиях.



нием активного начала, которое объединяет и упорядочивает ее содержание, соединяя миры людей, богов и духов.

Возникает ощущение, что Мир-сусне-хум очень естественно, без усилий вошел (вписан, встроен) в систему новоугорских культов \*. В соответствии со структурой зарождавшейся военно-потестарной организации, которая, думается, начала формироваться намного (может быть, на тысячелетие) раньше, чем принято считать, Мир-сусне-хум приобрел статус, как бы соответствовавший рангу главы военно-потестарного объединения. В этой ситуации духи — предки — покровители тотемно-генеалогических группировок совершенно естественно оказались в подчиненном (так и хочется сказать вассальном) положении, и (что очень важно) актуальность этих кумиров отнюдь не отрицалась их патроном. Прямая связь Мир-сусне-хум'а с военно-потестарной организацией прослеживается и в культе абстрактного богатыря — предка-отыр'а, для которого, однако, изготавливаются доспехи (шлем, пояс) с изображениями 'Человека, осматривающего мир'.

Сложнее всего, очевидно, складывались отношения Мир-сусне-хум'а с Ялп-ус-ойкой, предком чуждой общности, состоявшей из аборигенов-уральцев, трансформировавшейся затем во фратрию Пор. Однако и здесь налицо ненавязчивое преимущество Мир-сусне-хум'а, который, будучи фратриальным предком, явно «перерос» характерные свойства (признаки, черты) тотема. Он не умирает и не воскресает, он неизменно есть. Эта его непреходящая сущность и позволила ему, в конце концов, освятить, покрыть своей символикой медведя, представляющего уже в антропоморфном облике (вспомним Ялп-ус-ойку из комплекса И. И. Ендырева).

Что же касается взаимоотношений Мир-сусне-хум'а с индивидуальными, семейными, домашними духами-покровителями, то здесь работает то же правило, что и при отношениях с людьми. Духи заключают с людьми договор, основанием которого служит принятая ими жертва, и обязаны неукоснительно его выполнять. Нарушение договора любой из категорий существ (людьми, духами) в равной мере наказуемо.

Еще одно обстоятельство, на которое стоит обратить внимание: в сознании народа Мир-сусне-хум предстает не только в роли бога, но и в качестве фольклорного, сказочного героя, трикстера. Эквапыриц ('Сынок женщины'), «который всех дурачит, из любого положения выходит» — любимый герой мансийских сказок. В. Н. Топоров соотносил Эквапыриц'а с «архетипическим образом божественного дитяти», одной из характерных черт которого является «его связь с миро- и жизнеустроительной деятельностью»<sup>169</sup>. Однако эта связь находит свое воплощение в виде установлений, принадле-

\* Имеются в виду культы, сложившиеся уже у обских угров, хантов и манси. Заметим, что традиционные верования манси удивительно адекватно отражали социальные реалии, которым они соответствовали. Достаточно вспомнить культовое место (селения Хожлог), персонажи которого как бы представляли все основные категории населения мансийских княжеств XVI—XVII вв. (см.: Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси... — С. 30—36).

жащих уже не Эква-пырищ'у, а Мир-сусне-хум'у, функционирующему в религиозно-мифологической системе. В сознании же носителей традиции образы Эква-пырищ'а и Мир-сусне-хум'а слиты воедино, благодаря чему и возникает эффект двойного действия.

Последнее, на чем хотелось бы остановиться, — вопрос о том, кого из числа сверхъестественных существ следует отнести к категории богов, а кого — к сонму духов. Не вдаваясь в дискуссию<sup>170</sup>, хочу заметить, что критерии К. Ф. Карьялайнена, в соответствии с которыми боги отличаются от духов тем, что «поднялись» над даче-обменными отношениями, представляются совершенно верными\*. Иное дело, что этот выдающийся исследователь не пашел среди фигур угорского пантеона персонажей, которые соответствовали бы предъявленному условию. Думается, что представленный материал, как и его анализ, достаточно убедительно свидетельствует о соответствии Мир-сусне-хум'а требованиям, позволяющим отнести его к числу богов. Конечно, реликты даче-обменных отношений обнаруживаются и по отношению к этой фигуре пантеона. Однако абсолют недостижим, а сформировавшаяся тенденция — налицо. К той же категории следует отнести также Торум-щань (Калтащ-эку) и Кульотыр'а\*\*. Вообще говоря, вопрос решен самими носителями традиции, которые не случайно особо выделяли именно эту триаду: как правило, на культовых местах самых разных рангов (в том числе и в домашних святилищах) данные персонажи в соответствии с ортодоксальным вариантом традиции либо должны были присутствовать (в виде антропоморфных изображений), либо там должны были находиться принесенные им дары.

---

\* Абсолютизация этого положения, строго говоря, не достигнута и в наиболее развитых (мировых) религиях. Достаточно вспомнить пудовые свечи, которые ставились по обету в христианских храмах.

\*\* Роль Нуми-Торум'а здесь не обсуждается по причине удаленности демиурга от дел мирских.



## КРУГ ЗАМЫКАЕТСЯ (вместо заключения)

Представления о мире, Космосе и сопутствующая им атрибутика отражают распространенное предельно широко, а стало быть действительно народное мировоззрение. Нельзя не отдавать себе отчета в том, что «космическое» оформление жилища являлось предельно упрощенной моделью, далекой в общем-то от детально разработанной картины Космоса. Иногда даже возникают сомнения в том, что эта картина в ее целостности действительно существовала в сознании посетителей традиции, а не была приведена в систему самими исследователями, пытавшимися в соответствии с логикой европейцев связать начала и концы.

Впрочем, это, конечно, не так. Разумеется, абсолютно единообразное знание о мироустройстве не сложилось, что вполне понятно — угорская, в нашем случае мансийская, мифология не имела письменного выражения, осуществленного самими носителями традиции и признанного ими за эталон. Не только в наше или близкое к нам время, но и в прошлом веке исследователи чаще всего имели дело с информаторами, которые, будучи приверженцами традиции, и имея, конечно, по-своему целостное представление о мире, оказывались компетентными отнюдь не во всех сферах мифологии (как и ритуально-обрядовой практики) своего народа. Неизбежны были лакуны индивидуального знания, которые, однако, с успехом компенсировались компетентностью соплеменников.

Рассматривая жилище как область реализации мифологических представлений, мы увидели в нем три сферы. Каково же их наполнение? Верхняя — область бытия и а д ч е л о в е к о в; объединяющее их логическое основание (помимо возможности патронажа) — прежнее обитание в верхнем мире или приобщенность к нему. В то же время все эти персонажи непосредственно связаны с человеческим миром. По-видимому, нельзя оставаться в горних высях и одновременно управлять людьми, руководить ими, выстраивать по своей «идеальной модели» их сообщество. Необходима сопричастность к делам (а, может быть, грехам) людским, которая единственная позволяет обратить человеческое сообщество к идеалам демиурга.

В том, что относится к среднему миру — миру людей и нижнему миру, где властвует антипод Нуми-Торум'а, созидатель-разрушитель Куль-отыр, противоречий с ортодоксальной моделью традиционного мировидения как будто бы нет. Средний мир населяют

люди со свойственными им колебаниями от порока к добродетели, нижний мир — обиталище бога Куль-отыр'а и подчиненных ему духов (ведь надо же кому-то выполнять черную работу). Разумеется, квалифицируя ту или иную деятельность богов и духов, мы поневоле исходим из естественных критериев, свойственных людям вообще и каждому из них в частности: жить — хорошо, умирать — плохо. Пока живу, надеюсь. И если уж нет надежды на себя, то остается упование на духа-покровителя, па Мир-сусне-хум'а, па Калтац-эжву (если ты, конечно, принадлежишь к фратрии Мось), ибо именно она (Калтац) покровительствует своим «бедняжечкам в истрепанной одежде, в истрепанной обуви».

Таким образом, если в отношении к наполнению верхней сферы и присутствует принцип поклонения тому, кто кажется полезным, то в части, касающейся среднего и нижнего миров, палицо соответствия мифологическим постулатам. Это неудивительно — здесь выбора нет.

Приобщение к Космосу, к о с м и з а ц и я л и ч н о с т и, что в традиционном обществе прямо соответствует ее становлению, переходу от бесхитростно-детского к взрослому, ответственному «перед богом и людьми» состоянию, напрямую связано у манси с созданием собственной семьи, дома. В этом смысле дом, который сам по себе является слепком Космоса, объективно основан на его принципах. Допустимо, думается, говорить о «тиражировании Космоса». Дело в том, что вне его человек существовать не может. До тех пор, пока индивид пребывает в отцовском доме, он принадлежит к его системе. Строительство же (в широком смысле слова) собственного дома предполагает воссоздание (в который раз!) комплекса, соответствующего стереотипу, а строитель как бы уподобляется демиургу.

Мы уже знаем, что освящение верхней зоны жилища начинается с изготовления первого ялышн-улама. В дальнейшем происходит оснащение, пополнение вновь созданного святилища. Хочется нам этого или нет, приходится, однако, признать, что затем начинают работать и несколько иные мотивы, которые связаны с престижностью богатого, ослабленного многочисленной атрибутикой культового места.

Рассматривая реалии XVII — начала XVIII вв., справедливо вести речь о «селении из одного дома». В соответствии с этим культовое место замыкалось па минимальную ячейку социума \*. Возникновение более или менее крупных паулей порождало необходимость в создании святилищ соответствующего ранга. Дело объясняется просто: люди не могут жить в пространстве, лишенном признаков, принципов и ориентиров, утвердившихся в общественном сознании. Однако возникновение общесельских святилищ вовсе не означало исчезновения домашних культовых мест. То обстоятельство, что они продолжали бытовать, противопоставляло независимо от воли их создателей семью общине, являлось своеобразным признаком

\* Разумеется, наряду с семейными культовыми местами существовали и святилища очень высоких рангов (фратриальные, межфратриальные, «княжеские»), которые объединяли население значительных территорий.

(знаком?) известной самостоятельности семьи по отношению к общине.

Любой социальный институт обладает свойствами устойчивости и самовоспроизводства, иначе это неорганичное, чуждое культуре социума явление. Именно поэтому культовое место семьи не утрачивало жизнеспособность и в случае смерти индивида, возглавлявшего эту ячейку общественного бытия и манифестировавшего ее устойчивость. Существовали правила наследования святилища и только смерть в с е х членов семьи могла привести к смерти культового места. В этом случае вступало в действие правило, диктуемое бинарной оппозицией «свое — чужое», предваряемое, опять-таки, оппозицией «мы — они». («Чужих пубы нельзя смотреть»). Иными словами, невозможно было преодолеть барьер интимной связи людей с их духами-покровителями. Даже почитание Мир-сусне-хум'а и Калтац-эквы, феноменов общемансийских, и более того, общеугорских, оказывалось глубоко индивидуальным, глубоко личностным. Иначе не было бы смысла, например, в эзотеричности самого процесса изготовления ялпын-улама, иначе было бы возможным массовое тиражирование образа Мир-сусне-хум'а вне зависимости от индивидуальности человека, для которого делалось священное покрывало.

В то же время культовое место семьи могла ожидать жизнь после жизни (жизнь в другом качестве), если это святилище переходило в ранг фамильного, патронимического. Более того, наблюдения убеждают в том, что отсутствовала непреходимая грань между святилищем семьи, патронимии и пауля, который, впрочем, и сам обязан своим появлением незаметно сошедшей на нет патронимии \*. Иное дело соотношение между святилищем семьи и локуса \*\*. Преодолеть эту дистанцию оказывалось уже невозможно, так же как было невозможно держать блюдо с изображением множества духов, принадлежащее по праву группе людей, в одной семье (см. главу I). Если же говорить о моментах, объединяющих святилища, вне зависимости от рангов и принадлежности, то необходимо отметить существенно единую их черту: стремление к космозации пространства в совершенно специфическом, характерном именно для данного народа культурном контексте.

И еще одно, пожалуй, последнее, на что недостаточно обращали внимание раньше: культовое место, суть его, определялась необходимостью объединения, с х о ж д е н и я миров. Жертвоприношения и общая трапеза соединяли, пусть на время, людей с богами и духами.

---

\* В данном случае имеется в виду естественное внедрение в патронимию (группу родственных семей), которая объединялась хозяйственно-экономическими отношениями, посторонних по отношению к ним семейных коллективов, что и положило начало паулю в том виде, в котором он зафиксирован исследователями XIX — начала XX в.

\*\* Речь идет о святилищах территориального характера, например межфратриальных (см.: Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси: Культовые места. XIX — начало XX в. — Новосибирск, 1986. — С. 82—92).

## ПРИМЕЧАНИЯ

### ВВЕДЕНИЕ

- <sup>1</sup> Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком.— Новосибирск, 1941.
- <sup>2</sup> Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства.— Спб, 1788; Зуев В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов, остяков и самоедов // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1947.— Т. 5; Лепехин И. И. Дневные записки путешествия.— Спб, 1771.— Т. 3; Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов.— Спб, 1776.— Ч. 1.
- <sup>3</sup> Беляевский Ф. Поездка к Ледовитому морю.— М., 1833.
- <sup>4</sup> Ковальский М. Географические определения мест и магнитные наблюдения.— Спб, 1853.— Т. 1: Северный Урал и Береговой хребет Пай-хой; Абрамов П. А. Описание Березовского края // Зап. ИРГО.— 1853.— Кн. 12; Мельников С. Сведения о мансах, кочующих в Березовском уезде // Вестн. ИРГО.— 1859.— Т. 6, кн. 1.
- <sup>5</sup> Сорокин Н. В. Путешествие к вогулам // ТОЕКУ.— 1873.— Т. 3, № 4; Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь.— М., 1882; Кузнецов Н. И. Природа и жители Восточного склона Урала // Изв. РГО.— 1887.— Т. 23, вып. 6.
- <sup>6</sup> Майнов В. Н. Угорские народы // Истор. вестн.— 1884.— № 4.
- <sup>7</sup> Гондатти П. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири.— М., 1888.
- <sup>8</sup> Глушков Н. П. Чердынские вогулы // ЭО.— 1900.— № 2, кн. 14; Остроумов И. Г. Вогулы-манси: Исторический очерк // Материалы по изучению Пермского края.— Пермь, 1904.— Вып. 1.
- <sup>9</sup> Носилов К. Д. У вогулов.— Спб, 1904.
- <sup>10</sup> Инфаутьев П. А. Путешествие в страну вогулов.— Спб, 1910.
- <sup>11</sup> Павловский В. Вогулы // Учен. зап. Казан. ун-та.— 1907.— № 6/7.
- <sup>12</sup> Munkácsi V. Istenek hösi énekel, regél es idező igél.— Budapest, 1910.
- <sup>13</sup> Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra-Völker.— Porvoo, 1921.— Bd 1; 1922 — Bd 2.
- <sup>14</sup> Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu.— Helsinki, 1958.— Vol. 113.
- <sup>15</sup> Чернецов В. П. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография.— М.; Л., 1939; Он же. К истории родового строя у обских угров // Советская этнография.— М.; Л., 1947.
- <sup>16</sup> Чернецов В. Н. Илкнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // МИА.— 1957.— № 58; Он же. Бронза усть-полуийского времени // МИА.— 1955.— № 35; Он же. Наскальные изображения Урала // САИ.— М., 1971.
- <sup>17</sup> Чернецов В. Н. О проникновении восточного серебра в Приобье // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1947.— Т. 1; Он же. Представления о душе у обских угров // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1959.— Т. 51.
- <sup>18</sup> Чернецов В. П. Вогульские сказки.— Л., 1935.
- <sup>19</sup> Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII—XIX вв.: Проблемы фратрии и рода.— М., 1983.
- <sup>20</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в.— Л., 1971.

<sup>21</sup> Соколова З. П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сыпских хайтов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: (Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.).— М., 1974.

<sup>22</sup> Соколова З. П. О культуре предков у хайтов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов.— Новосибирск, 1980.

<sup>23</sup> Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.— М.; Л., 1954; Он же. Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в.— Л., 1970.

<sup>24</sup> Топоров В. Н. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток.— Тарту, 1975; Он же. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье.— М., 1981.

<sup>25</sup> Молодин В. И. Ретроспективный метод и опыт его применения: (К вопросу о возможности этнической интерпретации археологических памятников) // Методологические и философские проблемы истории.— Новосибирск, 1983.

<sup>26</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси: Культурные места. XIX — начало XX в.— Новосибирск, 1986.

<sup>27</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— Томск, 1987.

<sup>28</sup> Описание Тобольского наместничества.— Новосибирск, 1982.

<sup>29</sup> Илес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай.— Иркутск, 1967.

<sup>30</sup> Авдеев И. И. Песни народа манси.— Омск, 1936.

## ГЛАВА I

<sup>1</sup> Байбурич А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян.— Л., 1983.

<sup>2</sup> См., например: Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир.— Новосибирск, 1988.— С. 56—71.

<sup>3</sup> Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu.— Helsinki, 1958.— Vol. 113.— S. 279, 394—396; Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra-Volker.— Porvoo, 1922.— Bd 2.— S. 17—19; Munkaesi B. Istenek hōsi énekel, regél és idezo igél.— Budapest, 1910.

<sup>4</sup> Соколова З. П. К вопросу о развития обско-угорской землянки // Ежегодник Тюмен. обл. краевед. музея.— Тюмень, 1960.— Вып. 1.— С. 12—19.

<sup>5</sup> Там же.— С. 11.

<sup>6</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— Томск, 1987.— С. 150.

<sup>7</sup> Там же.— С. 12. См. также: Соколова З. П. К истории жилища обских угров // СЭ.— 1957.— № 2.— С. 80.

<sup>8</sup> Соколова З. П. К вопросу о развитии...— С. 12.

<sup>9</sup> Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российского государства.— Спб, 1788.— Ч. 3, кн. 1.— С. 56.

<sup>10</sup> Лепехин И. И. Дневные записки путешествия.— Спб, 1771.— Т. 3.— С. 22.

<sup>11</sup> Георги И. Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов.— Спб, 1776.— Ч. 1.— С. 71.

<sup>12</sup> Заметки об инородцах Березовского округа // ЖМВД.— 1859.— Т. 38.— С. 5.

<sup>13</sup> Кузнецов Н. И. Природа и жители Восточного склона Урала // Изв. РГО.— 1887.— Т. 23, вып. 6.— С. 740—741.

<sup>14</sup> Этнография русского крестьянства Сибири: XVII — середина XIX в.— М., 1981.— С. 112.

<sup>15</sup> Глушков И. Н. Чердынские вогулы // ЭО.— 1900.— № 2, кн. 15.— С. 44—45.

<sup>16</sup> Кузнецов Н. И. Природа и жители...— С. 740.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Показательно в этом смысле описание П. А. Инфантавского, посетившим «вогулов» в начале XX в., жилищ четырех поколений манси (все они находились в одном пауле). «Прадедовская юрта состоит всего из одной, довольно обширной комнаты, без сени, с окнами, перегороженными деревянными решет-

ками, между которыми прежде, по всей вероятности, вставлялись или куски льда, или натягивалась брющина вместо стекол. В одном из углов этой юрты — чувал, теперь уже почти совершенно развалившийся. Рядом с ним вмазан чугунный котел, служивший для варки пищи. Потолок нет, прямо крыша. Как эта, так и другая додовская юрта теперь совершенно необитаемы и служат складом для рыболовных снастей и охотничьих принадлежностей и снарядов... Последняя уже значительно отличается от первой юрты. Она состоит из двух отделений — одно из них предназначалось для помещения семьи, другое служило и кухней, и сенями. В первом отделении чувал, нары; во втором котел для варки пищи. Окна такие же, как и в первой юрте, но уже есть потолок. Третья юрта... также во многом отличается от двух предыдущих. Во-первых, при ней есть просторные крытые сени; во-вторых, внутренность ее разделена на две половы: одна мужская, другая женская. Чувал заменен печью почти совершенно подобной русской. Окна в юрте стеклянные; вместо нар — деревянные кровати. Котел для варки мяса и рыбы находится уже в другой, отдельной избушке, как и у большинства нынешних зажиточных вогулов. Наконец, последняя юрта, еще совершенно новая, в которой поселились мы, уже вполне напоминает русскую пятистенную избу» (Ифантьев П. А. Путешествие в страну вогулов. — Спб., 1910. — С. 32—33).

<sup>19</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. — Л., 1971. — С. 212.

<sup>20</sup> Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях... — С. 180—181.  
<sup>21</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси: Культурные места. XIX — начало XX в. — Новосибирск, 1986. — С. 121—122.

<sup>22</sup> Kannisto A. Materialien... — S. 159, 400.  
<sup>23</sup> Паллас П. С. Путешествие... — Спб., 1788. — Ч. 2, кн. 1. — С. 326.  
<sup>24</sup> Карьялайнен К. Ф. У остяков // Сиб. вопросы. — 1911. — № 37/39. — С. 142.

<sup>25</sup> Павловский В. Г. Вогулы // Учен. зап. Казан. ун-та. — 1987. — Кн. 6/7. — С. 23.

<sup>26</sup> Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях... — С. 182.  
<sup>27</sup> Kannisto A. Materialien... — S. 279.

<sup>28</sup> Ibid. — S. 292.  
<sup>29</sup> Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С. Традиционное мировоззрение... — С. 63.

<sup>30</sup> Там же. — С. 58—59.  
<sup>31</sup> Паллас П. С. Путешествие... — Ч. 3, кн. 1. — С. 78; Зуев В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов, остяков и самоедов // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Пов. сер. — 1947. — Т. 5. — С. 40; Беляевский Ф. Поездка к Ледовитому морю. — М., 1833. — С. 93; Дмитриев-Садовников Гр. На Вахе // ЕТГМ. — Тобольск, 1916. — Вып. 27. — С. 8.

<sup>32</sup> Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 266.  
<sup>33</sup> Karjalainen K. F. Die Religion... — Porvoo, 1921. — Bd 1. — S 56; Ифантьев П. А. Путешествие... — С. 33.

<sup>34</sup> См., например: Абрамов П. А. Описание Березовского края // Зап. ИРГО. — 1853. — Кн. 12. — С. 335; и др.

<sup>35</sup> Patkanov S. K. Die Irtysh-Ostjaken und ihre Volkspoesie. — SPb, 1900. — S. 40.

<sup>36</sup> Karjalainen K. F. Die Religion... — Bd 2. — S. 56.  
<sup>37</sup> Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях... — С. 118.

<sup>38</sup> Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 189.  
<sup>39</sup> Беляевский Ф. Поездка к Ледовитому морю. — С. 110.

<sup>40</sup> Karjalainen K. F. Die Religion... — Bd 2. — S. 17.  
<sup>41</sup> Kannisto A. Materialien... — S. 394.

<sup>42</sup> Ibid.  
<sup>43</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. — М., 1888. — С. 53.

<sup>44</sup> Источники по этнографии Западной Сибири. — С. 238.  
<sup>45</sup> Там же. — С. 189.

<sup>46</sup> Лепехин И. И. Дневные записки путешествия. — С. 22.



- 47 Паллас П. С. Путешествие...— Ч. 2, кн. 1.— С. 330.  
 48 Георги И. Г. Описание...— С. 71.  
 49 Баладин А. П., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— Л., 1958.— С. 15.  
 50 Сорокин П. В. Путешествие к вогулам // ТОЕКУ.— 1873.— Т. 3, № 4.— С. 7.  
 51 Баладин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— С. 98.  
 52 Соколова З. П. К происхождению обских угров и их фратрий // Традиционные верования и быт народов Сибири.— Новосибирск, 1987.— С. 124.  
 53 Karjalainen K. F. Die Religion...— Bd 1.— S. 57.  
 54 Чернецов В. Н. О проникновении восточного серебра в Приобье // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1947.— Т. 1.— С. 122.  
 55 Kannisto A. Materialien...— S. 394.  
 56 Ibid.  
 57 Элиаде М. Космос и история.— М., 1987.— С. 250.  
 58 Kannisto A. Materialien...— S. 401.

## ГЛАВА II

- <sup>1</sup> См., например: Карьялайнен К. Ф. У остяков // Сиб. вопросы.— 1911.— № 37/39.— С. 138. Если увидеть изображения домашних пенатов не легко, то «приобрести изображение бога даже за большие деньги немислимо: всякий вогул с негодованием отвергнет подобное предложение» (Остроумов И. Г. Вогулы-манси: Историко-этнографический очерк // Материалы по изучению Пермского края.— Пермь, 1904.— Вып. 1.  
<sup>2</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири.— М., 1888.— С. 19.  
<sup>3</sup> Прыткова Н. Ф. Один из источников изучения одежды народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в.— Л., 1971.— С. 110.  
<sup>4</sup> Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь.— М., 1882.— С. 487.  
<sup>5</sup> Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu.— Helsinki, 1958.— Vol. 113.— S. 312.  
<sup>6</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— Томск, 1987.— С. 239.  
<sup>7</sup> Специальная статья о Чохрынью-ойке принадлежит перу К. Носилова (см.: Гражданин.— 1887.— № 75).  
<sup>8</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в.— Л., 1971.— С. 220.  
<sup>9</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 149—150.  
<sup>10</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований...— С. 220.  
<sup>11</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 149.  
<sup>12</sup> Баладин А. П., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— Л., 1958.— С. 102.  
<sup>13</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 149.  
<sup>14</sup> Ibid.  
<sup>15</sup> Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров // Советская этнография.— М.; Л., 1947.— С. 174, рис. 3.  
<sup>16</sup> Там же.— С. 172. Ср.: *сёгри, хохри* 'стрекоза' (см.: Баладин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— С. 103).  
<sup>17</sup> Молодин В. И. Археологическая разведка на реке Казым // Историко-архитектурный музей под открытым небом: Принципы и методика организации.— Новосибирск, 1980.— С. 134; Он же. Изображения на валунах с реки Казым // Звери в камне.— Новосибирск, 1980.— С. 247—252, рис. 2.  
<sup>18</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 150.  
<sup>19</sup> Ibid.— S. 150.  
<sup>20</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси: Культурные места. XIX — начало XX в.— Новосибирск, 1986.— С. 37—46.  
<sup>21</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 150.

- <sup>22</sup> Цит. по: Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.— М.; Л., 1954.— С. 50.
- <sup>23</sup> Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— С. 128.
- <sup>24</sup> Kannisto A. Materialen...— S. 279.
- <sup>25</sup> Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири... — С. 52.
- <sup>26</sup> Там же — С. 50.
- <sup>27</sup> Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в.— Л., 1970.— С. 40; Соколова З. П. Пережитки религиозных верований...— С. 231; Она же. Об одном традиционном обычае погребального цикла сыньских хантов // Новое в этнографических и антропологических исследованиях: (Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.).— М., 1974.— С. 50.
- <sup>28</sup> Соколова З. П. Об одном традиционном обычае...— С. 50.
- <sup>29</sup> Kannisto A. Materialen...— S. 309.
- <sup>30</sup> Ibid.
- <sup>31</sup> Зуев В. Ф. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде шиверческих народов, остяков и самоедов // Тр. ин-та/ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1947.— Т. 5.— С. 41.
- <sup>32</sup> Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири...— С. 38.
- <sup>33</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 77.
- <sup>34</sup> Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири...— С. 62.
- <sup>35</sup> Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография.— М.; Л., 1939.— С. 31—32.
- <sup>36</sup> Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала // САИ.— М., 1971.— С. 93.
- <sup>37</sup> Баландин А. Н. Язык мансийской сказки.— Л., 1939.— С. 56.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай.— Иркутск, 1967.— С. 115.
- <sup>40</sup> Чернецов В. Н. Фратриальное устройство...— С. 30.
- <sup>41</sup> Там же.
- <sup>42</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 234.
- <sup>43</sup> Гемуев И. Н., Молодиц В. И., Сагалаев А. М. Древняя бронза в обрядности манси // Проблемы реконструкций в этнографии.— Новосибирск, 1985.— С. 62—80; Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 156—175.
- <sup>44</sup> Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири...— С. 44, рис. 31, 4.
- <sup>45</sup> Спицын А. Гляденовское костыще.— Спб., 1901.— Табл. IX, рис. 26.
- <sup>46</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 234.
- <sup>47</sup> Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству...— С. 52—53.
- <sup>48</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 61.
- <sup>49</sup> Чернецов В. Н. Фратриальное устройство...— С. 21.
- <sup>50</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 37—46, 115.
- <sup>51</sup> Kannisto A. Materialen...— S. 121—122.
- <sup>52</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 7.
- <sup>53</sup> Там же.
- <sup>54</sup> Прыткова Н. Ф. Металлическая культовая посуда у угров // Сб. МАЭ.— 1949.— Т. 10.— С. 44; Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 70.
- <sup>55</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 159, рис. 10, 1.
- <sup>56</sup> Там же.— С. 159, рис. 106, 2.
- <sup>57</sup> Гондатти Н. Л. Предварительный отчет о поездке в Северо-Западную Сибирь // Годичное заседание Комитета для устройства в Москве Музея прикладных знаний.— М., 1888.— С. 177.
- <sup>58</sup> Чернецов В. Н. Фратриальное устройство...— Рис. 8.
- <sup>59</sup> Цит. по: Бахрушин С. В. Научные труды.— М., 1955.— Т. 3, ч. 2.— С. 138, примеч. 7.
- <sup>60</sup> Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— С. 33.

- <sup>61</sup> Kwasniewicz W. 1000 siew o broni białej i uzbrojeniu ochronnym.— Warszawa, 1981.— S. 40.
- <sup>62</sup> Ibid.— S. 41.
- <sup>63</sup> Ibid.— S. 68.
- <sup>64</sup> Rezun D. J., Kamienieckij J. P. Polaky na Syberii w XVII wieku: Ludzie służni w Kuzneckim ostrogu // Przegląd Historyczny. Warszawa, 1988.— T. 80, N 4.— S. 359—409. Курилов В. П., Люцидарская А. А. К вопросу об исторической психологии межэтнических контактов в Сибири XVII в. // Этнические культуры Сибири: Проблемы эволюции и контактов.— Новосибирск, 1986.— С. 30—32.
- <sup>65</sup> Верхотурские грамоты конца XVI — начала XVII века.— М., 1982.— Т. 1.— С. 60.
- <sup>66</sup> Цит. по: Белявский Ф. Посадка к Ледовитому морю.— М., 1833.— С. 89—91.
- <sup>67</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований...— С. 224; Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 154.
- <sup>68</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 13.
- <sup>69</sup> Kannisto A. Materialen...— S. 429.
- <sup>70</sup> Ibid.— S. 430—431.
- <sup>71</sup> Шухов И. П. Река Казым и ее обитатели // ЕТГМ.— 1916.— Вып. 26.— С. 38.
- <sup>72</sup> Носилов К. Д. У вогулов.— Спб, 1904.— С. 79.
- <sup>73</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 23—24.
- <sup>74</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований...— С. 224.
- <sup>75</sup> Kannisto A. Materialen...— S. 411.
- <sup>76</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 23—24.
- <sup>77</sup> См. об этом же: Kannisto A. Materialen...— S. 412.
- <sup>78</sup> Чернецов В. Н. Фратриальное устройство...— С. 39, рис. 6.
- <sup>79</sup> Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов.— Томск, 1984.— С. 79, 96.
- <sup>80</sup> Дмитриев-Садвинков Гр. На Вахе // ЕТГМ.— 1916.— Вып. 27.— С. 6; Шагилов М. Б. Ваховские остяки.— Томск, 1931.— С. 105.
- <sup>81</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 20.
- <sup>82</sup> Георги И. Н. Описание всех в Российском государстве обитающих народов.— Спб, 1776.— Ч. 1.— С. 74.
- <sup>83</sup> Глушков И. П. Чердыпские вогулы // ЭО.— 1900.— № 2, кн. 45.— С. 69; Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север.— Тобольск, 1911.— Т. 3.— С. 45.
- <sup>84</sup> Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь.— С. 491; Старцев Г. Остяки.— Л., 1926.— С. 100.
- <sup>85</sup> Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству...— С. 48.
- <sup>86</sup> Там же.— С. 51.
- <sup>87</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 41.
- <sup>88</sup> Новицкий В. К культу медведя у вогулов р. Сосьвы // Паш край.— 1925.— № 7.— С. 18.
- <sup>89</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований...— С. 217—218, рис. 6.
- <sup>90</sup> Мельников С. Сведения о мансах, кочующих в Березовском уезде // Вестн. ИРГО.— 1852.— Т. 6, кн. 1.— С. 29.
- <sup>91</sup> Там же.
- <sup>92</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 63.
- <sup>93</sup> Новицкий В. К культу медведя...— С. 17—18.
- <sup>94</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 327.
- <sup>95</sup> Там же.— С. 211; Новицкий В. К культу медведя...— С. 16.
- <sup>96</sup> Чернецов В. Н. Фратриальное устройство...— С. 38.
- <sup>97</sup> Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII—XIX вв.: Проблемы фратрии и рода.— М., 1983.— С. 172, табл. 2.
- <sup>98</sup> См. напрямей: Чернецов В. Н. Фратриальное устройство...— С. 37—38.
- <sup>99</sup> Кузнецов П. П. Природа и жители Восточного склона Урала // Изв. ВГО.— 1887.— Т. 23, вып. 6.— С. 747—748.

- <sup>100</sup> Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры // МИА.— 1957.— № 58.— С. 182—185.
- <sup>101</sup> Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком.— Новосибирск, 1941.— С. 53.
- <sup>102</sup> Kannisto A. Materialen...— S. 387.
- <sup>103</sup> Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— С. 63, 70.
- <sup>104</sup> Соколова З. П. Социальная организация...— С. 172, табл. 2.
- <sup>105</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 241.
- <sup>106</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 17—18.
- <sup>107</sup> Karialainen K. F. Die Religion der Jugra-Volker.— Porvoo, 1922.— Bd 2.— S. 17—19.
- <sup>108</sup> См., например: Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования.— М., 1982.— С. 182.
- <sup>109</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 37.
- <sup>110</sup> Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— С. 91.
- <sup>111</sup> Цит. по: Karialainen K. F. Die Religion...— Bd 2.— S. 301.
- <sup>112</sup> Karjalainen K. F. Die Religion...— Bd 2.— S. 301.
- <sup>113</sup> Ibid. S. 73.
- <sup>114</sup> Kannisto A. Materialen...— S. 306.
- <sup>115</sup> Шульц Л. Р. Краткое сообщение об экскурсии на реку Салым Сургутского уезда // ЕТГМ.— 1913.— Вып. 21.— С. 13, рис. 3; Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири...— С. 44—45, рис. 32, 2.
- <sup>116</sup> Гемуев И. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 85, рис. 79.
- <sup>117</sup> Соколова З. П. Социальная организация...— С. 172, табл. 2.
- <sup>118</sup> Баландин А. Н. Язык мансийской сказки.— С. 33.
- <sup>119</sup> Там же.
- <sup>120</sup> Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— С. 59.
- <sup>121</sup> Баландин А. Н. Язык мансийской сказки.— С. 33.
- <sup>122</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 55.
- <sup>123</sup> Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири...— С. 61—62.
- <sup>124</sup> Там же.— С. 62, рис. 3.
- <sup>125</sup> Там же.— С. 28, рис. 13, 1.
- <sup>126</sup> Ковальский М. Географические определения мест и магнитные наблюдения // Северный Урал и Береговой хребет Пай-Хой.— Спб, 1853.— Т. 1.— С. XXVI.
- <sup>127</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 200.
- <sup>128</sup> Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры.— Табл. XII, рис. 10.
- <sup>129</sup> Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству...— С. 51—52.
- <sup>130</sup> По В. Н. Чернецову *paras ne* 'лягушка' из фратрии Mos (см.: Чернецов В. Н. Фратральное устройство...— С. 32). Другое имя лягушки — *Нарас Най* 'Болота Великая Женщина' (см.: Соколова З. П. Находки в Шишингах // СЭ.— 1975.— № 6.— С. 149). По данным этого же автора, «лягушка в начале нашего столетия была семейным или домашним духом-покровителем у отдельных групп хантов», ее образ совмещался у них с представлением о Мис-пе (см.: Там же.— С. 148, 151).
- <sup>131</sup> Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала.— С. 93.

### ГЛАВА III

- <sup>1</sup> Элиаде М. Космос и история.— М., 1987.— С. 32.
- <sup>2</sup> Горюшков Ю. Поездка в Салымский край // ЕТГМ.— 1913.— Вып. 21.
- <sup>3</sup> Старцев Г. Остяки.— Л., 1928.— С. 100.
- <sup>4</sup> Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Тр. ин-та ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1947.— Т. 1.— С. 126—129.
- <sup>5</sup> Там же.— С. 127.
- <sup>6</sup> Косвен М. О. Семейная община и патронимия.— М., 1963.

- 7 **Источники по этнографии Западной Сибири.**— Томск, 1987.— С. 266.
- 8 Там же.— С. 215.
- 9 Там же.— С. 197.
- 10 **Карьялайнен К. Ф.** У остяков // Сиб. вопросы.— 1911.— № 37/39.— С. 130.
- 11 **Лепехин И.** Дневные записки путешествия.— Спб. 1771.— Т. 3.— С. 32.
- 12 **Гондатти Н. Л.** Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири.— М., 1888.— С. 53.
- 13 **Посилов К. Д.** У вогулов.— Спб, 1904.— С. 12.
- 14 Там же.— С. 11.
- 15 Там же.— С. 24.
- 16 **Источники по этнографии Западной Сибири.**— С. 200.
- 17 **Глушков И. Н.** Чердынские вогулы // ЭО.— 1900.— № 2, кн. 25.— С. 67.
- 18 **Источники по этнографии Западной Сибири.**— С. 42.
- 19 **Kannisto A.** Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu.— Helsinki.— 1958.— Vol. 113.— S. 321—322.
- 20 **Куземин В. М.** Человек и природа в верованиях хантов.— Томск, 1984.— С. 107.
- 21 **Karjalainen K. F.** Die Religion der Ugra-Volker.— Porvoo, 1922.— Bd 2.— S. 21.
- 22 **Kannisto A.** Materialien...— S. 321.
- 23 **Источники по этнографии Западной Сибири.**— С. 205.
- 24 **Kannisto A.** Materialien...— S. 322.
- 25 **Источники по этнографии Западной Сибири.**— С. 205.
- 26 **Инфантьев П. А.** Путешествие в страну вогулов.— Спб, 1910.— С. 14.
- О том же см.: **Источники по этнографии Западной Сибири.**— С. 166.
- 27 **Шульц Л. Р.** Салымские остяки // Зап. Тюмен. о-ва изучения местного края.— Тюмень, 1922.— Вып. 1.— С. 177.
- 28 **Майнов В. Н.** Угорские народы // Истор. вестн.— 1884.— № 4.— С. 174.
- 29 **Инфантьев П. А.** Путешествие в страну вогулов.— С. 14.
- 30 **Источники по этнографии Западной Сибири.**— С. 166.
- 31 **Карьялайнен К.** У остяков.— С. 139.
- 32 **Karjalainen K. F.** Die Religion...— Bd 2.— S. 14.
- 33 **Kannisto A.** Materialien...— S. 266.
- 34 **Источники по этнографии Западной Сибири.**— С. 252.
- 35 **Новик Е. С.** Обряд и фольклор в сибирском шаманизме.— М., 1984.— С. 136.
- 36 **Лепехин И.** Дневные записки путешествия.— С. 33.
- 37 **Остроумов И. Г.** Вогулы-манси: Историко-этнографический очерк // Материалы по изучению Пермского края.— Пермь, 1904.— Вып. 1.— С. 174.
- 38 **Гондатти Н. Л.** Следы язычества...— С. 7.
- 39 **Посилов К. Д.** У вогулов.— С. 115.
- 40 **Белявский Ф.** Поездка к Ледовитому морю.— М., 1833.— С. 97—99.
- 41 **Patkanov S.** Die Irtusch — Ostjaken und Volkspoesie.— SPb, 1900.— S. 38—39.
- 42 **Kannisto A.** Materialien...— S. 263.
- 43 Ibid.— S. 264.
- 44 Ibid.
- 45 **Карьялайнен К.** У остяков.— С. 132.
- 46 **Посилов К. Д.** У вогулов.— С. 24—25.
- 47 **Kannisto A.** Materialien...— S. 225.
- 48 См., например: **Гондатти Н. Л.** Следы язычества...— С. 18; **Павловский В.** Вогулы // Учен. зап. Казан. ун-та.— 1907.— № 6/7.— С. 190 и др.
- 49 **Гондатти Н. Л.** Следы язычества...— С. 55. О лебединой и журавлиной ипостасях Мир-сусне-хум'а писал также **Б. Мункячи (Munkäcsi V. Istenek hösi éneke),** regél és idéző igél.— Budapest, 1910.— S. 58).
- 50 **ЦГАДА,** Сиб. приказ, кн. 1432, л. 204об.
- 51 **Kannisto A.** Materialien...— S. 51.

- <sup>52</sup> Karjalainen K. F. Die Religion...— Bd 1.— S. 69.
- <sup>53</sup> Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.— М.; Л., 1954.— С. 52.
- <sup>54</sup> Мошинская В. И. Некоторые данные о роли лошади в культурах населения крайнего Севера Западной Сибири // История, археология и этнография Сибири.— Томск, 1979.— С. 36.
- <sup>55</sup> Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография.— М.; Л., 1939.— С. 34, рис. 4.
- <sup>56</sup> Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— Л., 1958.— С. 16.
- <sup>57</sup> Каннисто А. О драматическом искусстве у вогул // Материалы по изучению Пермского края.— Пермь, 1911.— Вып. 6.— С. 36.
- <sup>58</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 261.
- <sup>59</sup> Ibid.— S. 304.
- <sup>60</sup> Karjalainen K. F. Die Religion...— Bd 2.— S. 35.
- <sup>61</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 37.
- <sup>62</sup> Тураев Б. А. История древнего Востока.— Л., 1935.— С. 286.
- <sup>63</sup> Топоров В. Н. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток.— Тарту, 1975.— С. 72—76; Он же. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье.— М., 1981.— С. 146—149.
- <sup>64</sup> Топоров В. Н. Об иранском влиянии...— С. 147—149.
- <sup>65</sup> См., например: Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов // Балто-славянские исследования.— М., 1981.— С. 181.
- <sup>66</sup> Топоров В. Н. Об иранском влиянии...— С. 148, прим. 12а.
- <sup>67</sup> Фрай О. Наследие Ирана.— М., 1972.— С. 67; Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев.— М., 1986.— С. 88.
- <sup>68</sup> Топоров В. Н. Митра // Мифы народов мира.— М., 1988.— Т. 2.— С. 155.
- <sup>69</sup> Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.— С. 55.
- <sup>70</sup> Терешкин Н. И. Словарь восточно-хантыйских диалектов.— Л., 1981.— С. 258.
- <sup>71</sup> Цит. по: Топоров В. Н. Об иранском влиянии...— С. 148.
- <sup>72</sup> Munkácsi V. Istenek hösi ènekel...— S. 61.
- <sup>73</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 241.
- <sup>74</sup> Терешкин Н. И. Словарь восточно-хантыйских диалектов.— С. 258.
- <sup>75</sup> Топоров В. Н. Митра.— С. 155.
- <sup>76</sup> Тревер К. В. Отражение в искусстве дуалистической концепции заро-астризма // Тр./Государственный Эрмитаж. Труды Отдела Востока.— Л., 1939.— Т. 1.— С. 244—245.
- <sup>77</sup> Там же.— С. 245—246.
- <sup>78</sup> Топоров В. Н. Об иранском влиянии...— С. 147.
- <sup>79</sup> Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений...— С. 180.
- <sup>80</sup> Тревер К. В. Отражение в искусстве...— С. 245.
- <sup>81</sup> Там же.— С. 244.
- <sup>82</sup> Орбели И. А., Тревер К. В. Сасанидский металл.— Л., 1935.— С. XII.
- <sup>83</sup> Munkácsi V. Istenek hösi ènekel...— S. 8—9.
- <sup>84</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 19.
- <sup>85</sup> Соколов З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в.— Л., 1971.— С. 223.
- <sup>86</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 12.
- <sup>87</sup> Там же.
- <sup>88</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 405; Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 154.
- <sup>89</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 398.
- <sup>90</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 34.
- <sup>91</sup> Чернецов В. Н. Фратриальное устройство...— С. 39—40.

- <sup>92</sup> Соколова З. П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера.— М., 1980.— С. 93.
- <sup>93</sup> Молодин В. П. Ретроспективный метод и опыт его применения (к вопросу о возможной этнической интерпретации археологических памятников) // Методологические и философские проблемы истории.— Новосибирск, 1983.— С. 284; Он же. Бараба в древности: Автореф. дис. ... докт. ист. наук.— Новосибирск, 1983.— С. 30.
- <sup>94</sup> Чернецов В. П. Очерк этногенеза обских угров // КСИИМК.— 1941.— Вып. 9.— С. 24.
- <sup>95</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 36—37.
- <sup>96</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 37, 150, 203.
- <sup>97</sup> Описание тобольского наместничества.— Новосибирск, 1982.— С. 30, 168.
- <sup>98</sup> Шульц Л. Р. Краткое сообщение об экскурсии на реку Салым Сургутского уезда // ЕТГМ.— 1913.— Вып. 21.— С. 9.
- <sup>99</sup> Карьялайнен К. У остяков.— С. 132.
- <sup>100</sup> Цит. по: Белявский Ф. Поездка к Медовитому морю.— С. 90—91.
- <sup>101</sup> Гемуев И. И., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 7—154.
- <sup>102</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 165.
- <sup>103</sup> Munkácsi V. Istenek hösi énekkel...— S. 57.
- <sup>104</sup> Гемуев И. И., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 34—35, 138.
- <sup>105</sup> Там же.— С. 37—46.
- <sup>106</sup> Чернецов В. П. Фратриальное устройство...— С. 29.
- <sup>107</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 147.
- <sup>108</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 62.
- <sup>109</sup> Инфантьев П. А. Путешествие в страну вогулов.— С. 79.
- <sup>110</sup> Чернецов В. П. Фратриальное устройство...— С. 29.
- <sup>111</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований...— С. 214.
- <sup>112</sup> Павловский В. Вогулы.— С. 136; Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 38, 211; Новицкий В. К культу медведя у вогулов р. Сосьвы // Наш край.— 1925.— № 7.— С. 16—20.
- <sup>113</sup> Новицкий В. К культу медведя...— С. 18.
- <sup>114</sup> Источники по этнографии Западной Сибири...— С. 45, 46.
- <sup>115</sup> Чернецов В. П. Фратриальное устройство...— С. 36.
- <sup>116</sup> Там же.
- <sup>117</sup> Там же.— С. 29.
- <sup>118</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 38.
- <sup>119</sup> Соколова З. П. Пережитки религиозных верований...— С. 226.
- <sup>120</sup> Чернецов В. П. Наскальные изображения Урала // САИ.— М., 1971.— С. 93. (Разрядка моя.— И. Г.).
- <sup>121</sup> Karjalainen K. F. Die Religion... Bd 2.— S. 177.
- <sup>122</sup> Munkácsi V. Istenek hösi énekkel...— S. 047.
- <sup>123</sup> Karjalainen K. F. Die Religion... Bd 2.— S. 178.
- <sup>124</sup> Ibid.— Bd 1.— S. 70.
- <sup>125</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 28.
- <sup>126</sup> Karjalainen K. F. Die Religion...— S. 69.
- <sup>127</sup> Чернецов В. П. Фратриальное устройство...— С. 31.
- <sup>128</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 94; Чернецов В. П. Вогульские сказки.— Л., 1935.— С. 82 и др.
- <sup>129</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 94.
- <sup>130</sup> Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов.— С. 112.
- <sup>131</sup> Гемуев И. И., Сагалаев А. М. Религия народа манси...— С. 43.
- <sup>132</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 401.
- <sup>133</sup> Грачева Г. П. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра.— Л., 1983.— С. 21—51.
- <sup>134</sup> Там же.— С. 155.
- <sup>135</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 189.
- <sup>136</sup> Чернецов В. П. Представления о душе у обских угров // Тр. ин-та/ ИЭ АН СССР. Нов. сер.— 1959.— Т. 51.— С. 120, прим. 23. Кстати, у манси

существует поверье: если огонь в очаге плохо разгорается, от хозяина дома уйдет жена.

- <sup>137</sup> Karjalainen K. F. Die Religion...— Bd 1.— S. 63.  
<sup>138</sup> Грибова Л. С. Пермский звериный стиль.— С. 49.  
<sup>139</sup> Там же.  
<sup>140</sup> Чернецов В. И. Наскальные изображения Урала.— С. 92.  
<sup>141</sup> Нэвицкий Г. Краткое описание о народе остячком.— Новосибирск, 1941.— С. 81.  
<sup>142</sup> Источники по этнографии Западной Сибири.— С. 29.  
<sup>143</sup> Чернецов В. И. Наскальные изображения Урала.— С. 43, прим. 29.  
<sup>144</sup> Соколова З. И. О культуре предков у хантов и манси // Мировоззрение финно-угорских народов.— Новосибирск, 1990.— С. 58—72.  
<sup>145</sup> Шишло Б. П. Культ предков и заместители умерших // Вестн. ЛГУ. (Сер. история, язык и литература).— 1972.— № 8; Он же. Среднеазиатский тул и его сибирские параллели // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии.— М., 1975.  
<sup>146</sup> Соколова З. И. О культуре предков у хантов и манси.— С. 61.  
<sup>147</sup> Munkäsi B. Seelenglaube und Totemkult der Wogulen // Keleti Szemle.— Budapest, 1905.— Т. 6.— С. 98—99.  
<sup>148</sup> Старцев Г. Остяки.— Л., 1926.— С. 124; Бахрушин С. В. Научные труды.— М., 1955.— Т. 3, ч. 2.— С. 106.  
<sup>149</sup> Соколова З. И. О культуре предков у хантов и манси.— С. 61.  
<sup>150</sup> Чернецов В. И. Представления о душе...— С. 138.  
<sup>151</sup> Там же.— С. 140.  
<sup>152</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 43.  
<sup>153</sup> Чернецов В. И. Представления о душе...— С. 137.  
<sup>154</sup> Karjalainen K. F. Die Religion...— S. 123.  
<sup>155</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 53.  
<sup>156</sup> Ibid.  
<sup>157</sup> Чернецов В. И. Вогульские сказки.— С. 82.  
<sup>158</sup> Гондатти Н. Л. Следы язычества...— С. 42.  
<sup>159</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 28.  
<sup>160</sup> Karjalainen K. F. Die Religion...— Bd 1.— S. 54.  
<sup>161</sup> Чернецов В. И. Представления о душе...— С. 140.  
<sup>162</sup> Karjalainen K. F. Die Religion...— S. 203.  
<sup>163</sup> Kannisto A. Materialien...— S. 26.  
<sup>164</sup> Белявский Ф. Поездка к Медовитому морю.— С. 122.  
<sup>165</sup> Источники по этнографии Западной Сибири...— С. 195.  
<sup>166</sup> Элиаде М. Космос и история.— С. 250.  
<sup>167</sup> Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай.— Иркутск, 1967.— С. 71.  
<sup>168</sup> Авдеев П. И. Песни народа манси.— Омск, 1936.— С. 56—57.  
<sup>169</sup> Топоров В. И. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири.— Новосибирск, 1987.— С. 16.  
<sup>170</sup> Сводку работ и точек зрения по этому вопросу читатель может найти в кн.: Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов.— Томск, 1984.— С. 36—66.



## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ЕТГМ	— «Ежегодник Тобольского губернского музея»
ЖМВД	— «Журнал Министерства внутренних дел»
ИИФлФ	— Институт истории, филологии и философии Сибирского отделения АН СССР
ИРГО	— Императорское русское географическое общество
КСИИМК	— «Краткие сообщения Института истории материальной культуры»
МАЭ	— Музей археологии и этнографии им. Петра Великого
МИА	— «Материалы и исследования по археологии СССР»
МИКНС	— Музей истории культуры народов Сибири при ИИФлФ
РГО	— Русское географическое общество
САИ	— «Свод археологических источников»
СЭ	— «Советская этнография»
ТОЕКУ	— «Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете»
ЦГАДА	— Центральный государственный архив древних актов СССР
ЭО	— «Этнографическое обозрение»

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Г л а в а I	
Дом	10
Г л а в а II	
КОМПЛЕКСЫ	29
Г л а в а III	
ФЕНОМЕНЫ	163
КРУГ ЗАМЫКАЕТСЯ	
(вместо заключения)	218
ПРИМЕЧАНИЯ	221
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	232