ЭТНОГРАФИЯ СИБИРИ

НАРОДЫ СИБИРИ

история и культура

ИЗДАТЕЛЬСТВО ИНСТИТУТА АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

НАРОДЫ СИБИРИ: ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

К 75-летию
выдающегося этнографа профессора Г.И. Пелих

Редакционная коллегия:
академик ***А.П. Деревянко*** (ответственный редактор)
доктор исторических наук ***И.Н. Гемуев***
кандидат исторических наук ***И.В. Октябрьская***

НОВОСИБИРСК
1997

УДК 391+392
ББК 63,5(2)
Н30

Утверждено к печати
Институтом археологии и этнографии СО РАН

Рецензент
доктор исторических наук *В.М. Кулемзин*

Коллективная монография опубликована при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда

Народы Сибири: история и культура (Серия "Этнография Сибири"). — Новосибирск: Ин-
Н30 ститут археологии и этнографии СО РАН, 1997. — 160 с.

В коллективной монографии, объединившей усилия ученых различных областей гуманитарной науки, Сибирь предстает как многонациональный регион, где сосуществуют традиции аборигенов и переселенцев. В работе рассматриваются проблемы преемственности в развитии традиций и их адаптационные возможности.

Книга представляет интерес не только для этнографов, историков и археологов, но и для широкого круга читателей.

ISBN 5–7803–0019–4

ББК 63,5(2)

© Издательство Института археологии и этнографии, 1997

Научное издание

Народы Сибири: история и культура

Редактор *Э.В. Васильевская*
Технический редактор *И.П. Гемуева*
Операторы *М.А. Коровушкина, О.М. Холюшкина*

Подписано в печать 18.07.97. Формат 60x84/8
Гарнитура Century Schoolbook. Офсетная печать. Усл. печ. л. 18,6. Уч.-изд. л. 18,9.
Тираж 1000 экз. Заказ N 1023. Цена договорная.

Издательство Института археологии и этнографии СО РАН.
Лицензия ЛР N 040755 от 12.04.96.
630090 Новосибирск, пр. Академика Лаврентьева, 17.

Типография РПО СО РАСХН
633128 Новосибирская обл., р.п. Краснообск

Предисловие

Издание этой книги приурочено к 75-летию Галины Ивановны Пелих - доктора исторических наук, профессора, выдающегося ученого, обогатившей этнографическую науку ценными трудами по ряду важных проблем. Круг научных интересов Г.И. Пелих, без преувеличения возродившей в послевоенные годы этнографическую науку в Сибири, весьма широк. Объектом ее научного поиска являются коренные сибирские народы: селькупы, ханты, шорцы, карагасы и др. Десятки экспедиций, проведенных Г.И. Пелих, позволили ей собрать богатейший полевой материал, послуживший основой для анализа и историко-этнографических реконструкций. Обладая поразительным свойством проникновения в интересующую ее этническую среду, Г.И. Пелих, на примере своей научной деятельности, показала, что результаты последней зависят не (и уж, во всяком случае, не только) от численности изучаемого этноса и размаха проводимых полевых работ, но от умения ученого понять сущность исследуемой этнической культуры, специфику ее сложения и развития.

Вклад Г.И. Пелих в сибиреведение определяется ее исследовательским талантом и многогранностью научной проблематики. Рассматривая проблему происхождения селькупов, Г.И. Пелих сумела воссоздать сложный процесс возникновения этого народа и, вместе с тем, разработать оригинальные теоретико-методологические подходы к проблемам этногенеза и конкретные процедуры этногенетического исследования. Все это в дальнейшем нашло применение в работах других ученых.

Анализируя социально-экономические процессы позднего средневековья и нового времени у сибирских аборигенов, Г.И. Пелих выявила специфику экономического развития коренного населения Сибири, эволюцию общественного строя и, в то же время, сделала важные теоретические выводы, связанные с возникновением и развитием различных социальных институтов. Новаторский характер научных изысканий Г.И. Пелих побудил ее выйти за рамки устоявшихся представлений о развитии аборигенных обществ Сибири, по-иному осветить их историческое прошлое.

Г.И. Пелих присущи, наряду с многогранностью интересов, широчайшая эрудиция. Это, в частности, позволило ей создать один из томов Энциклопедии мифологий уральских народов, который вскоре увидит свет.

Особо следует сказать о "научном хобби" Г.И. Пелих, а в сущности одном из направлений ее научных изысканий. Речь идет о непреходящем интересе к личности и творческому наследию Г.Н. Потанина. Отдав немало времени и энергии изучению его трудов и жизненного пути, Г.И. Пелих завершила (в соавторстве с А.Т. Топчием) книгу о великом ученом-энциклопедисте и путешественнике.

Научную деятельность юбиляр сочетает с педагогической работой. Многие поколения томских студентов благодарны профессору Г.И. Пелих за яркие, содержательные лекции, острые дискуссии на семинарах, суровую, но увлекательную полевую практику.

Вся многолетняя научно-педагогическая деятельность Г.И. Пелих, которую ученики и последователи, друзья и коллеги поздравляют со славным юбилеем - прекрасный пример беззаветного служения этнографической, шире - исторической науке.

Открытие Сибири, свершившееся несколько столетий назад, продолжается и по сей день с каждой новой работой, посвященной истории и культуре народов ее населяющих. Впервые вводятся в научный оборот оригинальные экспедиционные материалы, открываются неизвестные доселе страницы архивов, возникают из небытия материалы, собранные предшественниками.

Опыт ученых старшего поколения становится отправной точкой при изучении региона в широком временном и культурном диапазоне. Обращение к истории этнографической науки, которая предстает чередой имен и идей, позволяет, отдавая дань прошлому, обозначить характер современного подхода к изучению культурного наследия изучаемых этносов. Он, как и прежде, основывается в основном на историко-этнографических наблюдениях, объектом которых является конкретный народ, а предметом - культурно-бытовая специфика.

Внимание к изучению этнического наследия, будучи характерной чертой наших дней, воспринимается как способ обновления бытия социума и заполнения его духовных лакун. Возможности прогнозирования ситуации во многом зависят от полноты фиксации и уровня осмысления традиций в их отношении к современности. При этом все большее значение приобретают проблемно-теоретические разработки с использованием всей совокупности методов этнографической науки. Сведенные в коллективную монографию материалы и исследования представляют собой достаточно органичное сочетание бытописательских сюжетов и аналитических построений.

Изучение судьбы края, где на протяжении тысячелетий происходили глобальные социальные и историко-культурные процессы, связанные с миграциями, сменой культурно-языковых моделей, экономических укладов и политических систем, позволяет обозначить основные тенденции формирования и трансляции традиций. Проблема культурогенеза и преемственности существования алтайских и уральских этносов Сибири решается не только на основании анализа этнографических материалов. Авторы активно привлекают данные археологии, языка и фольклора. Погружение в архаику (при обращении прежде всего к мифологическим темам) позволяет авторскому коллективу говорить о глубинных связях народов Севера и Юга: восходящие, быть может, к палеосибирскому субстрату, они актуализировались во всей временной перспективе, определяя схождение отдельных мотивов, символов и целых ритуально-мифологических комплексов, характерных для уральских и иранских (индо-иранских), уральских и алтайских, тюркских и иранских этносов.

Во всей многовековой истории Сибири, аккумулируя опыт контактов друг с другом, они разработали оригинальные стратегии бытия, в которых неразрывно переплетались практические и духовные начала. Все разнообразие рационального и мифоэкологического опыта освоения различных природных зон обобщали "северная" и "южная" модели жизнедеятельности и соответствующие им картины мира. Их сравнительный анализ позволяет выделить универсальные и этноспецифические черты адаптации человека к среде обитания.

С эпохи позднего средневековья, со времени вхождения Сибири в состав Московского государства, в регионе начался процесс распространения оседлой земледельческой культуры, связанной с формированием славянского этнического массива. С XVI - XVII вв. фактом существования аборигенного населения становится взаимодействие с официальными административными и идеологическими институтами России. Формы и результаты этого диалога являются предметом специального исследования в рамках коллективной монографии. Обращение к историко-этнографическим реалиям позволяет оценить глубину и значение межэтнических контактов, имевших двусторонний характер.

Со времени появления в Сибири славянские группы активно участвовали в освоении региона. Взаимодействие с коренным населением, изолированность от основного этнического массива, периферийное положение по отношению к центральной власти определили сложение локальных вариантов культуры, специфика которых проявилась на всех уровнях - от природопользования и домостроения до социального устройства.

Феномен русских Сибири не может быть понят без обращения как к местной, так и к общерусской и общеславянской традициям. Соотношение архаики и новаций является одним из центральных аспектов монографии. Оно рассматривается на примере этнографических ретроспекций и современных материалов.

Думается, что интерес читателей вызовут многие сюжеты, посвященные истории и культуре народов Сибири. Они зачастую носят дискуссионный характер, отражая авторские позиции, правомерность которых редакционная коллегия не считает возможным оспаривать.

А.П. Деревянко, И.Н. Гемуев, И.В. Октябрьская

I. Из истории изучения народов Сибири

З.П. Соколова

Обско-угорская этнография в трудах финских ученых в XIX - начале XX вв.

Российское географическое общество и его отделение этнографии были созданы в 1845 г. Они сыграли большую роль в организации исследований по этнографии различных народов России, в том числе финно-угорских.

Отделение этнографии разработало программу изучения различных народов антропологический тип, язык, домашний и общественный быт, умственные и нравственные характеристики, народные предания[1]. В изданиях Академии наук[2] и РГО, в том числе его Западно- и Восточно-Сибирских отделов[3] вышли многочисленные работы, посвященные этнографии хантов и манси Н.А. Абрамова, А. Аргентова, А. Бушена, Б.Н. Городкова, Э.К. Гофмана, М. Ковальского, А. Воронова, Н. Григоровского, Г. Дмитриева-Садовникова, А. Дунина-Горкавича, Н.Ф. Катанова, Н.И. Кузнецова, В.Н. Майнова, Иеромонаха Макария, С. Мельникова, К.Д. Носилова, С. Патканова, П. Пекарского, И.С. Полякова, Н. Спафария, А. Регули, Н.К. Хондажевского, С.П. Швецова, Н. Шухова и др.

При покровительстве и помощи Российской Академии наук проводили свои исследования среди хантов и манси и финские ученые М.А. Кастрен, А. Альквист, У.Т. Сирелиус, А.И. Каннисто, К.Ф. Карьялайнен. Некоторые итоги их исследований были опубликованы как в изданиях Академии наук и РГО (М.А. Кастрена, А. Альквиста), так и в иных (К.Ф.Карьялайнен в "Сибирских вопросах", А. Каннисто - в "Журнале Министерства Внутренних дел", Материалах по изучению Пермского края, У.Т. Сирелиуса в Ежегоднике Тобольского музея). Их труды и коллекции, собранные в России, на территории расселения финно-угорских народов, заложили основы для сотрудничества финских и советских ученых.

Без преувеличения можно сказать, что Кастрен - колосс в науке. За свою короткую жизнь (1813-1852: Кастрен умер в 39 лет) он сумел собрать столько материалов, поставить и исследовать столько проблем, что этого хватило бы на несколько поколений ученых.

Матиас Александр Кастрен был первым финским ученым, который в своих исследованиях языка и этнографии финнов опирался на сравнительные этно-лингвистические материалы других финно-угорских народов, живущих за пределами Финляндии. Кастрен был знаком и переписывался с академиком Петербургской Академии наук Шегреном. В значительной мере благодаря Шегрену в России усилился в это время интерес к финно-угорским народам.

В Петербургской Академии наук уже был опыт проведения нескольких больших экспедиций (Академические экспедиции XVIII в.). В 1838 г. Академия наук решила послать новую экспедицию в Сибирь для изучения языков и культуры сибирских народов, и в составе ее лингвиста со знанием финских языков М.А. Кастрена, который поставил своей целью установить родственные связи между финскими и сибирскими народами, найти прародину финно-угров, восстановить путь, по которому предки современных ему финно-угорских народов расселялись на широкой территории. Для этого ему предстояло изучить языки и культуру многих народов, населяющих европейскую часть России и Сибирь. В первую поездку, продолжавшуюся более двух лет, он проехал от Архангельска до Обдорска (Салехарда). В результате этой экспедиции он собрал большой материал по языку и культуре коми-зырян и ненцев.

После небольшого перерыва, вызванного болезнью, в 1845 г. Кастрен снова направляется в Сибирь. На этот раз Шегрен снабдил его подробной, разработанной им самим инструкцией для изучения лингвистики и этнографии сибирских народов: "По первоначальному предположению Сибирской экспедиции, вообще в связи с прежними исследованиями г. Кастрена, самоедское племя в распространении оного в Сибири имеет быть главным предметом его деятельности.

Сперва он из настоящего своего местопребывания Обдорска объездит окрестности сего города и Березовский округ для тщательных

изысканий относительно этнографии и лингвистики проживающих там самоедов. Тут он сверх того имеет случай ознакомиться с народом остяками, кочующими вслед за самоедами. Таким образом, он будет в состоянии узнать и судить о существующей в самом деле смеси двух народов и основательно объяснить могущие встречаться ошибки в означении того или другого и происходящие от этого недоразумения.

На предложенное прежними исследователями этнографическо-лингвистическое разделение родов отнюдь нельзя полагаться, и поэтому поручается г. Кастрену составить со временем лучшее и вернейшее распределение... Г. Кастрену поручается все народы, именуемые неопределенным названием остяков, на пространстве между Енисеем на восток и Обью на запад точно исследовать в этнографическом и лингвистическом отношениях проверить и исправить существующие доселе разные мнения насчет их происхождения и языка.

...Поспешность, с которой надлежит исследовать некоторые исчезающие роды, в высшей степени относится до южной части Енисейской губернии, где в течение нынешнего столетия, как мы уже видели, два народа асаны и котты совершенно исчезли. Теперь легко может быть, что исчез и третий народ - маторы...

Академия желает, чтобы г. Кастрен избрал главным предметом своей деятельности изучение языков и значительнейших наречий всех народов, кочующих на помянутых выше пространствах.

...В отношении историческом г. Кастрен должен обращать внимание на встречаемые еще между самими народами предания о их происхождении и древности... Продолжительные сношения его с туземными народами облегчат ему совершенно познание их телесного сложения, быта, одежд, обрядов и обычаев, степени образования и мнений в отношении веры, как вообще всего, что может способствовать к определению этих народов во всех их особенностях"[4].

Инструкция поручала также Кастрену изучение народных песен, поговорок, этнических и географических названий, топонимики, климата, растительности края.

Программа была обширной. Но, несмотря на болезнь, которая снова овладела Кастреном в условиях суровой сибирской зимы, он перевыполнил эту программу. За четыре года - с 1845 по 1849 г. - он объехал всю Западную и Южную Сибирь, собрал огромный материал по языкам и культуре мари, ненцев, хантов, селькупов, кетов, нганасан, энцев, алтайских племен - камасинцев, сойотов, качинцев, коттов, койбалов, асанов, маторов, тофаларов и даже эвенков. Кастрен проехал через Москву, Казань, Пермь, Тюмень, Тобольск, Сургут, Нарым, Енисейск, Туруханск, Минусинск, Абакан, Нижнеудинск, Иркутск, Красноярск, Нерчинск, Читу, Кяхту.

Кастрен изучил более 20 языков и диалектов. Он определил их место в системе языков финно-угорских народов и уральских народов в целом. Работы Кастрена сыграли особенно большую роль для изучения самодийских племен: их происхождения, языков, фольклора, культуры. "Географические известия" писали: "Г. Кастрен единственный путешественник, видевший и изучивший это племя, на всем его протяжении от Алтая на юге до Ледовитого моря на Севере, от Енисея на востоке до Белого моря на западе"[5]. Кастрен начал подлинно научное изучение самодийского языка. В грамматике самодийского языка он разделил самодийский язык на пять групп: 1) юрацкий (ненецкий), 2) тавгийский (нганасанский), 3) енисейско-самодийский (энецкий), 4) остяко-самодийский (селькупский) и камасинский[6].

В самодийском и селькупском языках он выделил диалекты. Кастрен впервые определил особенности происхождения языка кетов и родственных им коттов. Он доказал, что селькупы, которые до него считались остяками, по языку - самодийцы. Он показал, что тюркские племена Алтая и Саян: асаны, камасинцы, котты, маторы, - прежде говорили на самодийских языках и самодийцы по происхождению, а аринцы и койбалы остяки (ханты) по происхождению. Изучая языки койбалов, маторов, аринов, асанов, камасинцев, карагасов, сойотов, он составил тюркскую, монгольскую и бурятскую грамматики этих наречий.

Кастрен доказал родство финно-угорских, самодийских и саамского (уральских) языков. Он выдвинул гипотезу о родстве финно-угорских, самодийских и тюркских (урало-алтайских) языков. Кастрен обосновал теорию южного происхождения самодийских и финно-угорских народов. "Самоеды вышли с Алтая", вот его вывод многолетних исследований[7]. Для обоснования этой теории он впервые объединил данные лингвистики, этнографии, истории и фольклора. Эта теория, дополненная советскими учеными, до сих пор является рабочей гипотезой многих исследований[8]. После смерти Кастрена, через 10 лет, Петербургская Академия наук издала его работы, подготовленные академиком Шифнером, в 12 томах на немецком языке[9]. В 1860 г. вышли его записки путешествия на русском языке[10]. Собранные им самодийские песни и сказки были опубликованы Т. Лехтисало в 1940 г.[11].

Интерес к работам Кастрена проявлялся научной общественностью России уже во время его путешествия. В 1848 и 1849 г. в трех выпусках Географических известий, органе Русско-

го Географического общества, печатались информационные материалы, некоторые данные отчета и письма Кастрена академику Шегрену[12]. Полностью отчет Кастрена об экспедиции был напечатан в органе Петербургской Академии наук[13].

В 1853 г. в русской печати был опубликован "Очерк жизни и трудов Кастрена", написанный Шегреном[14]. Некоторые из его трудов были напечатаны в России на русском и немецком языках[15]. В 1937 г. вышел сборник "Памяти Кастрена", в котором приняли участие видные советские ученые[16]. В 1977 г. его заслуги были отмечены на VI советско-финляндском симпозиуме историков в Ленинграде[17].

Аугуст Энгельбрант Альквист (1826-1889), финский лингвист, изучавший мансийский и хантыйский языки в культурно-историческом аспекте, известен как один из основателей лингвистической палеонтологии. Он собирал лингвистические и этнографические материалы среди хантов и манси Западной Сибири. Первая поездка в 1854-1858 гг. в бассейн рек Тавды, Пелыма, С.Сосьвы, Лозьвы, Н.Оби, вторая - в 1877 г. в бассейн Н.Оби, С.Сосьвы, третья в 1880 г. в бассейн Конды. Из Сибири в Хельсинки А. Альквист привез коллекцию из 74 предметов, отражающих культуру, быт и религию хантов и манси. Это одна из первых коллекций по обским уграм, хранящихся в Национальном музее (Suomen Kansallismuseo) в Хельсинки[18]. Она и сейчас представляет интерес для этнографов-угроведов. В коллекции есть интересные образцы одежды, головных уборов, бисерных и накосных украшений, циновок, берестяных изделий, детских люлек, женское весло, берестяные маски, предметы культа: бубен, изображения духов, изображения-вместилища душ.

В маленькой фотоколлекции[19] семь фотографий, которые сделаны, вероятно, на Нижней Оби.

На основе собранных материалов А. Альквист написал несколько лингвистических и этнографических работ. В двух этнографических статьях[20] он приводит интересные, порой уникальные материалы, например, названия месяцев у манси Лозьвы и Конды, о численности манси в Пермской губернии, их хозяйственных занятиях, домах, одежде и др.

Особый интерес представляет его большое исследование "Среди вогулов и остяков"[21]. Эта фундаментальная работа, снабженная картой путешествия автора, иллюстрациями, в том числе и фотографиями самих хантов и манси, записями мелодий.

Одиннадцать из двенадцати глав составляют специализированные дневниковые записи путешествия Альквиста по Западной Сибири, последняя глава обобщает некоторые материалы по разделам (самоназвания, топонимика, физический тип, брак, религия, счет времени, искусство и др.). Среди дневниковых материалов много целостных описаний различных сторон жизни и культуры манси и хантов. Отмечу особенно интересные о характере пищевого рациона, медвежьем культе, шаманизме, музыке, драматическом искусстве. Особенная ценность этих материалов состоит в том, что они собраны в середине и отчасти второй половине XIX в.

Уно Таави Сирелиус (1872-1929) финский этнограф, специалист по общей и финно-угорской этнографии. После окончания Университета, работая в редакции одной из газет, он познакомился с венгерским ученым Я. Янко, который занимался историей финно-угорского рыболовства. Этот интерес передался и Сирелиусу. В 1897 г. он вместе с Я. Янко отправился в Россию. Они посетили Москву, Смоленск, Петербург, Тифлис. Затем в 1898 г. он отправился в экспедицию в Западную Сибирь к обским уграм. Он побывал в Томске, у среднеобских, васюганских и ваховских хантов. В 1889 - 1900 гг. он повторил поездку к хантам и манси на территорию их расселения: Средняя и Нижняя Обь с притоками Б.Юган, Аган, низовья Тром-Егана, Салым, Северная Сосьва и Ляпин, а также Иртыш с Кондой[22].

По традиции, установившейся со времен Кастрена, Сирелиус занимался этнографией и лингвистикой, кроме того, он интересовался археологией. Из экспедиций он привез 34 тетради интереснейших записей и рисунков, касающихся различных сторон жизни хантов и манси, их хозяйства, жилища, искусства, домашних занятий, собрал также богатейшую коллекцию различных предметов культуры и быта обских угров, содержащую 1418 предметов одежду, обувь, рукавицы, пороховницы, берестяные и деревянные изделия, деревянную, меховую и берестяную утварь, орудия труда, макеты рыболовных ловушек и снарядов, шаманские вещи (бубен, шапку, рукавицы), ножи и ножны и т.п. У.Т. Сирелиус создал также уникальную коллекцию фотографий типов хантов и манси, а также их культуры. В фотоархиве Национального музея хранятся 456 фотографий, сделанных им самим.

У.Т. Сирелиус занимался систематизацией и каталогизацией своих коллекций, поэтому они хорошо документированы и являются прекрасным источником. Его диссертация была посвящена истории рыболовства финно-угорских народов. Его работа о запорном рыболовстве финно-угров капитальнейшее исследование[23]. Позднее вышли также очень интересные и ценные его труды о типах жилищ финно-уг-

ров, о домашних занятиях, орнаментах на бересте обских угров и др.[24]

Из 456 фотографий большая часть (386) отражает культуру хантов, 58 фотографий посвящены манси, 8 селькупам, 2 ненцам. Фотографии, отражающие культуру хантов, сделаны на Средней Оби (Сургут, Самарово, Локосово, Ивашкина), Нижней Оби (Обдорск, Куноват, Кондинское, Кеу-лор-кор, М. Атлым), Иртыше (Цынгалы), Салыме (Лемпинские) Малой Оби (Выпосл), Агане, Югане (Угут), Вахе (Ларьятское, Охтеурье, Пальянины ю., Тарыховы, Соромины и др.), Васюгане (Васюганские, Варгананжины, Пановы, Пеноровы, Каделькины, Айполовы, Тимельгины ю.). Мансийская коллекция сделана на Северной Сосьве (Анья-пауль, Бедкажские ю.) Сыгве (Ломбовож, Щекурья, Рахтынья), Конде (Леушинские ю.). Селькупские фотографии выполнены на Средней Оби (Каргасок), Тыме (Наунак, Тымское), Чижапке.

Фотоколлекция весьма разнообразна по тематике. В ней отражены различные типы жилищ и хозяйственных построек, одежды, обуви, головных уборов, украшений, охотничий и рыболовный промысел (типы запорных и котцовых сооружений, охотничьих ловушек и снарядов, наконечников стрел), сбор кедровых орехов, типы лодок, нарт, мужские и женские прически, различная утварь.

Особенно интересны фотографии, на которых сняты полуземлянки хантов, сооружения хантов и манси для копчения и сушки рыбы, группы хантов Ваха, Васюгана, Иртыша, Конды в традиционной одежде и обуви, показывающие способы ношения ножей в ножнах мужчинами и женщинами из разных территориальных групп, способы ношения головных платков женщинами в разных группах хантов и манси. В фотоколлекции У.Т. Сирелиуса много уникальных фотографий, отражающих покрой воротников на женских платьях и халатах из Васюгана, покрой мужских суконных халатов с Ваха, мужской меховой одежды "колек", мужской одежды из птичьих шкурок с Ваха, а также игру на варгане (Васюган), прядение на Югане, ловлю уток перевесом на Вахе, охоту на дикого оленя с маскировочным щитком на Агане, ужение рыбы с лодки острогой на Сыгве, охотников в охотничьей экипировке на Югане и Васюгане и другие.

Кустаа\Фредрик Карьялайнен (1871-1919) финский лингвист и этнограф, доцент финно-угорского языкознания в Университете Хельсинки, читал курсы финно-угорского языкознания (хантыйский, финский, вепский, карельский, вотский языки) и обско-угорской мифологии. В Западной Сибири среди хантов работал в 1898-1902 гг. будучи стипендиатом Финно-Угорского общества. В 1898 г. он был у южных и восточных хантов на Иртыше и Конде, 1899 г. - на Вахе, зимой 1900-1901 гг. работал на Средней Оби (Сургут, Александров), летом 1901 г.- на Васюгане, затем - на Нижней Оби и в низовьях Казыма, в 1902 г. на Нижней Оби (Обдорск), по пути домой изучал диалекты хантов на Оби между Березовым и Самаровым, а также на Иртыше. Помимо изучения диалектов хантов, К.Ф. Карьялайнен собирал материалы по этнографии, фольклору, религии хантов и манси, записывал мелодии на фонограф. Им были выделены различные диалекты хантов. На основе собранных материалов он написал капитальное трехтомное исследование по религии хантов и манси,[25] имеющее очень большое значение.

Среди экспонатов, привезенных им из Западной Сибири, интерес представляют 79 предметов: это одежда, вышитая шерстью, мешки из меха, музыкальные инструменты (варган), курительные трубки, предметы культа (бубен с колотушкой, изображения духов и пр.) В Национальном музее Финляндии хранятся также фотоколлекции К.Ф. Карьялайнена, состоящие из 122 фотографий. Они сделаны на Вахе, Васюгане, Конде, Средней Оби (Сургут), Иртыше, Демьянке, Тромьегане. К сожалению, не все они каталогизированы автором.

Особенно большую ценность представляют фотографии, сделанные на Иртыше, Васюгане, Вахе, Конде, Демьянке и отражающие типы одежды, обуви, головных уборов, украшений южной и восточной групп хантов, а также различные типы их жилых и хозяйственных построек, религиозные обряды. Среди фотографий немало уникальных, например, установка самострела, кедровый промысел, жертвоприношения.

Юха Артури Каннисто (1874-1943) - финский лингвист, много занимавшийся мифологией манси. Он дважды посетил Западную Сибирь. На стипендию университета в Хельсинки и Финно-Угорского общества в 1901 г. он выехал в Тобольск, работал на Пелыме, в Верх-Пелымске. Много работал в Тобольском музее и фонде Духовной Консистории над архивными документами, устанавливал численность манси. В 1902 г. он отправился севернее, по Верх-Пелымке (дд. Вершина, Массава, Вагильская, Сотниковская). После этого он работал среди манси на Лозьве около года, до августа 1903 г., потом отправился на Тавду (дд. Янычкова, Чандыри, Городок), где пробыл до февраля 1904 г. Оттуда он вернулся в Тобольск, где был до июля, затем уехал на Конду (Леуши, Сатыга, Шаим) и работал там до марта 1905 г. Лишь на короткое время вернувшись на родину, в июле он уже снова направился через Тверь, Пермь, Екатеринбург

в Тобольск, затем в Березово и на Северную Сосьву (Сартынья, Резимова), где работал 9 месяцев. В 1906 г. он продолжил свои исследования среди манси верхней Северной Сосьвы (Няксимволь), Ляпина (Щекурья), а затем снова спустился вниз по реке, работал в Игриме, потом на Оби (Шеркалы, Чемаши). Побывав в Березове и Тобольске, он отправился на Пелым, в Верх-Пелымск, на Пелымку и Вагильск.

Из этих поездок А. Каннисто привез две коллекции предметов быта манси, всего 569, а также фотоколлекции.

А. Каннисто оставил после себя немало лингвистических и этнографических трудов, некоторые из них опубликованы после его смерти[26].

Среди экспонатов, привезенных А. Каннисто от манси Конды, особенно интересны головные платки, вышитые шерстью, нагрудные бисерные украшения, налобные повязки, вышитые бисером, накосные украшения, рубахи с вышитыми бисером воротниками, шерстяные узорчатые носки, опояски, варежки, берестяные изделия. В коллекции собранной в 1905-1906 гг. среди манси Северной Сосьвы, Пелымки и хантов Нижней Конды, большую ценность представляют наволочки от традиционных подушек (из сукна, украшенные мозаикой), мешки из меха для хранения имущества, рукоделия, берестяные изделия (табакерки, люльки), игольники, кисеты, шерстяные носки, рукавицы из сукна и ткани, головные уборы, пряжки, бляхи, накосные украшения, образцы орнаментов, предметы культа.

В фотоколлекциях А. Каннисто особенно ценны материалы о типах построек и одежды, обуви, головных уборах, украшениях манси Конды, Пелыма, Лозьвы, Тавды. Есть в них и уникальные фотографии: сооружения для копчения рыбы на Северной Сосьве, украшения мужских кос, котец на Тавде и другие.

Отметим, что все материалы собраны А. Каннисто во время экспедиций: и коллекции предметов, и фотографии, сами по себе уникальны, так как подобных им больше нет. Они собраны в районах, где культура манси давно изменилась под влиянием пришлого населения. На Лозьве это дд. Кузина, Танчина, на Конде Елышкина, Мортимья, Лиева, Каштау, Турсунт, Сотникова, Турпала, Супра, Пашня, Евра, Нахрачи, Леуши, Левдимьян, Толоушайла, Аминские ю., на Тавде - Шайтанская, Яныгчкова, на Пелымке - Массава.

Исследования Кастрена, Альквиста, Сирелиуса, Каннисто, Карьялайнена имели большое значение для развития финно-угроведения не только благодаря собранным в Сибири коллекциям и написанным ими трудам. Они стимулировали развитие финно-угроведения как в Финляндии, так и в Венгрии, и России. Наличие богатых коллекций и архивных материалов в Финляндии и сейчас является стимулом для развития и современного финно-угроведения.

Примечания

1. **Двадцатилетие** императорского Русского географического общества.- СПб., 1872.
2. **Записки** имп. АН; Бюллетень имп. АН.
3. **Вестник** РГО; Записки РГО; Записки Западно - и Восточно-Сибирского отдела ГО; Труды экспедиции РГО; Архив РГО; Этнографический сборник РГО.
4. **Bulletin** de la classe des sciences historiques, philologiques et politiques de l'Academie imperiale des sciences det St.Pt.- T.1 (BCSHPPA).
5. **Географические** известия.- СПб., 1849.- Вып. 4.- Стр. 156.
6. **Кастрен М.А.** Путешествие... по Лапландии, Северной России и Сибири. (1838-1844,1845-1849) // Магазин землеведения и путешествий. Собрание старых и новых путешествий.- М., 1860. **Хомич Л.В.** Проблемы этногенеза и этнической истории ненцев.- Л., 1976,- С. 34.
7. **Кастрен М.А.** Путешествие... по Лапландии, Северной России и Сибири (1838-1844,1845-1849). -// Магазин землеведения и путешествий. Собрание старых и новых путешествий.
8. **Муравьев В.** Вехи забытых путей.- М., 1961.
9. **Castren M.A.** Nordische Reisen und Forschugen.- St. Pt., 1862.
10. **Кастрен М.А.** Путешествие... по Лапландии, Северной России и Сибири
11. **Samojedische** Volksdichtung gesammelt von M.A.Castren. -Helsinki: Herausgeg. von T.Lechtisalo, 1940.
12. **Географические** известия.- СПб., 1848,- Вып. 5;- 1849; Вып.1.4.
13. **Bulletin** de la classe des sciences historigues, philologiques et politiques de l'Academie imperiale des sciences de St.- Pt. (BCSHPPA)- T.VI, N 10.
14. **Шегрен А.И.** Очерк жизни и трудов Кастрена. // Вестник Русского географического общества,- СПб., 1853,- Ч. 7, кн. 2.
15. **Кастрен М.А.** Очерки финского племени Севера России.//Журнал Министерства Внутренних дел 1853. Т. XI-I, N 3,4; XI-II, N 5; **Castren M.** Ethnologische Vorlesungen über die altaischen Völker.-St.- Ptb., 1857; **Кастрен М.А.** Военный танец остяков.- //Этнографический сборник. РГО, IV, 1858; Этнографические замечания и наблюдения о лопарях, карелах, самоедах и остяках, извлеченные из его путевых воспоминаний 1838-1844 гг.- там же; **Кастрен М.А.** Опыт перевода остяцкой грамматики с кратким словарем.-СПб., 1849;- Тобольск, 1902.

16. **Памяти Кастрена**. -Л., 1927.
17. **Материалы** VI Советско-финляндского симпозиума историков. Россия и Финляндия. 1700-1917.- Л., 1980.- С. 155, 166-168.
18. **Коллекция** N 1870.
19. **Фотоархив** Финского национального музея.
20. **Über die Kulturwörter** der obisch-ugrische Sprachen.//Journal de la Societe Finno-Ougrienne (JSFOu), VIII, 1890; Über die Sprache der Nordostjaken.-Helsingfors, 1880; Wogulisches Wörterverzeichnis.//Memoires de la Société Finno-Ougrienne (MSFOu), 11, 1891. **Eine kurze** Nachricht über das Wogulische. Aus einem Briefe der Hrn.Mag.Schiefner A.- BCSHPPA,1859; t.XVI, N 1,2, Ethnographische Schielderung der Wogulen.- Ibid.,-1859. t.XVI, N 4, 5,
21. **Ahlqvist A.** Unter Wogulen und Ostjaren. Reisebriefe und ethnographische Mitteilungen.- Helsingfors, 1883.- 175 c.
22. **Lehtonen J.U.E.** U.T.Sirelins ja kansatiede. - Helsinki, 1972. - S. 48.
23. **Sirelius U.T.** Über die Sperrfischerei bei den finnisch-ugrischen Völker: Eine Vergleichende ethnographische Untersuchungen.- Helsingfors, 1906.
24. **Sirelius U.T.** Über die primitiven Wohnungen der finnischen und obugrischen Völker.- Helsingfors, 1910; **Idem.** Die Handarbeiten der Ostjaken und Wogulen. - JSFOu, XXII. H., 1904; **Idem**.Ornamente auf Birkenrinde und Fell bei den Ostjaken und Wogulen.//- JSFOU, 11, H.,1904.
25. **Karjalainen.K.F.** Die Religion der Jugra-Völker. - Helsinki, 1921-22, 1927. T. 1-111. Folklore Fellows Communications, N 41, 44, 63.
26. **Kannisto A.** Über die wogulische Schauspielkunst. //FUF, 1906.- VI, H., 1-3 - S. 213-237; **Idem**: Über die früheren Wohngebiete der Wogu len in Lichte der Ortsnamenforschung //FUF,- 1927.- XV, H., 1-3, **Idem**: Materialen zur Mythologie der Wogulen-MSFOU6 1958;-S. 113, **Kannisto A.** Wogulische Volksdichtung. B. 1-6. MSFOU,- S. 101; 1951,- S. 109; 1955.- B. 111; 1956,- B. 114; 1955, B. 116, 1959, B. 134, 1963; **Kannisto A.** Zur Etymologie des Völkernamens Ostjake //MSFOU, 1928, LVIII,- S. 417-440;Kannisto A. Statistik über die Wogulen/Bearb.und herausseg. v. J.Nevalainen. //JSFOU, 1970. B. 70.

В.А. Бойко

Хантыйское шаманство в русской этнографической литературе XIX в.

Традиция изучения шаманства как важнейшего элемента религиозной жизни коренных народов Сибири начинает складываться в XVIII веке. В работах Г.Ф. Миллера и И.Г. Георги шаманство уже рассматривается в качестве универсального явления, ранней формы религии. Влияние идей эпохи Просвещения на формирование представлений о сущности шаманского культа оказалось столь значительным, что до сих пор вопрос о соотношении общего и особенного в рамках этой системы религиозно-обрядовых действий сохраняет свою актуальность: "Если одно и то же явление свойственно быту многих отдаленных друг от друга народов и формы его зависят от исторических особенностей общественной жизни и культурных традиций, исследование его становится задачей общетеоретического значения. При этом следует выяснить, являются ли черты этого явления, обнаруженные в культурах одних народов, характерными для других культур, можно ли их считать всеобщими"[1].

Описать культурно-исторический феномен сибирского шаманства возможно лишь на основе тщательной реконструкции конкретных форм, его составляющих. В.Н. Чернецов справедливо указывал на ошибочность априорного признания единообразия шаманства у народов Сибири[2]. В целях реконструкции необходимо располагать данными, характеризующими состояние конкретного шаманского культа в различные исторические периоды. Очевидно, здесь существенную помощь могут оказать историко-этнографические изыскания.

В сравнении с богатым материалом, собранным по шаманству большинства сибирских народов, хантыйское шаманство представляется малоизученным. Своими функциями, внешней атрибутикой и поведением шаманы не выделялись столь резко в хантыйском обществе, как у других народов Сибири. Отражением этого факта служит публикация повествовательного фольклора обских угров "Мифы, предания, сказки хантов и манси" (1990): шаман очень редко упоминается в фольклорных текстах. У исследователей нет единой точки зрения на историю формирования шаманского культа у хантов. Ряд авторов (Б. Мункачи, М.Б. Шатилов и др.) придерживались мнения, что специфика хантыйского шаманства (и прежде всего отсутствие у шамана специального костюма) есть следствие разложения некогда сильно развитого культа. Другие (В.Н. Чернецов, В.М. Кулемзин) считают, что преимущественно непрофессиональный характер деятельности и ограниченные функции хантыйских шаманов, отсутствие сложных ритуалов и костюма обусловлены ранней стадией развития шаманства обских угров.

Историко-этнографическое изучение вопроса включает в себя несколько существенных моментов. Во-первых, этнографическая литература XVIII XX вв., посвященная хантам, содержит материал, позволяющий проследить особенности становления шаманства у этого народа. Во-вторых, историографическое исследование дает возможность понять механизм восприятия и оценки данной этнической культуры в целом, а также ее важнейшего элемента - шаманства, носителями другой культуры. "Исследуя личность шамана, ученый имеет дело с культурой, хронологически и этнически отдаленной от своей; ему в значительной степени чужды структура сознания и нравы далеких от него народов. Тем не менее, он невольно описывает культуру в привычных для него категориях, применяет к ней мерки, идеи, представления, порожденные совершенно другой эпохой и другой культурной традицией."[3]. В-третьих, исследование этнографической литературы представляет интерес с точки зрения истории науки, ибо "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"[4].

В пределах одной статьи невозможно охватить историографию хантыйского шаманства в полном объеме[5]. Мы рассмотрим лишь русскую этнографическую литературу XIX в., как определенный этап изучения интересующего нас феномена.

Хотя первые сведения о шаманстве у остяков появляются у авторов XVIII в., в русской этнографии отсутствовала научная преемственность в работах, в той или иной степени затрагивающих этот вопрос. Важнейший источник по культуре хантов "Краткое описание о народе остяцком" Гр. Новицкого (1715) становится известным тобольским краеведам только в

20-е гг. XIX в.* Сочинение студента Василия Зуева, посланного на Обдорский Север П.С. Палласом, "Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов, остяков и самоедов" (1771) пролежало незамеченным в архиве Академии наук с 1773 до 1947 г., когда и было впервые опубликовано. Официальные материалы - опросные листы, содержащие сведения об остяцких "жрецах" также увидели свет в XX в. Для российских этнографов XVIII - начала XIX в. основным источником информации о хантах служило сочинение шведского ротмистра И.Б. Мюллера "Das Leben und die Gewohnheiten der Ostjaken"**, которое печаталось в виде отдельной брошюры и в приложении к книге Х.Ф. Вебера[6]. Мюллер, находясь в русском плену, вместе с Гр. Новицким сопровождал митрополита Филофея в поездках по инородческим селениям и практически целиком перевел рукопись Новицкого с небольшим количеством собственных дополнений. Таким образом, "Краткое описание о народе остяцком", впервые опубликованное в 1884 г., кружным путем, посредством "сочинения" Мюллера и без упоминания имени его истинного автора, было относительно своевременно введено в научный оборот. Но писать о преемственности этнографических исследований в рамках русской культуры, когда между работами Гр. Новицкого и Фр. Белявского имеется "немецкий" текст Мюллера, не совсем корректно.

Сведения о наличии у хантов служителей культа русский читатель XVIII века мог почерпнуть из "Описания всех в Российском государстве обитающих народов..." И.Г. Георги (переведенного с немецкого языка). Георги пишет о жрецах и волшебниках остяков, называемых на Севере и в низовьях Оби - Тотебами или Точебами. Они "толкуют... сны, предсказывают будущее, заклинают беса, лечат больных, молятся и приносят жертвы"[7] ***. Труд Г.Ф. Миллера "Описание Сибирского Царства", первая часть которого издавалась дважды в XVIII в. (1750, 1787 гг.), содержит несколько сообщений об остяцких "шайтанщиках" периода покорения Сибири Ермаком. Эти люди хранят идолов, собирают жертвоприношения, делают предсказания, умеют показывать фокусы[9]. Однако термин "шаман" применительно к служителям культа у хантов И.Г. Георги и Г.Ф. Миллер не используют. Последний считал, что термин "шаман" может служить для обозначения языческих "жрецов и волшебников" сибирских народов. В статье "О надписях сибирских" (впервые напечатанной в переводе с латинского в 1937 г.) он сообщал, что шаманами называют своих священнослужителей тунгусы, а другие народы иначе, но "русские усвоили себе тунгусское название; вследствии этого некоторые писатели стали думать, что людей такого рода остяки, самоеды и др. также называют шаманами". По мнению Миллера, шаманство возникло в Индии и постепенно распространилось повсеместно, "если мы не захотим допустить, что такое превратное учение самой природой привито и как бы прирождено всем этим народам"[10]. Впервые развернутое описание хантыйского шаманства русский читатель встречает на страницах книги Фр. Белявского "Поездка к Ледовитому морю" (1833). Важно отметить, что автор не только уделяет внимание различным деталям шаманского культа, но и склонен к обобщению известных ему эмпирических сведений.

Согласно Белявскому, основная функция остяцких шаманов - организация и проведение "идолослужений" в местах общественных жертвоприношений, расположенных в труднодоступной местности. "Частные" жертвоприношения остяки совершают самостоятельно, тогда как всеобщие, которые "редко можно встретить, и только при неожиданных всенародных бедствиях, как-то: при общей неудачной охоте и при разглашении Шаманами ложного слуха о проезжих чиновниках, или какой-либо перемене, предпринимаемой Правительством для их же пользы", требуют участия шамана. Впрочем шаманы сами являются инициаторами всеобщих жертвоприношений. Они "прибегают к богатым людям, рассказывают и истолковывают ложные сны, угрожают гибелью всему народу и, пользуясь легковерностью своих единоземцев, соглашают их на большое жертвоприношение". В ходе этого мероприятия существенную роль играет имущественное положение его участников, "богатые с целыми стадами, а бедные просто без всего сходятся на определенное место, к подвижной божнице (Юрте)". После разведения большого костра шаманы с бубна-

---

* Во второй половине XVIII в. тобольский ямщик Илья Черепанов работал с рукописью Новицкого. Однако "Новая Сибирская летопись" Черепанова была обречена на ту же участь, какая постигла названные нами работы.

** "Жизнь и обычаи остяков".

*** Георги приводит краткое описание жертвоприношения "общим идолам" у хантов с участием жреца: "Народ становится в кружок около идола, жреца и назначенных в жертву животных... Жрец представляет идолу жертву, и возсылает к нему в молитве свое прошение. По данному жезлом знаку пристреливает один кто-нибудь стрелою зверя; а прочие докалывают оного остроконечными кольями. После сего протаскивают убитого зверя за хвост троекратно около идола, варят мясо оного, помазывают идолу рот запекшеюся в сердце кровью, и едят с великим веселием жертвенное мясо. Кожу, череп и рога вешают в лесу"[8].

ми в руках вместе с остальными кричат "напевом во все горло" "общую просьбу к божеству". Затем "при беспрестанном крике жертвоприносителей" шаманы начинают "неистовствовать, кричать, биться, стучать в бубен и кататься в исступлении по земле". Остяки ждут пока шаманы "подадут знак ударением палкою оленя в голову". Как только шаманы дадут знак, "стрелки в мгновение пускают стрелы в сердце оленей, а другие спешат добивать бедных животных, ибо в скорейшем умерщвлении полагают большую приятность для идола". "Хозяева павших жертв тотчас выпарывают из убитых оленей сердце, выжимают кровь и потчуют ею болвана; выпущенную же кровь из всего тела сами пьют, мясо едят, а остальное разделяют между всеми жертвоприносителями". Шаманы все это время "не перестают неистовствовать, пока совершенно выбившись из сил, упадают без чувств на землю". Действия шаманов производят столь сильное воздействие на соплеменников, что "у Остяков до того разгорячается воображение, что им представляется, будто из Шаманов выходит голубой дым, и сие воображаемое явление служит знаком сношения Шамана с злым духом и приятною жертвою для идола"[11].

Представители "шаманской секты" также занимаются врачеванием и остяки "с охотой прибегают к суеверному способу лечения, которым нередко занимаются их Шаманы"[12].

Сравнивая погребальный обряд остяков и самоедов, Белявский утверждает, что у остяков шаман не участвует в похоронах: "У Самоедов отправление сей церемонии отличается только в том, что у них присутствует при ней Табыб (Шаман)"[13].

Автор книги высказывает предположение, что шаманы остяков "осуществляют" и "освящают" всех идолов (личных и общественных). Он не знает как согласовать "непритворную веру" остяков в своих кумиров и случаи "яростного сокрушения" почитаемых предметов: "Я же думаю, что или каждый кумир у Остяков почитается условным и частным лицом, осуществленным и освященным их Шаманами, или они признают идолов только предстателями у своих благих богов, и потому при общих неудачах, уверенные в ничтожестве их предстательства, сокрушают их как недостойных"[14]. Очевидно, что Белявский рассматривает идола либо по аналогии с иконой, либо по аналогии со святым. Сомнения русского путешественника можно понять: в христианском культе отсутствует сокрушение святых и канонизированных личностей.

Одна из глав "Поездки к Ледовитому морю" - "О Шаманах" полностью посвящена служителям культа. В ней описывается процесс становления личности шамана, атрибуты специального костюма, шаманские чародейства. Однако речь в главе идет о шаманстве как общем понятии, автор свел воедино известные ему сведения об остяцких и самоедских шаманах*. Текст не дает оснований выделить материал, относящийся конкретно к хантыйскому шаманству. Эта часть сочинения Белявского в первую очередь заслуживает внимания в силу ярко выраженного определенного типа отношения автора, как представителя русской культуры, к феномену сибирского шаманства.

Белявский воспринимает шаманство как театральное действие, как грандиозный спектакль. Он использует в описании шамана соответствующие духу сцены образы: шаманы это люди, "разыгрывающие необыкновенную роль", действия шамана - "шаманская фарса", чудеса, на которые они способны - "фиглярские штуки". При этом взгляд автора на театр включает в себя элементы как просветительской, так и романтической эстетики.

Общий подход и оценки Белявским шаманства близки к просветительской традиции описания "первобытных религий".

Глава "О Шаманах" начинается и заканчивается характеристикой отношения "простого" народа к шаманам. Первой фразой автор информирует читателя об общественном статусе служителей культа: "Шаманы у Остяков, у Самоедов *Табыбы* заменяют сановников духовных и народом свято уважаются; -а коли так, то продолжение фразы звучит обвинением "языческому духовенству",- доверенность народа ко всем их обманам и разсказам так велика, что не только никакое убеждение, ниже страх поколебать их не могут."[16]. "Простодушный народ, взирая с умилением на беснующихся безумцев, по обыкновению всех диких народов отдает первенство свирепейшему из Шаманов, и у них, глупой, но дерзкий и отчаянный Шаман или Шаманка берет верх над другими"[17], последняя фраза главы возвращает читателя к вопросу о правителях и подданных. Еще одна параллель: туземец относится к шаману как русский человек к юродивому. Вместе с тем, шаман высшая духовная власть, хранитель древних обрядов.

---

*В литературе можно встретить мнение, что Фр. Белявский лишь упоминает об остяцких шаманах, а "описывает их вместе с самоедскими и называет одинаково - Тадыбами"[15]. Это ошибочное утверждение. Белявский действительно объединяет служителей культа двух народов в главе "О Шаманстве", но в первой фразе главы подчеркивает, что у самоедов они называются Табыбами (а не Тадыбами!). В дальнейшем и тех и других Белявский называет именно Шаманами. Кроме того, в книге есть сведения, непосредственно относящиеся к шаманству у хантов. Мы приводим их в полном объеме.

Обстоятельно пишет Белявский о душевных и физических качествах шамана: "проницательный ум, твердый характер, мечтательное воображение при скором самоуверении, так же правильность телосложения, которая при отличных душевных достоинствах большею частию заключается в посредственном росте, быстрых глазах, в гибкости членов, как необходимость ко всем неистовым, доходящим до иступления и безчувствия телодвижениям" требуются для достижения "духовного почтенного сана"[18]. Шаманами не рождаются, ими становятся, ибо "достоинство и звание Шаманское не рождается по назначению"[19]. Призвание к этому занятию могут обнаружить в себе и мужчины, и женщины.

Белявский сообщает о наличии у шаманов специального костюма. "Шаманы и Шаманки, во время своих фарсов и при жертвоприношении, являются в особом, им одним свойственном платье с бубном в руках, в который ударяя, возбуждают свои силы, часто нерасположенные к Шаманским трудам. Платье Шаманское сшито из оленьей кожи длинного покроя, с рукавами. Достоинство оного состоит в количестве металлических крючков, колец, бляшек, погремушек, которые большею частию бывают железные и так часто унизывают весь наряд, что даже не возможно бывает заметить из чего сделано платье. Женщины во время Шаманства бывают с открытою, растрепанною головой; мущины же иногда надевают шапочку из разноцветных суконных лоскутков; нередко же надевают на голову железный обруч для показания, что без оного череп от сильного чародейства может развалиться"[20].

С великой ловкостью шаманы проделывают всякого рода "фиглярские штуки": одни способны "колоть себя ножом в живот безвредно; выворачивать нижние и верхние веки, что также не мало обезображивает их сумазбродное состояние"; другие "проводя тесемку из оленей кишки через нос в полость рта, связывают ее концами на подобие петли, и при усталости заставляют себя помошникам и старейшинам в народе таскать около жертвоприношения"; третьи "умеют глотать десятками железные кольца и согнутые гвозди"; четвертые "наложив на горло из веревки петлю, заставляют себя душить четырем и даже шести человекам и, притворясь на время умершими, вскакивают и еще с большим неистовством продолжают начатые фарсы"[21].

Однако, когда Белявский изображает характер шаманов, а также людей, готовящихся стать служителями культа, чувствуется романтический канон творческой личности ("гения"). Именно исходя из этого канона, автор пытается наметить черты трагизма в судьбе "самородных гениев". "Выродки между Инородцами, как вероятно и между прочими народами, Гении по душе и чувствам, не находя для духа своего пищи в обыкновенном быту", "толпятся", "всматриваются пристально", "а наконец пристают к людям, разыгрывающим необыкновенную сию роль"(т.е. шаманам). "При малейшем ощущении в себе" шаманских способностей "самородные гении" "упражняют ум и тело, начиная с трудов и поста". Пост состоит "в одном воздержании ничего не есть при людях до времени жертвоприношения"; "труды же заключаются в безпрестанном следовании за разными Шаманами и в присутствовании на всех жертвоприношениях". Жизнь этих молодых людей проходит в скитаниях; с юных лет они "отравляют превосходные способности мечтательными взорами", "прислушиваясь к лукавым разсказам и нелепому толкованию Шаманских снов"; а как только предоставляется удобный случай "и за отсутствием своих наставников", ученики шаманов "пользуясь слабоумием народа, предпринимают всенародно кривляния молодым телом". В результате "Шаманы и Шаманки, проводя всю молодость свою в упражнениях, раздражающих ум и чувства, напоследок делаются до того чувствительны, что при малейшем желании представить Шаманскую фарсу, приходят в мечтательное изступление, в котором, сначала кружась на одной ноге, делают до усталости всевозможные движения всем телом, и в безчувственном полу-умии бьют себя в грудь и голову, падают на землю, коверкаются, и до того не перестают биться, пока, потеряв все чувства и силы, не устанут от разслабления, продолжающего иногда около двух дней". Но наградой трудов их служит любовь и доверие народа[22].

Колоритный образ шамана сложился у автора "Поездки к Ледовитому морю" на основе собственных впечатлений и рассказов "самовидцов купцов и старожилов Обдорска". Кроме того, при описании остяцкого шаманства Белявский использует скрытые цитаты из Мюллера и приводит (в большом объеме) фрагменты рукописного текста записок штаб-лекаря В.Н. Шаврова.

В первой половине XIX в. "Записки" В.Н. Шаврова являлись наиболее популярным источником сведений о шаманском культе остяков. В 1826 г. автор передал результаты своих этнографических наблюдений жителей Березовского уезда архиепископу Тобольскому Евгению. Отдельные фрагменты "Записок" были позднее сведены в специальную работу "О шаманах Остяцких", которая была опубликована в 1844 г. в журнале "Московитянин". Полный текст сочинения В.Н. Шаврова "Краткие Записки о Жителях Березовского уезда" появился в

печати в 1871 г в одной из книжек "Чтений в Имп. Обществе истории и древностей Российских". Не претендуя на научное исследование, работа содержит интересный эмпирический материал. В качестве первоисточника "Записки" Шаврова активно использовали другие авторы (причем одни ссылались на них - Ф. Белявский, иные не видели в ссылках особой необходимости М. Кастрен).

Ценнейшим фрагментом сочинения Шаврова является описание обряда "идолослужения" у остяков, на котором присутствовал автор. Руководителем мероприятия выступал шаман, рядовыми исполнителями ритуала все собравшиеся на празднество остяки:

"Прошлого 1821, Декабря 27, в Паширцовых юртах, стоящих от Обдорска в 5 верстах, праздновали Остяки в честь бога своего Яляня. Любопытство пособило мне получить позволение у них быть при отправлении идолослужения, которое едва не заставило меня раскаиваться в том, что я был столько любопытен.

Церемония началась от 8 часа вечера, и продолжалась до 2 ночи. Сначала дети, для призыва Остяков к богомолью, подбежав в каждой юрте, как испуганные, весьма дико кричали разными голосами; потом Остяки по немногу собирались в юрту, назначенную для отправления богослужения. Входящий в юрту сию Остяк вертелся по три раза перед кумиром, и потом садился на правой стороне юрты на нарах, или на полу, разговаривал со своим соседом, и вообще всякой занимался, кто чем хотел, левая же сторона нар была закрыта занавесом, за которым помещались Остячки, кои при входе также вертелись перед кумиром. Наконец, как все собрались, Шаман загремел саблями и копьями железными, заблаговременно приготовленными, и лежавшими над кумиром на шестах, каждому из предстоящих, кроме женщин, кои были закрыты занавесом, дал или саблю, или копье, а сам взяв по сабле в ту и другую руку, стал к кумиру спиной. По получении сабель обнаженных и копий, Остяки стали вдоль юрты рядами, и на нарах также выстроились, вернулись все вдруг по три раза, держа перед собой сабли и копья. Шаман ударил своими саблями одна о другую, и тогда, по команде его, разными голосами вдруг загайкали, качаясь из стороны в сторону. Гайкали то редко, то вдруг, очень часто, то опять редко, не отставая один от другого, и при каждом повторении гай переваливались то на право, то на лево, осаживая сабли и копья несколько книзу и подымая вверх. Крик сей и движение или перевалка Остяков продолжались около часа.

Остяки чем более кричали и качались, тем более, казалось, приходили в некоторой род изступления, и наконец так, что я без ужаса не мог глядеть на лица их, кои весьма много сначала меня занимали.

Нагайкавшись довольно, все замолкли и перестали качаться, вернулись по прежнему, отдали сабли и копья Шаману, которой, собравши их, положил туда же, где прежде они лежали.

Остяки сели, иные на нарах, другие на полу. Тогда завеса, скрывавшая Остячек, поднялась, заиграли на домре, и Остяки с Остячками начали плясать. Пляска сия попеременно то дика, то забавна, то слишком неблагопристойна, и продолжалась весьма долго. Являлись также между тем на сцену в разных каррикатурных нарядах шуты или комедианты, изображавшие также, как и в плясках, подобные глупости.

После сего Шаман снова роздал сабли и копья. Остяки, получа их, как и прежде, вернулись, довольно времени также гайкали, опять вернулись, в заключение, стукнув концами сабель и копий в пол по три раза, отдали их обратно, и разошлись по своим юртам"[23].

Событие, которое разворачивается на глазах Шаврова, не оставляет его безучастным свидетелем. Психологически накаленная атмосфера языческого празднества оказывает столь сильное воздействие на любопытного лекаря, что он испытывает раскаяние за вторжение в "частную" жизнь других людей, в "сокровенное" чужой культуры. Шавров наблюдает поведение остяков и выражение их лиц, действия шамана и пляски, но не понимает сущности происходящего, "странность" обряда не позволяет сделать ему "ни малейшей догадки". Впрочем, он утешает себя тем обстоятельством, что и сами остяки не понимают смысла ритуала, т.к. на вопросы "о причинах и значении сих обрядов" дают единственный ответ: "Так заведено нашими отцами".

В силу того, что остяки "хотя и имеют понятия" о Божестве, "но точно не любят, или ленятся размышлять", они находятся под властью "властолюбивых и корыстолюбивых шаманов" Последние слишком уважают свои выгоды и не позволяют соплеменникам иметь отчетливые представления в вопросах веры. Шаманы, "проповедуя о мщении богов за дерзкое любопытство, или о подобном тому, имеют верный способ крепко держать на глазах повязку, и угнетать при малейшем усилии понятия простодушных и доверчивых Остяков"[24].

Согласно Шаврову, в хантыйском обществе шаманы были прежде всего посредники между богами и людьми: они "от богомольных просителей у кумира принимают прошения, относятся с ними к кумиру, от коего получа ответ, объявляют просителям, угодна, или неугодна просьба их, и какие жертвы они должны принесть. По исполнении обрядов жертвоприноше-

ния, снова объявляют просителям, достаточна ли для кумира принесенная жертва, или требует новую; ежели достаточна, в таком случае сказывают ответ о исполнении желания просителя, с наставлением, как его достигнуть, или без оного"[25]. Шаман непременный участник похоронного обряда; в ходе которого он "переворачивает покойника, рассматривает его со всех сторон" и сообщает родственникам, "что такой-то бог был причиной его смерти, и именно: полюбя его добродетели, или огорчаясь пороками". Кроме того, "по признакам, кои находит на теле умершего" шаман нередко предсказывает "будущую участь оставшихся родственников"[26].

"Служители алтарей богов остяцких", на взгляд автора "Записок", "весьма не глупы и пользуются полным уважением и неограниченной к себе доверенностью Остяков", "располагают по собственному произволу их чувствами и понятиями, и не мудрено, что, вместе с тем, и их состоянием"[27]. Умершему шаману особая привилегия: изготовленному "в честь его памяти" идолу мужчины и женщины, "пасомые им из рода в род поклоняются, как божеству"[28].

Впервые в литературе именно у Шаврова можно найти сообщение о способе передачи шаманского дара у остяков по наследству. "Искуство приносит жертвы, дар пророчества и сан свой Шаманы по наследству передают детям своим, но в сем случае не уважается право старшинства, а одни только способности". Но если шаман умирает бездетным, то ему наследуют "друзья или воспитанники", известные своими дарованиями[29].

Материалы финского ученого М.А. Кастрена, собранные в ходе сибирских этнографо-лингвистических экспедиций 40-х гг. XIX в., послужили основой нескольких публикаций в русских журналах. Составленная В. Ламанским после смерти Кастрена подборка дневниковых записей "Этнографические замечания и наблюдения Кастрена..." (1856) отражает стремление их автора излагать эмпирический материал в соответствии с определенными теоретическими взглядами на происхождение и сущность религии.

Кастрен видит в остяцком служителе культа фигуру религиозной, а следовательно, и общественной жизни народа, ибо религия служит "звеном соединения между отдельными лицами одного и того же рода". Идолы, являющиеся достоянием всего рода, хранятся в специальной юрте "под надзором духовного, который в одно и то же время и прорицатель, и жрец, и врач и пользуется почти божеским почтением". Общественных идолов от всего рода "чествуют" жертвоприношениями и другими религиозными обрядами, поэтому в "божеских юртах" скапливаются богатства - золото и меха, принесенные в жертву богам[30].

Сущность религии хантов Кастрен характеризует как магию. Согласно общей классификации автора, у одних народов магия главным образом направлена на "врачевание", у других - на "предсказания", что непосредственно влияет на форму деятельности служителей культа*. Остяцкие жрецы "преимущественно шаманы или прорицатели". К шаману "обращаются с вопросами и целые роды, и отдельные лица" и он "представляет вопросы на решение богов и потом ответ их передает просителям". Причем, вопросы не могут быть предлагаемы верховному богу Торуму**; общение происходит между шаманом и подчиненными ему духами. Согласно Кастрену, богослужение остяков, почти целиком состоящее "в воззвании к богам и в примирении их жертвами", не является религией в полном смысле слова, т.к. "не глубокая религиозная потребность, а только себялюбивый эгоизм побуждает к богопочтению" народ остяцкий. "Идолам приносят жертвы и чествуют их не ради их самих, но с намерением получить исполнение своих желаний и удовлетворение своих нужд. За все, что им дается, требуется возмездие. Жертвожалование, за которое нанимают богов себе в услужение, есть вознаграждение за оказанную уже службу". Шаман выступает в роли посредника этой коммерческой операции: если боги требуют неумеренную плату за свои услуги, "то гадатель резкими словами и угрозами побуждает их к большей умеренности, что обыкновенно и увенчивается успехом"[33].

Шаман необходимый участник всеобщих жертвоприношений, когда к богам "обращаются за советами или целый род, или отдельное лицо", ибо "только ему возможно открыть волю богов и говорить с ними". Обязательным атрибутом шаманского действа является барабан: "Обыкновенные звуки не доходят до слуха богов: шаман должен вести разговор песнью, с сопровождением барабана". Идол иногда отзывается, но речь его, "естественно, понимает один только шаман". Впрочем, в распоряжении шамана есть средство для убеждения легковерной толпы в реальности происходящего диалога. Он "обыкновенно навязывает тряпку на ос-

---

*"Сообразно со степенью просвещения и воззрениями различных народов, а также и по-мере их дарований, магия принимает в них тот или другой характер: или волшебник - бог, все создающий из глубины своего духа, или же он призывает себе на помощь других богов"[31].

**Торум - "существо страшное для людей", милостей его "нельзя заслужить никакими жертвами, потому-что он глядит только на внутреннее достоинство человека, а не на жертвы и молитвы"[32].

трие палки, и когда она начнет шевелиться, то это означает, что дух божий держит речь к шаману". Всеобщее жертвоприношение "само собою понятно" не обходится без жертвы, "состоящей обыкновенно в одном или нескольких оленях", которых закалывает шаман. Кожа и рога в честь богов развешиваются по деревьям, мясо частично "идет шаману", частично "съедается всеми присутствовавшими"[34].

Кастрен сообщает, что самый торжественный из остяцких праздников имеет место осенней порой, "когда кочевые Остяки с богатыми добычами ворочаются с тундр к своим братьям-рыболовам на Оби". Мероприятие организуется "в известные годы разными родами" и "Остяки собираются на него всеми своими родами и приносят с собою своих истуканов, чтобы приветствовать богов соседних и воспользоваться их гостеприимством". Все идолы "ставятся в особой юрте, где род хранит своих собственных идолов; роды же, не имеющие для них особой юрты, выстраивают на этот случай пространный шалаш". Описание празднества Кастрен приводит со слов безымянного очевидца и практически дословно пересказывает приведенный нами выше фрагмент из "Записок" В.Н. Шаврова о языческом богослужении, происходившем 27 декабря 1821 г. в Паширцовых юртах. Весьма вероятно, что финский ученый воспользовался текстом Шаврова, не обратив внимания на дату, указанную автором "Записок". Однако, по мнению Кастрена, рассказ "очевидца" не совсем адекватно отражает всеобщий осенний праздник остяков, так как в нем "является только один идол, и праздник описан так, как-будто его праздновал только один род".

Собранные Кастреном сведения позволяют воссоздать истинную картину торжеств. В соответствии с рассказами других очевидцев, "празднество это продолжается десять ночей сряду, ... пляску эту с оружием в первую ночь пляшет перед идолами только один шаман, во вторую ночь два Остяка, в третью три, и так далее, в той же прогрессии, до последней ночи, когда все присутствующие, даже женщины, имеют право воздать идолам эту почесть". Остяки, вернувшиеся из тундры, "чествуют своих богов богатыми угощениями", оленей приносят в жертву и шаман "подносит каждому из богов по куску мяса, мажет кровью губы его и лицо, дает ему пить воды и всячески их угощает". "Когда боги, по мнению шамана, достаточно наелись, он отбирает от них мясо, и его съедают сами Остяки. Все же, что за тем останется от этого жертвенного пира, достается шаману". В завершении фрагмента об остяцких торжествах с участием шамана, Кастрен указывает на обстоятельства, могущие послужить причиной такого рода обрядов: "начало какого-нибудь предприятия", "предстоящие долгие путешествия и кочевки" и др.[35]

В обзорной статье В. Лядова "Зауральские финны", опубликованной в 1860 г. в журнале "Рассвет", речь идет об остяках и самоедах. Автор сообщает, что у остяков шаманы, "или тотеба", являются "главными распорядителями" при жертвоприношениях, "считаются посредниками между людьми и богами", способны "умилостивить разгневанное божество" и, "по верованию остяков, одарены даром предсказания". В статье уделено место описанию "особенной церемонии", предшествующей шаманскому предсказанию. Действие "совершается перед огнем и состоит в следующем: шаман начинает прежде всего кричать неистовым голосом, ударяет постоянно в бубен и мечется в разные стороны, как будто одержимый какой-нибудь болезнью, и, наконец, падает на землю". "Присутствующие накидывают ему на шею петлю и покрыв голову звериною шкурой, в знак того, что теперь он находится в обществе духов, тянут за конец веревки до тех пор, пока он не подаст знака, что духи его покинули. После этой смешной и отвратительной церемонии, шаман передает суеверным волю богов". Еще одно отличие шаманов "от прочих смертных", согласно Лядову, состоит в их специальной одежде: "она у них обвешана металлическими изображениями птиц, рыб, зверей, зубами и костями различных морских животных"[36].

В работах русских исследователей пореформенного периода проявления религиозной жизни коренных народов Сибири рассматриваются и оцениваются с точки зрения их практической целесообразности, как факторы экономической системы региона. "Письма и отчеты о путешествии в долину р.Оби" И.С. Полякова (1877) написаны в соответствии с "духом времени" и представляют типичный продукт "позитивного" научного мышления. В ходе "естественно-исторических" наблюдений за условиями рыболовства в районе Оби, проводившихся в течении весны-лета 1876 г., Поляков познакомился с жизнью и обычаями остяков-рыболовов и стремился в своих "письмах и отчетах" передать коллективный портрет этого народа.

Характеризуя в целом религию остяков, автор убежден, что она, "как и у всех других первобытных народов, тесно связана с интересами желудка": "Во всех жертвоприношениях на долю высшей силы, олицетворяемой в форме какой-нибудь грубо обделанной деревяшки, падает все исключительно несъедобное, кости, главным же образом рога оленя, да еще смазка по губам лакомым куском, который съедается, как и все остальное, самим остяком..."[37].

Собственно об остяцких шаманах Поляков пишет скудно. Он сообщает лишь, что "у нижне-

обских и надымских остяков шаманство находится в силе", но по своему социальному положению шаманы мало отличаются от простых остяков-рыболовов. Автор рассказывает об инциденте, помешавшем ему лично познакомиться с шаманским искусством: как-то во время беседы остяки указали ему на присутствовавшего в чуме "весьма искусного шамана" и тот уже согласился показать "свое искуство", но внезапное появление русского промышленника имело "несчастливые" последствия для ученого путешественника. Между хозяином промысла и Поляковым состоялся следующий диалог: "Я не позволю! Отчего, спросил я. Это мой работник, я его пошлю неводить. Я вам заплачу, сколько угодно! Я не хочу". "Значит вышло дело, - нашему нраву не препятствуй; - вздыхает Поляков, вместо шамана, предо мной оказался рыбак, пионер в распространении русской цивилизации"[38].

Автор "Писем и отчетов..." приводит более подробные сведения о служителях остяцких богов "жрецах" и "сборщиках прикладов", упоминает о "ворожеях", но шаманами их не называет. Из рассказов остяков Поляков узнал, что они не видят "представителей своего религиозного культа", т.е. богов; "их видят только посвященные, избранные остяки, в некоторой степени играющие роль жрецов". Ученый высказывает сомнения на этот счет ("но на самом то деле видят ли их эти последние, - это лежит на их совести"), но продолжает повествование некоторых богов жрецы могут видеть только один раз в год, у других жрецы видят только голову и слышат голоса. "Некоторые из богов завещали жрецам делать вместо себя изображения, чучела". Например, истукан Тегинских юрт "выразил свою волю, чтоб его изображению делались приклады: водка, ситцы, одежды, пушной товар, деньги и проч., кто что найдет у себя лучшего"[39].

И вот остяки едут на поклонение своим святыням с богатыми дарами "иногда за 700 верст и более разстояния на оленях зимой или в легких лодках летом". Однако зачастую между простыми людьми и кумиром надежным заслоном встают "непосредственные служители" кумира, корыстолюбивые "сборщики прикладов". Так, остяки, прибывшие к Троицким юртам "лицезреть" старика Урт-игэ, "сына Турома и младшего брата Николы", слышат от сборщиков прикладов, "что старик находится за 2-3 дня ходу, идти к нему нельзя, да и неудобно, но мы сами - тоже, что и Урт-игэ". "И начинается заочное жертвоприношение, с непосредственным в нем участием глоток и желудков испрашивающих и ищущих милостей от неведомой и может быть и олицетворяемой в каком-нибудь грубом образе силы, поклонение которой ведет человека к трате времени и убыткам". После пира "сборщики принимаются испытывать глубину уважения, чувствуемого остяцкими пилигримами к ... святыне и просят на нее доказательств, убеждая в их полной необходимости". Происходит обычная коммерческая сделка: остяки делают "вклады" ("ситцами, холстами, звериными шкурами и деньгами") и "если ценность вклада дойдет до 20-50 руб., то сборщики дают вкладчику шапку копеек в 30, халат до 1 руб. ценностью, как знак милости со стороны их божества старика"; "получение вклада сопровождается со стороны сборщика вымогательством, с сладкими речами о том, что Урту надо рубль на голову, соболя на подушку, столько то ситцу на халат и пр."[40]

Кроме того, сборщики прикладов дважды в год (в июне и в декабре-январе) сами отправляются по Оби, "иногда верст за 500 и более" за подношениями*. Каждый сборщик везет от 1 до 5 ведер водки и, "объезжая все юрты, как давно жданный гость, взывает к усердию своих собратий остяков на вклады для Урта". По твердой таксе вкладчики получают за свои дары определенное количество водки: "1/2 ведра он дает за соболя, 1/2 штофа за 7 белок"[42].

Таким образом, по мнению Полякова, деятельность остяцкого духовенства подчинена исключительно целям наживы. Неудивительно, что "ремесло" сборщиков прикладов "переходит наследственно от отца к сыну из старейших родов"[43].

От произвола жрецов страдает, как всегда, простой народ. Остяк, "принося в жертву своим пенатам" в случае болезни или каких других жизненных неудач, "оленя за оленем, теленка за теленком, петуха за петухом, которых ему нужно покупать", иногда "лишается своего последнего имущества и впадает в нищенство, чему не мало способствует и здешние ворожеи, эти явные остатки шаманства". Вывод Полякова напрашивается сам собой из всего вышеизложенного: "при нынешних экономических условиях" первобытная религия остяков "весьма убыточна"[44].

Книга Н.Л. Гондатти "Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири" (1888), посвященная описанию особенностей шаманского культа у обских угров, была написана в основном на материалах, собранных автором у манси. Поэтому подробно рассматривать сообщения Гондатти не представляется возможным в данной статье.

Отметим наиболее существенное в описании шаманов у Гондатти. Шаманы это посредни-

---

* Об остяцких "шайтанщиках", "которые ходили из одного места в другое и собирали дары для приношения в жертву" идолу писал еще Г.Ф. Миллер [41].

ки между богами и инородцами; по мнению инородцев, они представляют из себя людей, более угодных богам, чем остальные; еще в детстве будущие шаманы "высказывают некоторые отличительные черты" (большая восприимчивость, впечатлительность, нервность, чем у других детей); обязанности шаманов состоят в приношении жертв, лечении больных, гадании и "узнавании" будущего и воли богов; в общественном жертвоприношении шаман играет "первенствующую роль"; у шаманов на Оби (у манси этого нет) "бывают почти всегда помощники или ученики, которые проделывают обыкновенно все то, что делает сам шаман"; при служении "шаманы не надевают особого костюма, а только имеют на голове не большую шапочку ввиде колпака, сшитую из кусочков разноцветного сукна, да в руках бубен, по которому по временам ударяют особой палкой, обтянутой шкуркой какого-нибудь зверька"; звание шамана "обыкновенно переходит по наследству не только по мужской, но и по женской линии"; врачебная деятельность шаманов сводится к "призыванию богов", "нашептыванию" и "даванию некоторых средств"[45]. Что касается общей оценки деятельности шаманов, то Гондатти видит в них, за редким исключением, шарлатанов, которые, "пользуясь доверчивостью инородцев, обманывают их, обирают и живут вследствие этого гораздо лучше остальных людей своей народности, что главным образом, выражается в большом количестве выпиваемой водки". Однако "прежде, да даже и теперь иногда, между шаманами встречаются люди искренне убежденные и верующие во все то, что они проделывают во время припадков или в другие моменты своей жизни и смотрящие на это, как на проявление божественной силы; но с каждым годом число таких лиц уменьшается". Общее же количество шаманов возрастает[46]. Автор называет шаманов "главными сторонниками и защитниками язычества", которое наряду с пьянством "является одной из главных причин обеднения инородцев, т.к. всякое призывание бога, всякое гадание соединено с большими на устройство жертвоприношений затратами"[47].

Непосредственно об остяцких шаманах в книге Гондатти речь идет в двух эпизодах. Первая история описывает гадание шамана у постели больного: "Раз во время оспы у одного остяка погибла вся семья и, наконец, он сам захворал: призывает он шамана, тот начинает бить в бубен, шептать что-то про себя, наконец начинает плясать; вертится и кружится всю ночь, потом объявляет, что остяк умрет, так как он не любит правды, и хотя на другой день больному стало лучше, так что он мог даже разсказать, как у шамана, который в одну из перемен гадания ел, изо рта лезли маленькие люди с острыми головами, т.е. *Моэнквы*, но, действительно, он всетаки умер". Другая история, рассказанная несколькими русскими людьми, принимающими ее за "безусловную истину", позволяет, по мнению автора книги, понять насколько русские верят "разным фокусам шаманов": как-то остяк боролся с русским и повредил себе руку, "в тот-же день вечером собрались шаманить и шаманили всю ночь; на другой день один шаман приходит к русскому торговцу и просит у него несколько аршин разноцветного сукна, как бы в дар богам, в благодарность за то, что больной вполне выздоровел, и хотя утром можно было видеть, что больная рука насквозь проткнута во время шаманства узким ножом, и что из раны шла обильная кровь, но вечером не было и следа не только крови, но и самой раны"[48].

В последнее десятилетие XIX в. отдельные сообщения об остяцких шаманах можно обнаружить в работах, посвященных фольклору и традиционной обрядности хантов. С.К. Патканов рассказывает об исполнителях героических песен и былин у остяков - лицах, имеющих непосредственное отношение к шаманскому культу. Когда нет водки, остяцкие певцы наедаются мухоморов, причем число съеденных грибов должно быть кратно семи (7-14-21, более 21-го "не может съесть самый привычный остяк"), приходят в исступление, всю ночь "диким голосом" распевают былины, а утром "в изнеможении падают на лавку"[49].

И.П. Росляков сообщает, что шаман "по личной злобе или по просьбе других" может являться причиной смерти человека. "За это шаман не только не презирается и не вызывает злобы и ропота, но напротив авторитет его возрастает еще больше, и он внушает к себе страх, уважение и поклонение в гораздо высшей степени: все требования его теперь будут исполняться беспрекословно"[50].

В заметке В.В. Бартенева "Понятия обдорских остяков о грехе" приводится случай помощи шамана роженице при трудных родах. Шаман бил в "пеньзяр (бубен)" и спрашивал женщину о ее грехах, ибо "по воззрениям остяков трудные роды насылаются богами за грех против половой нравственности". Когда шаман вытянул из остячки признание, "что жила со своим отцом", роды благополучно завершились[51].

Совместное описание служителей культа у остяков и самоедов приводится в книге А.А. Дунина-Горкавича "Очерк народностей Тобольского севера" (1894).

Подробно рассказал о характере деятельности остяцких шаманов В.В. Бартенев в книге "На крайнем северо-западе Сибири" (1896). По Бар-

теневу, "шаманы заведуют своеобразным богослужением, как нельзя более подходящим к характеру Остяка, лечат его от болезней и ... творят чудеса"[52]. Шамана приглашают "для ворожбы, по случаю болезни, пропажи и т.п". Он приходит вместе с помощником, повторяющим слова шамана, и с пеньзяром. Автор поясняет, что пеньзяр - это бубен из оленьей кожи, в который бьют колотушкой. Ворожба проходит следующим образом: "Войдя в чум, шаман садится рядом со своим помощником, садятся и все присутствующие. Потом разогревают бубен для того, чтобы кожа натянулась туже: тогда звук громче. Шаман начинает бить в бубен, сначала тихо и редко, потом все громче и чаще, наконец изо всей силы. Временами бой ослабевает, потом опять усиливаются эти странные звуки, глухо разносясь по тундре. При этом шаман, а за ним присутствующие кричат протяжно: "ко-о-о-о! ко-о-о-о!". Это делается для того, чтобы призвать духов. Когда духи слетятся к шаману, он начинает их вопрошать и ответ передает присутствующим". Бартенев стремится передать психологическую атмосферу шаманского действа: "бой шаманского бубна среди унылой и мрачной обстановки чума, слабо освещенного костром, ночью, в тундре, производит какое-то подавляющее и во всяком случае, сильное впечатление. Становится как-то жутко при этих глухих, рокочущих звуках, в которых слышится что-то таинственное и мистическое. Кажется, что духи Обдорской тундры действительно слетаются со всех концов и реют над чумом...". Происходящее "так гармонирует со всей обстановкой тундры, что лучшего и придумать невозможно для выражения религиозного чувства" "дикого Остяка". Именно в этом лежит причина неудач православных миссионеров, т.к. "наша церковная служба" "мало говорит сердцу инородца"[53].

Бартенев пишет, что шаманом может стать всякий, "кто чувствует себя на это способным и кого признают таким Остяки". Автор объясняет возникновение шаманского дара естественными причинами: "Способность быть шаманом вероятно основывается на известной повышенной нервной деятельности, иногда прямо на психозе. Остяки обыкновенно не видят снов. Тот-же из них, кто видит сны, уже считается способным к шаманству. Один остяцкий мальчик страдал какими-то странными припадками: он иногда уходил один в лес, терял там сознание, и ему являлись видения. Когда он рассказал об этом одному старому шаману и просил вылечить его, тот объявил: "тебя лечить не надо, ты вовсе не больной, ты шаман"[54].

Пытается понять Бартенев и шаманские чудеса, о которых много наслышан был от очевидцев, стоящих вне подозрений (например, от И.П. Рослякова). Он пересказал случай, свидетелем которого был Росляков, заночевавший как-то в остяцкой юрте, "где между прочим был шаман": "Проснувшись рано утром, он увидел совершенно ясно, (было уже светло) что шаман влез в окно раздетый, без рубашки с большим шестом, насквозь прокалывавшим его бока. Крови не было видно, и шест шаман потом вытащил из тела" Для отыскания вора шаманы делают следующее: "после обычного призывания духов, шаман снимает малицу и, втыкает себе в живот, в голое тело, нож по самую рукоятку. После этого все присутствующие подходят по очереди и стараются вытащить нож. Как кто ни старается, не может. Наконец один вытягивает, при чем, ясно слышен звук трения ножа о мясо. Этот и считается вором". "Многие шаманы, могут, стуча палкой о ящик, извлекать целые снопы искр, освещающих чум. Это - духи, которые в виде искр вылетают вон под влиянием шаманской ворожбы". Хотя сам Бартенев не встречал шаманов, обладавших даром чудес, но в достоверности приведенных фактов "почти не сомневается". Он считает, что по аналогии с "индусскими фокусниками и факирами", чудеса сибирских шаманов объясняются "искусством производить оптические галлюцинации"[55].

Автор книги сообщал, что русские, "хоть и очень редко" прибегают к помощи шаманов. Что же касается общественного положения остяцких шаманов, то оно не слишком завидное. "За свой труд шаманы получают вознаграждение довольно умеренное и во всяком случае одним шаманством, редко живут"[56]. В.В. Бартенев знал шамана, который был по профессии кузнецом. В целом феномен шаманства автор книги "На крайнем северо-западе Сибири" объяснял особенностями психологического склада личности шамана.

Российских путешественников и этнографов XIX века шаманство привлекало по преимуществу как экзотическая сторона религиозной жизни и быта хантов. При этом их интересовал определенный круг вопросов: общественное положение шаманов; участие шамана в религиозных церемониях; психологические особенности личности шамана; наследование шаманского дара и цикл становления шамана; способы общения шаманов с богами; шаманские чудеса, гадания и предсказания; внешние признаки шамана, его костюм и атрибутика; медицинская деятельность шаманов.

Естественно, что мировоззрение и методологические установки исследователей оказывали непосредственное влияние на расстановку акцентов и на формирование объекта изучения в целом.

В первой трети XX в. русская традиция описания хантыйского шаманства представлена в

работах А.А. Дунина-Горкавича, Г.С. Дмитриева-Садовникова, Г. Старцева, М.Б. Шатилова и др. Современные исследования шаманства у хантов (В.Н. Чернецов, З.П. Соколова, В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина) в определенной степени ориентируются на научную традицию, основы которой были заложены финским ученым К.Ф. Карьялайненом.

Проведенный нами обзор текстов, посвященных шаманству у хантов XIX столетия, позволяет воссоздать преемственность русской этнографической традиции в описании данного явления и может помочь избавиться от фрагментарности, неизбежной, если исследователь опирается только на имеющийся в его распоряжении полевой материал.

Примечания

1. **Басилов В.Н.** Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана.- М., 1992.- С. 3-4.
2. **Чернецов В.Н.** Рецензия на книгу: Popular Beliefs: Folklore Traditions in Sibiria. - Budapest, 1968 //СЭ.-1969.- N 5.- С. 167.
3. **Ревуненкова Е.В.** О личности шамана //СЭ.- 1974.- N 3.-С. 109.
4. **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси: Дом и Космос. -Новосибирск, 1990.- С. 4.
5. **Краткий обзор** литературы см.: **Кулемзин В.М.** Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX - начало XX вв.) //Из истории шаманства.- Томск, 1976.- С. 9-18.
6. **Müller J.** Das Leben und Gewohnheiten der Ostjaken. -Berlin,1720.; **Weber B.A.** Das veränderte Russland. -Frankfurt, 1721.- S. 172-214.
7. **Георги И.Г.** Описание всех в Российском государстве обитающих народов, а также их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ и прочих достопримечательностей.- СПб., 1776.- Ч. 1.- С. 87.
8. Там же.- С. 88.
9. **Миллер Г.Ф.** История Сибири.- М.- Л., 1937.- Т. 1.- С. 244, 248.
10. Там же.- С. 538.
11. **Белявский Фр.** Поездка к Ледовитому морю.- М., 1833.-С. 107-109.
12. Там же.- С. 131.
13. Там же.- С. 125.
14. Там же.- С. 101.
15. **Кулемзин В.М.** Шаманство...- С. 10.
16. **Белявский Фр.** Поездка...- С. 111.
17. Там же.- С. 116.
18. Там же.- С. 111-112.
19. Там же.- С. 112.
20. Там же.- С. 115.
21. Там же.- С. 116.
22. Там же.- С. 112-115.
23. **Шавров В.Н.** Краткие Записки о жителях Березовского уезда //Чтения в Имп. Обществе истории и древностей Российских при Московском университете.- М., 1871. Кн. 2.- С. 11-12.
24. Там же.- С. 7.
25. Там же.- С. 10.
26. Там же.- С. 12.
27. Там же.- С. 10-11.
28. Там же.- С. 8.
29. Там же.- С. 10.
30. **Кастрен М.А.** Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о Лопарях, Карелах, Самоедах и Остяках.(Составил В. Ламанский)// Вестник Имп.Русского Географического Общества за 1856 год.- СПб., 1856.- Кн. V, ч. 18, отд. II.- С. 78, 79.
31. Там же. - С. 60.
32. Там же.- С. 79.
33. Там же.- С. 78-79, 81,83.
34. Там же.- С. 80-81.
35. Там же.- С. 81-83.
36. **Лядов В.** Зауральские финны //Рассвет. 1860.- СПб.,- Т. VII. - С. 375.
37. **Поляков И.С.** Письма и отчеты о путешествии в долину р.Оби, исполненном по поручению Императорской Академии наук. Приложение N2 к XXX-му тому Записок Имп.Академии наук.- СПб., 1877.- С. 113.
38. Там же.- С. 151,152.
39. Там же.- С. 58-59.
40. Там же.- С. 60-61.
41. **Миллер Г.Ф.** История Сибири.- С. 244.
42. **Поляков И.С.** Письма и отчеты...- С. 61.
43. Там же.
44. Там же.- С. 62.
45. **Гондатти Н.Л.** Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. - М., 1888.- С. 9-10, 12, 14.
46. Там же.- С. 9-10.
47. Там же.- С. 14.
48. Там же. (Тема отношения русского населения Западной Сибири к остяцким "колдунам и ворожеям" освещается на ряде примеров в одной из глав очерка И.Я. Неклепаевой, который находится за пределами хронологических рамок нашей статьи.- См.: **Неклепаева И.Я.** Поверия и обычаи Сургутского края //Записки Западно-Сибирского отделения Имп.Русского геогр. о-ва.- Омск, 1903.- Кн. XXX.- С. 71-75.
49. **Патканов С.К.** Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям.- СПб., 1891.- С. 5.
50. **Росляков И.П.** Похоронные обряды остяков // Ежегодник Тобольского Губернского Музея.- Тобольск, 1895-1896.- Вып. V.- С. 7.
51. **Бартенев В.В.** Понятия обдорских остяков о грехе //Ежегодник Тобольского Губернского Музея.- Тобольск, 1895-1896.- Вып. V.- С. 11-12.
52. **Бартенев В.В.** На крайнем северо-западе Сибири. Очерки Обдорского края.- СПб., 1896.- С. 90.
53. Там же.- С. 87-88.
54. Там же.- С. 87.
55. Там же.- С. 89-90.
56. Там же.- С. 89.

II. Опыт историко-этнографических реконструкций

Л.П. Потапов

Традиционная народная культура алтайцев - наследница древней цивилизации кочевников Центральной Азии*

Под общим названием *алтайцы* ныне выступает тюркоязычное население Русского Горного Алтая, вошедшее в состав России в середине XVIII в. Здесь в 1922 г. была образована Горно-Алтайская Автономная Область. До Октябрьской революции это население именовалось долгое время калмыками, видимо, по антропологическому признаку монголоидным чертам физического типа. Но и это название не было однозначным, так как их называли то горными, то алтайскими или даже бийскими (по Бийскому уезду) калмыками. Только после реформы 1822 г. их этническое название заменили на сословное географическое и они стали именоваться "алтайскими инородцами". Необходимо отметить, что население Алтая до Октябрьской Революции не имело своего общего самоназвания, а называло себя по имени входящих в него родов (сеоков) или племен. Среди таких названий сохранились и некоторые наименования тюркских и монгольских народов древности и средневековья, например, таких как кыпчаки (команы византийских источников или половцы русских летописей), тюргеши (западные древние тюрки), теленгиты (доланьге и толанко китайских летописей, телеуты русских исторических источников), найманы, дербеты, чоросы (западные монголы или джунгары письменных источников) и др. Эти и другие названия древних и средневековых народов, выступающие теперь как родовые названия, служат прямым свидетельством сложного этнического состава современных алтайцев, указывая в нем на ряд конкретных этнических компонентов[1].

Они являются ценным историческим источником, который донесли до современности алтайцы, имеющим большое значение для исторической науки, особенно для востоковедов и этнографов. Превращение же древних и средневековых этнонимов в название алтайских сеоков вполне объяснимо и подтверждает особенность исторического процесса, протекавшего в Центральной Азии и прилегающих районах. Как удостоверено историческими источниками, процесс этот, начиная с III в. до н.э. и далее, вплоть до позднего средневековья, характеризовался постоянным возникновением и разрушением военно-политических объединений и государств кочевников с частой сменой вождей и династий. Особенностью данного процесса было то, что разгромленные и рассеянные в очередной войне или походе кочевники вскоре же вступали в новые комбинации родов и племен в том или другом месте, иногда под тем же названием. Секрет такого феномена состоял в простоте производственного механизма кочевников, основанного на пастбищном скотоводстве и на базе родоплеменной структуры общественного устройства. Оба эти фактора позволяли кочевникам быстро воспроизводить свою жизнь в устойчивых традиционных формах.

В связи со спецификой формирования этнического состава, необходимо сказать о родоплеменной структуре общественного устройства, которая возникла и закрепилась под влиянием материальных условий жизни кочевников и заняла видное место в общей традиционной культуре. Родоплеменная структура с устойчивым самоназванием каждого племени и рода, основанная на признании генеалогического родства членов этих делений, несла у тюркских кочевников двойную функцию. С одной стороны, она фиксировала реальные этнические единицы в составе того или иного объединения или государства, в которых сородичи или соплеменники считали себя связанными общностью происхождения, языком и т.д. С другой стороны, племена и роды выступали как звенья общественного и административного устройства.

При круглогодичном выпасе скота каждой семье требовалась большая территория. Поэтому кочевники жили разрозненно мелкими группами на большом пространстве. Объединять их в устойчивые территориальные адми-

---

* Это одна из последних работ выдающегося российского этнографа Л.П. Потапова. Она имеет юбилейный характер, совпадая с 90-летием ученого.

нистративные единицы было невозможно, как невозможно было и оставить без управления кочующее население, формировать из него ополчение для ведения войн, походов, защиты от грабительских набегов, вести учет состава и движения населения, организовывать облавные охоты на зверей, осуществлять суд в рамках обычного права или в нормах, установленных в более высоких структурах власти в объединениях и государствах кочевников.

Исследования показывают, что в современной культуре алтайцев сохранился весьма существенный элемент древней культуры азиатских тюркских кочевников, имеющий большое значение для исторической науки и значительно пополнивший фонд источников для изучения этнического состава и происхождения тюркских и монгольских народов. Практически это уже доказано на разработке этой проблемы в отношении самих алтайцев.

Рассмотрим традиционную культуру алтайцев на конкретном материале, взятом из древних и средневековых письменных исторических источников (китайских, византийских, тюркских рунических, монгольских, русских и др.), а также из археологических находок погребений кочевников, обнаруженных и исследованных преимущественно на территории Алтая, а также - этнографических материалов.

Значение пастбищного скотоводства для жизни кочевников четко и кратко сформулировано в китайской летописи при описании древних тюрков, про которых сказано: "Судьба их полностью и целиком зависит от овец и лошадей". Чтобы прокормить свой скот, указывает летопись, кочевники "переходят с места на место, смотря по достатку в траве и воде"[2]. Скотоводство как главная отрасль, обеспечивало кочевникам их материальный быт в рамках натурального хозяйства. Это относилось к пище, одежде, жилищу, средствам передвижения. Мясо разводимого скота шло в пищу, а молоко - на изготовление многих видов молочной продукции. К ней относились кумыс и другие напитки, приготовленные из заквашенного молока, а также сметана, сливки, масло и различные виды сыра. Разведение овец, кроме мяса, доставляло шерсть, массовое изделие из которой - войлок - шел на покрытие юрты - этого переносного типа жилища. Войлоком застилали земляной пол юрты, он шел на устройство постели. Шили из него сумки, использовали при шитье обуви, некоторых видов одежды (куртки, шапки) и т.д.

Массовым материалом для теплой верхней одежды и шапок была овчина. Одежда из овчины была наиболее приспособлена к климату. Ее покрой и отделка велись при помощи какой-либо цветной ткани, преимущественно китайского производства. Ткани из Китая поступали в большом количестве в качестве "даров" китайского двора, а по существу своего рода "дани" с целью предупредить военные грабительские набеги на империю, а порой за несение военной службы на стороне Китая во время его военных походов или по охране границ империи. Разумеется, поступали ткани и в обмен на скот, особенно много за доставку лошадей для императорских войск.

Тюркские кони высоко ценились в Китае за их силу, выносливость и прочность копыт. Их не подковывали. Они были неприхотливы в корме и довольствовались подножным кормом. В исторических китайских источниках целые страницы уделены описанию тюркских коней вообще, но также и у отдельных племен. Древние тюрки были опытными коневодами. Они обогатили эту отрасль пастбищного скотоводства разведением ценных пород лошадей и тем внесли большой вклад в культуру хозяйственного освоения труднодоступных и суровых климатических регионов. Выделанная ими сыромятная кожа домашних животных употреблялась для обуви, некоторых видов одежды, на верховую конскую сбрую (седельные подушки, узды, чепраки, подпруги), на ремни, арканы, сумки, мешки, на сосуды для хранения молочных напитков. Кожаные изделия украшались тисненым орнаментом и некоторые из них представляли собой художественную ценность.

Упомянутая домашняя утварь не билась и тем самым была хорошо приспособлена для перевозок при перекочевке верховым, вьючным транспортом. Это относится и к разборному жилищу войлочной юрте. Она состояла из складных решетчатых стен, устанавливаемых по кругу в любом месте. Ее куполообразную крышу составляли гнутые (ивовые) палки, прикрепляемые одним концом к верхнему краю расставленной стенки, а вторым - вставленные в деревянный круг, устанавливаемый над серединой юрты и служащий дымовым отверстием для очага, находящегося на земляном полу в центре юрты. Крыша и стены юрты покрывались специально выкроенными кусками войлока, которые накладывались друг на друга и опоясывались шерстяными широкими лентами, иногда украшенными вышитым цветным орнаментом, что придавало юрте нарядный вид. Войлочная юрта древних тюрков как вид жилища, приспособленного к кочевому образу жизни в различных условиях природы, хорошо защищала от дождя, бурь и снегопада. В ней было тепло зимой и прохладно в летнюю жару. Ее достоинства ценили не только сами кочевники, но и цивилизованный Китай. Она являлась не только важным достижением культуры тюркских кочевников, но, несомненно, их цен-

ным вкладом в культуру более широкого населения. В Китае того времени юрту восхваляли даже поэты, подчеркивая уют и защитные качества при изменчивой погоде. Известный китайский поэт Танской династии По-кюй посвятил юрте два стихотворения, восхваляющие ее удобства и красоту. Юрту ставили у себя во дворе и некоторые китайцы, как сделал и упомянутый поэт[3].

Внутреннее убранство юрты, придающее ей комфорт и живописный вид, состояло в значительной степени из войлочных ковров, устилавших пол и стены. Войлок этот был обычно украшен орнаментом из разноцветной шерсти, вкатанным в него, а чаще аппликацией из цветной материи. Пышно украшались юрты правящей племенной и родовой верхушки, особенно, каганов.

Из отраслей хозяйства подробнее остановимся на рассмотрении скотоводства, так как оно определило облик и содержание сложившейся культуры и быта кочевников, их своеобразие и специфику среди других древних культур населения Центральной Азии, где существовали уже крупные государства с развитой цивилизацией, вошедшей в мировую историю. В скотоводстве древних тюркских кочевников приоритетное значение получило коневодство. Разведение и содержание стад этого исключительно ценного домашнего животного оказало прямое воздействие на позитивное развитие хозяйства, культуры и быта местных племен, находившихся на весьма низкой ступени хозяйственного и культурного уровня. Конь приобрел главенствующую роль в жизни далеко не потому, что он давал мясо и жир для еды, кожу и волос для многих хозяйственных и бытовых изделий. Главное его значение проявилось в освоении его как транспортного средства, что стало возможным с изобретением верхового седла с деревянной основой и стременами, а также седла вьючного. Это изобретение совершило, можно сказать, настоящую революцию в хозяйственной и культурной жизни, превратив скотоводов в кочевников. Седло, стремена и различная ременная сбруя верхового коня давно и прочно вошли в традиционную культуру, их до наших дней предпочитают покупным современным. Все эти предметы в таком же виде археологи находят в погребениях кочевников древнетюркского времени в различных районах Саяно-Алтая, вплоть до находок деревянной основы седла, такого же как и у современных алтайцев, их собственного изготовления.

Чтобы показать роль и значение верхового коня, следует начать с развития самого скотоводства в ведущую форму хозяйства в среде кочевников. Это стало возможным благодаря тому, что появилось широкое "горизонтальное" кочевание, охватывающее огромные территории. Оно стало возможным при помощи коня как главного транспортного средства. Верховой конь - это легкое, быстрое средство передвижения, не требующее никаких дорог, восстанавливающее свои силы, самоснабжающееся естественным кормом. Он позволял разыскивать новые обильные, хотя и далекие пастбища, расширял кормовую базу кочевого скотоводства, увеличивал количество разводимого скота.

Овцеводство также быстро развивалось в этих условиях. Дальний от жилища выпас превратил его в пастушеское, охраняемое только наездниками-пастухами да разводимыми с этой целью сторожевыми собаками. Конные разведки пастбищ и выпас позволили включить в хозяйственное использование далекие необитаемые труднопроходимые территории, изучить практически характер и особенности травостоя и питьевых ресурсов, наиболее благоприятные ландшафты и места для зимних пастбищ (малоснежные, обдуваемые зимним ветром долины, лога и т.д.). В трудные по погоде зимы со снежными заносами, а иногда и джутом, табуны лошадей прокладывали путь для передвижения овец по пастбищам, облегчая им добычу корма.

Кочевники прекрасно оценили и использовали коня для перевозки грузов вьючным способом. На этой основе были обеспечены как перекочевки отдельных семей при сезонных кочеваниях, так и массовые переселения при освоении новой территории, расширяющийся круг которой включал в хозяйственное освоение многие необжитые территории, особенно в горных, горно-лесных и степных районах Центральной Азии и прилегающих к ней районов.

Верховое коневодство породило в рассматриваемое время специализированную отрасль: речь идет о разведении лошадей для конницы, слава о которой выходила далеко за пределы мира кочевников. Она была грозой для соседних и более отдаленных оседлых государств, в частности, Китая, который в свое время вынужден был построить Великую стену, как защиту от набегов кочевников. В одной из китайских летописей так записано про древних тюрков: "Сила их заключается лишь в верховой езде и стрельбе из лука"[4]. Здесь же сказано о том, что у них лошади составляют также и военный провиант. Вооруженные грабительские набеги на соседние государства или иноплеменных соседей были обычной нормой, своего рода "промыслом" у кочевников, державшемся на наличии вооруженных конных отрядов.

Однако, верховой конь служил также объединению и контактам родственных родов и племен (и не только родственных) в крупные военные конфедеративные объединения. В

этом процессе появились и первые государства кочевников, хорошо известные в истории Центральной Азии.

Широко открывшиеся возможности развития разнообразных контактов и связей как мирных, культурных, торговых, так и военных с государствами и народами огромного центральноазиатского региона, обязанные верховому коневодству, были огромным стимулом и условием для поднятия уровня культуры. Так под влиянием связей с согдийцами у древних тюрков появилось руническое письмо, открылась возможность фиксировать события своей истории, иметь свои историко-литературные памятники, дошедшие до наших дней в виде надписей на каменных стелах, на скалах.

Не будет преувеличением сказать и о том, что предки алтайцев внесли существенный вклад в генетический фонд коневодства, выведя ценные породы коней, весьма приспособленных к суровой природе Центральной Азии, обладающих выносливостью и проходимостью по бездорожью, не требующих подков, полностью обеспечивающих себя подножным кормом. Недаром кони древних кочевников высоко ценились в Китае и выступали в качестве ценного товара. На таких лошадях кочевники совершали быстрые марши на значительные расстояния, особенно тогда, когда каждый всадник вел за собой запасную лошадь, пересаживаясь поочередно с одной на другую.

Не имея возможности охарактеризовать полностью многочисленные свойства коня в верховом коневодстве при кочевом образе жизни, стоит отметить еще, что и сами кочевники отлично это сознавали. Конь, особенно верховой, был любимым домашним животным, без которого кочевник не представлял свою жизнь не только на этом, но и "на том свете". Такое отношение ярко отразилось в культе коня в религиозных верованиях и в устном народном творчестве. Оно сформулировано в алтайском эпосе следующим образом:

Умрем - кости будут в одном месте;
Живы будем - жизнь у нас вместе[5].

Так мотивирован обычай погребать коня вместе с умершим хозяином. Этот обычай воплощен в захоронениях кочевников как древнетюркского времени, так и у алтайцев, где он зафиксирован еще в начале XX столетия. Постоянное общение с азиатскими цивилизациями древнетюркских кочевников весьма подняло и обогатило их общую культуру новыми достижениями при сохранении традиционной культуры. Значение коня отразилось в сознании кочевников в том, что он вошел в состав культовых животных, воспевался в фольклоре, главным образом, в эпосе, нашел отражение и в изобразительном искусстве.

Но традиционная культура древних кочевников базировалась не только на кочевом скотоводстве. В ее формировании участвовали и другие виды хозяйственной деятельности, такие как охота на зверя и кузнечное дело. Охота на зверя носила хотя и существенный, но все же подсобный характер. Она дополняла хозяйственную продукцию мясом и шкурами зверей, а также ценной пушниной, идущей на изготовление одежды, ее отделки и т.д. и служила ценным продуктом обмена, а порой входила в состав дани. Нельзя не отметить положительную роль охоты и в физическом развитии, и в воспитании мужской части населения - этих великолепных наездников.

Видную роль в общем облике культуры этих кочевников играло умение добывать руду, плавить железо и изготовлять из него широкий ассортимент изделий, пользующихся не только массовым спросом в среде кочевников, но и у оседлых соседей. Известен эпизод, когда до образования своего государства они были завоеваны и обращены в данников железными изделиями. Жужанский каган их называл "своими кузнецами". Потребность в железных изделиях вообще у кочевников как тюркоязычных, так и монголоязычных, была огромной. Только одних удил, стремян, различных пряжек для подпруг и т.д., для верховой езды и конской сбруи постоянно требовалось огромное количество, особенно для конницы, которая была главным видом боевых соединений.

Военные походы и набеги, оборонительные операции от врагов обеспечивались при помощи конницы. Много требовалось оружия для ведения как дальнего, так и ближнего боя, для боевых доспехов. Все это делалось из железа. Одних только наконечников для стрел вооруженных луками конных воинов требовалось большое количество, так как тюрки славились своей огромной конницей, посредством которой им удалось временами распространять свое господство на обширной территории от Средней Азии до Ляодунского залива, с запада на восток и от Китая до Байкала и Саян, Русского и Монгольского Алтая с юга на север. Расход стрел в обстановке постоянных военных походов был необычайно велик, и он постоянно пополнялся. Производилось и большое количество оружия ближнего боя в виде наконечников пик и копий, сабель и мечей, защитных доспехов в виде шлемов, пластинчатых панцирей и т.д. Древние тюрки вполне справлялись с производством таких изделий для себя, не говоря уже о том, что они обеспечивали себя такими массовыми бытовыми предметами как таганы и котлы, ножи, тесла и своеобразные топоры.

Более того, железо обменивали на продукцию земледельческого населения соседних стран. Все это свидетельствует о том, что у древнетюркских кочевников была хорошо сложившаяся собственная индустрия, хотя и легкая, но массовая. Массовое производство ее достигалось домашним способом, не требовавшим специальных производственных стационарных строений. Добывать железо из руды, плавить его сыродутным способом и обрабатывать в домашних условиях у себя в юрте умели в каждой семье, так же как катать войлок или выделывать шкуры.

Таким образом, традиционная материальная культура древнетюркских кочевников, конечно, включая культуру древних горных алтайцев, основывалась на развитой и разнообразной хозяйственной деятельности. Характерной чертой ее было весьма высокое приспособление к местным природным условиям, умелое и комплексное использование их в хозяйственных целях, без ущерба природной среде и бережное отношение к ней, к ее естественным богатствам. Такое отношение было закреплено в религиозных народных верованиях. Его можно наблюдать и у современных исторических потомков древних тюрков, среди тюркоязычного населения Алтае-Саянского нагорья.

Но культура древнетюркских кочевников, разумеется, не ограничивалась только спецификой материального производства и кочевого быта. Она проявлялась в ярких чертах интеллектуальной и духовной сферы жизни, которые во многом обязаны уже на первых порах возможности общения кочевников со многими близкими и далекими соседями, особенно с сильными и развитыми государствами Центральной и Средней Азии (Китай, Иран, Согдиана и др.). В этом отношении решающую роль сыграло развитие коневодства и освоение коня как главного и массового средства транспорта. Возникшие и непрерывно развивавшиеся, ставшие постоянными, различного рода международные связи (экономические, политические, военные, культурные и т.д.) древнетюркских кочевников открыли возможности для общего повышения их культуры и способствовали поднятию ее уровня вплоть до появления древнетюркской письменности и литературы. Теперь уже установлено, что древнетюркский буквенный рунический алфавит, дошедшие до нас надписи (на каменных стелах, на скалах или отдельных камнях) были созданы на основе буквенного письма среднеазиатских ираноязычных народов, среди которых главную роль в этом отношении сыграли согдийцы, обладающие своим курсивным письмом[6]. Найденные к настоящему времени древнетюркские надписи, обнаруженные на территории современной Монголии, Тувы, Горного Алтая, Хакассии, датируются VII-IX вв. Даже самые ранние из них свидетельствуют о существовании у древних тюрков письменной литературы и литературного языка. Некоторые из рунических текстов представляют собой исторические повествования о каганах и событиях, связанных с их жизнью, и имеют автора текста. Большая же часть их представляет надгробные надписи, посвященные умершим. Эти эпитафии содержат конкретные имена, сообщают об имуществе, которым обладал при жизни умерший и другие сведения. Язык упомянутых памятников рунического письма ныне хорошо изучен тюркологами. Он не был единым нормированным языком для всех древних тюрков, а содержал элементы двух больших групп, из которых одна была уйгурской, т.е. племен и народностей теле. Выяснилось и то обстоятельство, что этот язык формировался на основе языков многих древнетюркских племен и народностей, и он впитал в себя их устные эпические традиции, прослеживаемые до сего времени у тех же алтайцев.

Интерес к древнетюркскому языку в то время проявляли и китайцы. Имеются сведения, что в Китае был создан словарь древнетюркского языка, хотя самого этого словаря пока не обнаружено. Китайские монахи-буддисты перевели на язык тюкю Нирвану-сутру и преподнесли ее одному из каганов, который проявлял интерес к введению у себя буддизма и строительству храмов. Этого не случилось потому, что ему было указано одним из представителей высшей военной аристократической верхушки кочевников на вред такого намерения. Мотивировалось это так: "Нам не следует возводить постоянные строения и тем самым разрушать свой обычай быть ничем не связанными. В противном случае Китайская империя уничтожила бы нас... Буддизм приносит людям представление о доброте и слабости, а это не является верным путем для ведения войны и завоевания власти"[7]. Это важное документальное свидетельство. Оно зафиксировано в китайских письменных источниках. Из него следует, что в эпоху государственности судьба древнетюркской традиционной культуры, сложившейся исторически естественным путем, находилась под воздействием идеологии правящей каганской верхушки и окружающей ее военной кочевой аристократии. Эти социальные слои стремились законсервировать традиционную культуру и быт, основанные на кочевом образе жизни, не допустить перехода на оседлость, со свойственными ей производительными формами хозяйства и многообразием отраслей труда. Они предпочитали производительному труду войны

и грабительские набеги, превращая их в способ добывания материальных благ и обогащения, приучая к этому рядовых кочевников. И это им и их потомкам удавалось на протяжении многих веков. Жестокость и власть пропагандировались как приоритетные нормы жизни. Отсюда шло неприятие и таких форм религии, которые исповедывали добро и смирение, а это считалось признаком слабости, подрывающим сильную власть, управляющую массами рядовых вооруженных кочевников.

Письменность и литературные произведения, высеченные на камнях, следовательно, и грамотность, были преимущественно все-таки делом высших социальных слоев древнетюркских кочевников. Здесь не было специального обучения грамоте, доступного для рядовых кочевников. В их среде было широко распространено устное народное творчество, устная литература, особенно эпос. Следы последнего до сего времени прослеживаются в эпосе алтайцев[8]. Анализ древнетюркских мемориальных надписей обнаруживает по отдельным фрагментам не только характер и структуру эпоса, но и более мелкие жанры фольклора.

Что касается науки, то о ней у древних тюрков ничего не известно. Видимо ее не существовало. Кое-какие научные знания проникали из Китая, иранских государств и касались астрологии, знания звезд и планет. Звезды, созвездия и планеты имели свои названия, которые иногда были связаны с мифами. Зато обширными были собственные народные знания, основанные на опыте и наблюдениях. Они относились к местной живой природе, особенно к животному и растительному миру. Хорошо были известны виды зверей и домашних животных, их анатомия, их образ жизни и корм, их повадки и характер, сезонные миграции. Хорошо знали кочевники пастбищные угодья в отношении состава трав, для различного вида скота, источники питьевой воды. В знания такого рода входило и расположение долин, на которых зимой ветры постоянно сдувают снег или, наоборот, наносят сугробы. К народным знаниям относились и меры длины, веса, расстояния, сыпучих и жидких тел, глубины, измерения времени: суточного, месячного, годового. Все измерительные единицы имели свою устойчивую терминологию, дошедшую до нашего времени как до алтайцев, так и до их тюркоязычных соседей.

Особенно следует сказать об измерении времени, прежде всего о календаре. Народный календарь представляет собой широко распространенное в Восточной Азии с древности годовое исчисление времени двенадцатилетними циклами. Каждый год цикла именовался названием совершенно определенного животного и следовал один за другим в точном порядке данного цикла. Сами эти циклы не суммировались. Возраст человека определялся количеством полных 12-летних циклов с рождения этого человека, с добавлением лет, прожитых в неполном очередном цикле.

В некоторых рунических памятниках иногда указывается год смерти умершего по 12-летнему циклу, с числовым указанием месяца этого года. В народе же эти месяцы имели собственное название. Но такие названия не были общими и отличались у отдельных народов и племен. Наименования эти давались либо по хозяйственному признаку (месяц собирания кандыка, месяц охоты на марала), либо по фенологическим признакам (большой жаркий месяц, малый морозный месяц, месяц бурундука и т.д.). Деления месяца на недели, а недели на дни не было. Каганы иногда обращались с письмами к китайскому императору, датируя их годом двенадцатилетнего цикла и числовым названием месяца и дня. В китайских источниках приводится факт, свидетельствующий о дарении одному из каганов китайского календаря с обозначением лет по 12-летнему циклу.

В традиционной культуре широкое распространение имело бытовое изобразительное искусство в виде изготовления различных фигурных бляшек из серебра, золота, бронзы, украшений для поясов, конской сбруи. Пояса с наборными бляхами носил почти каждый мужчина и сбруя с такими украшениями была весьма распространена. Развито было орнаментальное искусство, носившее прикладной характер. К характерному виду изобразительного искусства относилось изготовление каменных антропоморфных фигур, так называемых "каменных баб" и рисунки на скалах (петроглифы), нанесенные преимущественно техникой набивания. Наскальные рисунки иногда изображают сцены охоты на зверей или бытовые сцены. Наиболее часты - это различные звери и человеческие фигуры. Данный вид искусства был связан с магическими, религиозными представлениями, о чем говорит сосредоточение петроглифов в определенных местах.

В традиционной культуре видное место занимала религия древних тюрков, использовавших шаманизм. Несколько десятилетий тому назад в науке, главным образом в зарубежной, распространилось мнение (М. Элиаде), что шаманизм не является религией, а представляет собой лишь архаическую технику экстаза. Это глубокое заблуждение. Ныне оно опровергнуто специальным исследованием, опубликованным АН СССР под названием "Алтайский шаманизм". Профессиональными служителями этой религии были камы (шаманы). В пантеон входили такие главные божества как Тэнгри

(Небо), Умай (богиня плодородия), Иерсу (главное божество природы, гор и рек). Почитание этих божеств под теми же названиями сохранилось у алтайцев до наших дней, как и многие древнетюркские культы (огня, гор, пещер, рек, тайги, отдельных зверей, деревьев и т.д.). Было бы более чем удивительно, чтобы у древних тюрков, достигших такой степени развития культуры, когда появляется собственная письменность и литература, не было религии, если не признавать за религию шаманизм. Документально известно, что понятие и представление о религии как таковой были хорошо известны. Например, каган Тапо (580 г.) под влиянием буддийского монаха собирался ввести буддизм. Однако, известный военачальник древних тюрков Тоньюкук отговорил кагана от такого намерения. Как уже упоминалось выше, он мотивировал тем, что буддийское и даосийское учение внушают людям доброту и слабость, а это послужит препятствием для ведения войн и завоеваний власти, а также это потребует возведения постоянных строений (храмов), что нарушают обычай жить ничем не связанными. Каган согласился с этим. И древние тюрки остались при своей религии, которая была широко распространена среди рядовых кочевников, обладала большой устойчивостью, сохраняла свои догмы и каноны, пантеон, по крайней мере, с середины I тысячелетия до XX столетия, несмотря на ее вербальный характер, на отсутствие письменного закрепления своей теологии.

Такова была в общих и кратких чертах традиционная древняя культура тюркских кочевников, сложившаяся в середине I тысячелетия на обширном пространстве в восточной части Центральной Азии, включая и территорию Горного Алтая. Ее отличала высокая приспособленность к местной природе с ее разнообразными горно-степными и горно-таежными ландшафтами. На основе этой культуры жили и развивались многие поколения тюркоязычного населения на протяжении многих веков вплоть до XX столетия у алтайцев.

У современных алтайцев эта культура претерпела значительные изменения, главным образом, под влиянием общения алтайцев с русским крестьянством после вхождения их в состав Русского государства в начале второй половины XVIII в. и особенно в период Октябрьской революции в процессе социалистического переустройства всей жизни алтайцев. Изменения эти характеризовались как пополнением ее новыми элементами, так и вытеснением и исчезновением традиционных национальных черт и особенностей. Здесь нет нужды отмечать конкретные изменения в области хозяйства, домашнего быта и культуры алтайцев. Такого рода материалы широко публиковались в печати, в том числе и в этнографической литературе. Напомню только о наивысшем достижении современной национальной культуры алтайцев обретении ими своей письменности и литературы (прозы и поэзии), основателями которой стали М. Чевалков в дореволюционное время и Павел Кучияк в послереволюционный период. Появилось собственное национальное издательство, своя писательская организация. Новшеством стало и появление живописи (художники Г.И. Гуркин, Н.И. Чевалков и их школы), получившей признание в рамках всего Советского Союза. Появился национальный театр, национальный научный центр, научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Благодаря этому получили развитие собирание и исследование фольклора и национальной литературы, особенно героического эпоса жанра традиционного устного народного творчества.

Как известно, героический эпос был весьма распространен у древних тюрков. Ныне даже установлено, что письменный литературный язык древних рунических памятников "возник и развивался на основе устно-эпической традиции крупных племенных объединений древних тюрков" (А.Н. Кононов). Алтайский эпос, дошедший до наших дней, хорошо подтверждает такой исследовательский результат. Углубленное сравнительное изучение его доктором филологических наук, профессором С.С. Суразаковым (первым ученым из алтайцев, удостоенным высокой научной степени и звания) выявило общие черты современного алтайского эпоса с древнетюркскими руническими письменно-литературными памятниками. Сходными оказываются их поэтические приемы, средства выражения и эпический стиль с его эпитетами, метафорами, сравнениями. Зачины повествований об умерших каганах или других правителях древних тюрков и зачины о богатырях в алтайском эпосе тоже сходны. В обоих видах памятников совпадают отдельные стандартные выражения и формулы, лексика, названия божеств, мужские двойные или сдвоенные имена, названия родственников и свойственников. Сходство распространяется на упоминания некоторых обрядов и обычаев, таких как инициация, ритуальное оплакивание умершего и само название ритуального плача - сыгыт. Этот обряд и соответствующие ему тексты оплакивания сохранились у алтайцев до наших дней. Показателен и тот факт, что современные сказители эпоса у алтайцев исполняют его как "горловым" пением (кайчы), так и рассказом. Оба эти приема, разнящиеся размером, допускающим только определенное количество слогов, наличествуют и в рунических памятниках.

Можно было бы продолжать перечень достижений современной культуры алтайцев, связанной с советизацией их общественного строя. Однако, следует вернуться к их народной древней и самобытной культуре, которая продолжает сохраняться в традиционной форме в различных областях их повседневной жизни. Это свидетельствует, конечно, о ее стойкости и устоявшейся связи с природой Алтая. Многие элементы народной культуры выступают в исконных хозяйственных занятиях: скотоводстве и охоте на зверя.

Алтайцы, как и их древние предки - прекрасные скотоводы, специалисты по разведению и пастбищному содержанию скота, особенно лошадей и овец. Они - знатоки естественных местных летних и зимних пастбищных угодий, их травостоя, источников водопоя, защищенности от ветров и обильных снегопадов. Они знатоки и пород скота, их поведения в различных природных и погодных условиях, их кормовых пристрастий.

В результате контактов с русским крестьянством они усвоили заготовку сена еще в дореволюционное время при помощи косы, что стимулировало разведение дойных коров. Однако, и при заготовке сена сохранились и древний способ вырывания травы, свивание ее в жгуты и развешивание на деревьях для сушки. Конечно, таким приемом заготавливали лишь небольшое количество сена для подкормки им молодняка. Древность такой заготовки подтверждается находками сухих травяных жгутов при раскопках некоторых древнетюркских курганов. Ими была набита кукла, имитирующая покойника, т.к. труп, по-видимому, не был найден (погиб вне дома?), а похороны носили символический характер (погребение-кенотаф). Сохранялись древние виды продукции скотоводства - сухой сыр, кумыс, арака. О них говорится еще в китайских летописных известиях, а куски такого твердого, высушенного над дымом сыра обнаружены в одном из погребений древнетюркского времени. Их пригодность удостоверила собака, находившаяся при раскопках, сумевшая стянуть и съесть такой кусок. Выделка шкур и кож домашних животных и копытных зверей, инструменты и орудия труда для этого (скребки, кожемялки и т.д.) производились традиционным древнейшим способом. Изделия отличались высоким качеством и надежностью.

Верховой конь у алтайцев - главный вид местного транспорта как и у древних кочевников. Седло для коня с деревянной основой, войлочной подушкой, покрытой кожей, не изменились со времен древних тюрков, судя по находкам в курганах. Ременная часть сбруи (узда, нагрудник, потея) украшались набором металлических бляшек, подпруги имели железные пряжки. Все это, как и удила, и стремена, делались в домашних условиях, в домашних кузницах. Конская верховая сбруя у алтайцев повторяет ту же, которая существовала здесь в древности, как показывает сравнение ее с аналогичными предметами из раскопок курганов древнетюркского времени. Ее приспособленность к условиям верховой езды по горным тропам, по тайге, по речным бродам, ее прочность и подогнанность к лошади, некоторые специальные приспособления для багажа всадника - все это обеспечивает алтайскому седлу приоритет перед покупным заводского происхождения. Умение изготавливать седло и сбрую для верхового коня сохраняется в качестве одного из элементов традиционной культуры. То же самое можно сказать и в отношении ряда древних традиционных орудий труда, сохраняющих практическое значение в повседневной жизни сельского населения алтайцев в области домашнего труда. К ним относятся, например, различные железные инструменты, такие как тесла, для изготовления деревянной утвари и посуды (чашки, блюда, подойники, кадки, колоды, ступки и песты и т.д.) или своеобразной формы топор, напоминающий маленькую мотыгу. Лезвие топора насаживалось на рукоятку перпендикулярно. Дерево им срубали по кругу ствола, ударяя сверху по направлению к себе. Им же рубили срубы из бревен для тех или иных хозяйственных целей. Такие топоры (по-алтайски "керги") я видел у алтайцев неоднократно. Они часто попадаются среди погребального инвентаря упомянутых выше курганов. К сказанному добавим различные железные скребки для выделки шкур и кожи зверей и домашних животных, аналогичные находкам в курганах.

Специфичны также и стрелы-"свистунки", железные наконечники которых снабжены полым костяным шариком с отверстиями. Китайские летописи упоминают такие стрелы на вооружении древних тюрков. При полете такая стрела издает звук, и при массовом применении, по утверждению летописцев, подобные стрелы наводили страх на врагов и противников тюрков. У современных же алтайцев такие стрелы выпускали охотники по бегущему маралу, заставляя его на мгновение остановиться и прислушаться к звуку, чтобы поразить его выстрелом из ружья. По-алтайски такая стрела называется "сыгыр ок" (букв.: свистящая стрела).

К указанному можно было бы добавить перечень традиционных орудий труда домашнего хозяйства, инструментов для выделки кож и шкур домашних и диких животных (скребки, кожемялки и т.д.), употреблявшиеся в древности, частично сохранившиеся и в погребениях

под курганами. Затем следуют орудия труда и утварь, связанные с небольшими посевами ячменя, обработкой зерна (мотыги, железные наконечники для деревянных сошников, зернотерки и ручные мельницы, деревянные ступы и песты и т.д.).

Черты традиционной народной культуры в области быта сохранились в юрте с войлочным покрытием, в длиннополой запашной меховой одежде, столь целесообразной при верховой езде, особенно в холодное время года, в ее покрое (левая пола была сверху), а также в обуви как кожаной, так и меховой, сшитой из камуса, носимой с войлочными чулками. Принадлежностью мужского костюма являлись пояса из материи или кожаные (с набором бляшек) с подвешенным ножом в ножнах и огнивом (кресалом) для добывания огня. Женский костюм украшали различные подвески к косам, спускавшимся по спине, прикреплялись к поясу-опояске, металлическим подвескам с огнивом, кожаным кисетам, мешочкам с пуповинами детей. Сохранились у алтайцев и прически древних тюрков, упомянутые китайскими историками, как женские, так и мужские.

На основании сведений китайских письменных источников можно уверенно относить к древним элементам традиционной культуры у алтайцев некоторые обычаи. Таковым является обычай при распитии араки угощать друг друга, встав на одно колено, и петь песню. О некоторых обычаях свидетельствует терминология. Например, невестку у алтайцев называют словом "келин", как и у древних тюрков. У тех и у других это слово означает "пришедшая", т.е. пришедшая в семью, пришелица. А это значит, что у древних тюрков и у алтайцев брак был патриархальным, т.е. невестка после замужества поселялась в семье мужа.

Да и из области общей культуры древних тюрков сохранились у алтайцев такие элементы как календарь двенадцатилетнего цикла исчисления времени, каждый год в котором именуется по названию животного. При этом порядке следования лет этого цикла и сами названия животных остались неизменными. Это вполне естественно, ибо древние тюрки в свое время обитали и в Горном Алтае, свидетельством чего являются находки древнетюркских рунических надписей на отдельных предметах из древнетюркских курганов, а также и на скалах, отдельных камнях. Показательно, что в этих надписях обнаруживаются некоторые специальные термины, сохраняющиеся у алтайцев. Таково, кстати сказать, слово "аза", которым и ныне именуют злого духа болезни. В этой связи уместно подчеркнуть сохранение у алтайцев шаманизма, в котором явственно выступают его древнетюркские исторические корни, причем в гораздо большей степени, чем в эпосе. У алтайцев вплоть до начала 20-х гг. XX столетия можно было наблюдать погребение с умершим его ездового коня в верховой сбруе, что так характерно было для погребального обряда древних тюрков. То же самое можно сказать и о вывешивании шкуры животного на месте жертвоприношения лошади или овечки. Пантеон древнетюркских божеств с их наименованиями сохранился у алтайцев, как сохранились и такие культы, как культ огня или культ гор, как посвящение коней божествам. Перечень древнейших традиционных элементов культуры в различных сферах жизни алтайцев можно было бы продолжать.

Краткая характеристика традиционной народной культуры алтайцев не оставляет сомнения в ее древнетюркских исторических корнях. Этот факт удостоверяется жизнеспособностью древней культуры кочевников, которая могла сохраняться в течение многих столетий. Она сохранилась в ряде ее традиционных элементов и после Октябрьской революции, сумев выжить в политических условиях, обрекающих ее на полное исчезновение.

Примечания

1. **Потапов Л.П.** Этнический состав и происхождение алтайцев. - Новосибирск, 1969.
2. **Liu Mau-Tsai.** Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Ost-türken (Tu-küe). - Bd. I. - Wiesbaden, 1958. - S. 52.
3. **Там же.** - S. 470 - 472.
4. **Там же.** - S. 52.
5. **Потапов Л.П.** Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. - Л., 1977. - С. 172.
6. **Кононов А.Н.** Грамматика языка тюркских рунических памятников VII - IX веков. - Л., 1980.
7. **Liu Mau-Tsai**, I, - S. 462.
8. **Суразаков С.С.** Алтайский героический эпос. - М., 1969.

Д.В. Черемисин

К ирано-тюркским связям в области мифологии
Богиня Умай и мифическая птица

Умай (Ымай, Май-эне, Убай-эне и т.п.) - имя общетюркского божества, известного с эпохи древних тюрков. Богиня Умай олицетворяла порождающее женское начало, ее роль покровительницы детей до сегодняшних дней сохранена у народов Саяно-Алтая, Казахстана и Средней Азии (шорцев, кумандинцев, телеутов, хакасов, казахов, киргизов, узбеков). В текстах, обрядах, символике сохранилась тесная связь Умай с образом птицы. С божеством соотносятся особо почитаемые птицы (возможно, орел, лебедь, кукушка, журавль-стерх), а также обобщенный образ мифической птицы. Нередко в сакральных текстах Умай называется "птица-мать":

"С ясного неба, паря, садись
Убай-эне, птица-мать"[1].
"Пусть будет счастье матери...
под золотым крылом (богини Умай)"[2].

В киргизском, как и в других тюркских языках, Умай означает порождающие женские органы (матку, утробу)[3] и одновременно сказочную птицу, которая якобы гнездится в воздухе[4]. Не исключено, что в этом значении образ Умай-птицы отражен в киргизском орнаменте "умай"[5]. Исследователи полагают, что с Умай связаны и представления о душе-птице. Согласно гипотезе С.М. Абрамзона, образ богини Умай генетически связан с персонажем иранской мифологии мифической птицей Хумай (перс. humā)[6].

В иранских и арабских текстах Хумай предстает как волшебная птица-феникс, вещая птица, делающая человека, на которого она бросает свою тень, царем; "murg-i-humay'un bāl" имеет значение "птица, предвещающая счастье"[7], имя Хомаюн в персидском языке означает счастливый, августейший. Известны авестийские имена Hu'māyā - "дочь Виштаспы" и Hu'mayaka - демон, побежденный Зарером[8], а также парфянское Hu'māyak, доставщик вина в Нисе[9], образованные, очевидно, от humā/humāi.

Предложенные этимологии имени Hu'māyā: 'имеющая благой престиж'[10]; 'благое мышление'[11]; 'владеющая доброй maya (волшебной силой)'[12]; 'хитроумная, чудодейственная'[13]. В поздних текстах арабизированной культуры Ирана и Средней Азии humai является символом счастья: "там парил хумай счастья"[14]; солнца ("хума-солнце")[15]; царского величия: шах Хумай, Хумаюн - соратник Бобура и т.д. В Шах-Наме упоминается изображение птицы Хумай на знаменах кейянидов и сасанидов[16].

В Науруз-Наме Омара Хайяма приводится легенда о том, что в благодарность за спасение от змеи птица-феникс, носящая имя хомай, приносит царю Шамирану зернышко винограда[17]. Царь устанавливает обычай священного пира и употребления в праздники виноградного вина. Именно во время пира над праздником "парил Хумай счастья"[18]; в газели Авиценны действие вина метафорически описывается так: "мошка, выпив вино, превращается в Хумай"[19].

Существовала вера в то, что человек, убивший птицу Хумай, умрет в течение 40 дней[20]. Одновременно термин хума/хумай означал вид птиц, определяемых, по У. Шапке, как падалеедящие птицы сипы или грифы."Хумай тем превосходит всех птиц, что питается костями и не обижает животных"[21]. То же в иранских народных верованиях: "Хомай имя известной птицы, которая славится тем, что ест кости. ...Некоторые говорят, что это коршун, который питается падалью, и эта порода очень многочисленна. И все они известны как приносящие счастье"[22]. Примета счастья, если на чью-либо голову упадет тень лысого коршуна (грифа? *Д.Ч.*), хотя эта птица, "если увидит оставленного маленького ребенка, уносит его"[23]. Птицы, носящие имя Хомай, живут на островах вблизи Китая, но не на определенном месте или на ветвях деревьев, "а всегда находятся в движении", поэтому "самка откладывает яйца на спине самца"[24]. Видимо, подобные представления о мифической птице отражены у киргизов (Умай мифическая птица, гнездящаяся в воздухе).

Безусловно, большой интерес вызывает определение конкретного вида птиц, названных именем хумай, как падалеедящих птиц. Падалеедящие птицы грифы играли важную роль в верованиях и погребальной обрядности зороастрийцев (Авеста предписывала выставлять тела умерших на растерзание собакам или грифам (Vid., I, 45, 46; III, 20; VII, 29, 30 и т.д.). Вероятно, наиболее ранним свидетельством подобной практики являются росписи стен свя-

лищ Чатал-Гююка (VII-2; VII-21; VIII-8), где изображены огромные грифы, терзающие обезглавленные человеческие тела[25]. По мнению Д. Меллаарта, население Чатал-Гююка хоронило умерших после отделения мягких тканей, которые "склевывали грифы". Погребальный обряд, требующий выставления тел умерших на растерзание животным-погребателям - собакам и птицам-падальщикам, засвидетельствован античными авторами у многих оседлых иранских племен, близких сако-массагетскому кругу (бактрийцев, согдийцев, парфян, а также у каспиев, гирканцев и т.д.)[26] Семантический ряд, объединяющий животных-падальщиков - зверей и птиц - также архаичен, как и представления о смерти как "пожирание души" злыми духами.

У народов Центральной Азии погребальный ритуал, сходный с обрядами многих восточноиранских племен распространялся, видимо, под воздействием ламаизма, хотя нельзя исключать и возможное проникновение подобной практики в Тибет, Восточный Туркестан и Туву еще в доскифское время. В частности, тувинцы считали, что гриф (птица Тас) - небесная птица, спускающаяся с обожествляемого неба для того, чтобы клевать тела умерших[27].

Связь этих птиц с Умай "богиней, олицетворяющей женское, земное начало и плодородие" (В.Н. Басилов) неявна, хотя ряд данных может эту связь прояснить. В представлениях многих тюркоязычных народов бытовал образ фантастической собаки Кумай, от которой не мог спастись ни один зверь. Согласно легенде, записанной А.А. Диваевым в начале века у казахов, птица "ит-ала-каз", что в переводе значит "собака-пестрый гусь", откладывает в звериных норах или на заброшенных мазарах яйца, из которых рождаются гончие щенки, получившие название Кумай. Они обладают необыкновенной способностью настигать любое животное; человека, нашедшего такого щенка, кумай делает счастливым[28]. В киргизском языке кумай означает вид птиц - кумай - снежный гриф, а также сказочную собаку, рожденную от птицы гриф. От этой птицы рожден и легендарный Кумаик - хозяин собак, в словаре приводится киргизская пословица: "Повелитель хищных птиц - буудайык, повелитель собак - кумайык"[29].

Кумайык - собака Манаса, героя киргизского народного эпоса. По материалам киргизского фольклора, Кумайык рождается от мифической птицы, голова которой похожа на голову беркута, а "туловище ее как у льва". Эта "птица" оставляет детеныша на пустынном горном перевале или на безлюдной дороге. Если родившегося беспомощного щенка в течение трех дней найдет человек, то "щенок станет кумайыком и для своего хозяина будет брать любого зверя...". Если же в течение трех дней человек не увидит щенка, то тот становится птицей: "плешивым грифом или орлом-ягнятником или орлом-бородачем...". "Человек, нашедший кумайыка, семь дней не должен спать, ухаживая за щенком, иначе он бесследно исчезнет"[30].

Показательно, что имя Кумай как название вида грифов, существует в современной орнитологической классификации, сохранившей, таким образом, древнюю мифологизированную таксономию (Кумай = снежный гриф = Gups fulvus Himalayensis Hume). Поедание костей - одна из особенностей питания этого вида птиц[31].

Рассказ, аналогичный легенде, записанной А.А. Диваевым, слышал от казаха-охотника Е. Спангенберг. В этой версии щенок, рожденный из яйца птицы ит-ала-каз, называется Тазы (казахская борзая овчарка). Охотник, нашедший в гнезде такого щенка, разбогател и обрел счастье, но затем похвастался чудесной собакой, она заболела и ушла от незадачливого охотника вместе со счастьем[32].

Прямые параллели этим легендам прослеживаются в хакасском фольклоре. В сказке, записанной Н.Ф. Катановым, рассказывается о том, как человек, отправившийся за турпаньими яйцами (турпан - разновидность утки), нашел в пещере яйцо, из которого родился щенок, названный "сын турпана Кубай-Кус". Охотник повел выросшего щенка на охоту. "Собака его Кубай-Кус (птица Кубай, Хумай) каждую ночь носит домой зверей и птиц... Собака ловила соболей, маралов и оленей". Духи местности - горный дух и дух озера, опасаясь, что сказочная собака, если ее не поймать, не оставит "ни зверей, ни птиц", заманили Кубай-Куса *в озеро* и посадили на цепь *на дне*[33]. Этот же миф о собако-птице до сегодняшних дней дожил и в хакасской сказке "Сын турпана Хубай-Хус и Ир-Тохчин".

У бедных старика и старухи не было детей, жили они в ветхой избе. Однажды старик нашел в лесу яйцо турпана. Два месяца он держал яйцо под мышкой, пока из яйца не вылупился белый щенок, названный им "Сын турпана Хубай-Хус". Еще щенком приносивший уток Хубай-Хус, выросший во взрослую собаку, стал таскать домой крупных зверей; марала, спасавшегося от погони *в озере*, Хубай-Хус вытаскивает *из воды* (здесь и ниже курсив мой. *Д.Ч.*). Старики богатеют.

Далее сюжет развивается следующим образом: старикам приходится продать чудесную собаку, и вскоре они умирают (в этом сюжет близок казахской версии). Хубай-Хус покидает нового хозяина и присоединяется к стае волков. Сам Хубай-Хус погибает от рогов лося, но рожденные от него восемь волков уничтожают множество скота, за что их убивает богатырь Ир-Тохчин[34].

Таким образом, в фольклоре хакасов образ гончей собаки Кумай существовал в форме Хубай-Хус, рожденной из яйца турпана. По мнению М.И. Боргоякова, хакасское название (Хубай + птица) свидетельствует о том, что это крылатый образ собако-птица, а персонаж, имевший в тюркоязычной среде вид хума/хумай, хубай/к, убай/к, уба/к, умай/коман/хуу/к, уу означал "мифическую или сказочную птицу", а также "лебедь" или "лебедь-девицу". В дальнейшем развитии именно этот образ превратился в Умай[35]. Связь фантастической гончей с женским образом отчетливо проявляется и у казахов: птица, из яйца которой рождается Кумай, мыслилась подверженной *регулам*[36].

Отголоски подобных представлений сохранены, на наш взгляд, и в другой хакасской сказке, записанной Н.Ф. Катановым. Заблудившийся в тайге охотник встречает змеиного царя, который просит охотника помочь ему в борьбе с "лягушачьим царем", обещая за это "все, что понравится твоим глазам". Охотник убивает из ружья "лягушку величиной с корову", а в доме змеиного царя просит не золото и не серебро, а "щенка, покрытого лохмотьями". Змеиный царь отдает щенка, наказывая: "считая собакою... корми вместе! когда придется ночевать... клади у себя за пазухой...". Когда он (охотник. *Д.Ч.*) проснулся, голубого щенка нет. В пазухе у него оказалась красивая хорошая девица. Они оказались имеющими отдельную юрту. Теперь он спрашивает: "Какого человека ты дочь? Куда девался мой голубой щененок, бывший у меня в пазухе и принесенный от змеиного царя?" "Твой голубой щененок, ведь, я! Я была единственная дочь змеиного царя!" Охотник, человек бедный, стал богатеть, "все у него продвинулось вперед", родились три сына. Через шесть лет жена его просит у мужа отпустить ее к родителям в гости; для этого она должна беспробудно спать семь дней. Однако охотник будит ее на шестой день, чудесная жена в гневе покидает мужа, при этом трех сыновей она бросает на восход солнца, говоря им вслед: "Пусть там, где ты прилетишь и упадешь, от твоей кости и твоего пупа образуется вода и течет!" Так образуются три реки[37]. На наш взгляд, в этом тексте отражается связь чудесной собаки, приносящей счастье, и волшебной жены. Нарушение запрета, как и предъявление чудо-собаки в казахской легенде, приводит к потере чудесного дара. В этой версии голубой щенок рожден не из яйца водоплавающей птицы, но тем не менее связь с водной стихией отчетливо явлена в начале и в финале рассказа (ср. Хубай-Хус на дне озера).

В башкирском эпосе "Урал-Батыр" Хумай девушка-лебедь, "не земная птица", дочь царя птиц, распускающая золотые волосы и льющая лучи на землю, после смерти героя остается лебедушкой[38]. В одном из эпизодов противник героя Заркрум, обернувшись большой рыбой, хватает Хумай, пытаясь утащить ее *под воду*[39]. В балкарском фольклоре, сохранившем ряд элементов, восходящих к мифологии древних тюрков, образ собако-птицы носит имя Самыр. Самыры щенки, которые вылупляются из двух яиц, в первый раз высиживаемых орлицей. Если успеть спасти щенков, которых, по поверью, орлица тотчас же съедает, то они вырастают в крылатых собак, от которых не могут скрыться ни птица, ни зверь. Согласно мифу "Желмаус", они появляются из *глубин моря*, герой находит щенков в чреве пойманной им рыбы[40]. Имя Самыр (Симыр) восходит к иранскому Симургу; образ известен, в частности, в курдском и казахском фольклоре.

Таким образом, в различных фольклорных традициях устойчиво повторяется ряд сходных моментов, из которых наиболее важна близость образов собако-птицы и лебедь-девицы, а также связь крылатых щенков с водной стихией.

Связь женского божества тюрков с образами животных-погребателей менее отчетлива. Однако она закономерна: проявляется идея взаимосвязи рождения и умирания, осуществляемой матерью-Умай. В представлениях шорцев, Умай одновременно и дух-хранитель младенцев, и дух, который "берет умирающего" и является "ангелом смерти"[41]. Эту двойственность или разные ипостаси Умай являют белые и черные Умай хакасов, упоминается Кара-Ымай злой дух, губящий детей[42], хара ымай черная часть души умершего ребенка[43].

Вместе с тем,в представлениях алтайских тюрков душа, посылаемая матерью-творцом, зарождается в утробе матери; в хакасском обряде 'ымай тартар' "притягивание ымай" актуализируется получение от Ымай-идже плоти и крови ребенка в виде белой птички, при этом понятие души ребенка - кут и Умай отождествлялись[44].

Первообретением души, по алтайским мифам, человек обязан Эрлику. Наделив человека душой, Эрлик берет ее после смерти; из мира Эрлика получают души животные (по тувинским и, возможно, монгольским поверияm)[45]. В представлениях шорцев, кут пожирает дух айна[46], пожирание души злыми духами "пожирателями-абасами" - смерть в якутских верованиях[47]. Женское божество в монгольской мифологии Этуген / якутское Утугун (эквиваленты Умай) служат воплощением женского органа плодородия и плодородия матери земли, рождающей преисподней[48]. Аналогично птица Хумай, приносящая счастье, обладает хтонической ипостасью, переданной в пищевом коде.

Рис. 1. Изображение фантастического существа на золотой пластине из IV Семибратнего кургана (по М.И. Артамонову).

Сложная природа Сэнмурва, "космического существа" древнеиранской мифологии, также подразумевает этот дуализм: Сэнмурв и Паскудж. По В.Б. Хеннингу, среднеармянское Paskuč переводится как персидское Humai "мифическая птица" и как "гриф" и обозначает птицу, главным отличительным знаком которой является поедание костей[49]. Также существовало два Симурга: благой Симург - царь птиц, охранник Рустама, и демонический Симург Ахримана, которого убил Исфендиар; Хомай заменяет благого Симурга.

Очевидно, выявляемые свидетельства слитности, нераздельности полюсов "рождение-смерть", одинаково имеющих отношение к Умай, отражают древнейший пласт представлений о смерти: "смерть включена в жизнь и наряду с рождением определяет ее вечное движение" (М.М. Бахтин)[50], "исчезновение, одновременное появлению" (О.М. Фрейденберг)[51]. Наиболее эксплицитно этот пласт отражен в иранской мифологической традиции, наряду с текстами и в изобразительном искусстве. Это сцены терзания скифо-сакского звериного стиля, выражающие идею смены жизненных циклов, космологию; синкретические образы, сочетающие черты зверей и птиц - грифоны, крылатые собаки, сэнмурвы. Сюжет терзания грифоном водоплавающей птицы на ритуальном хорезмийском сосуде из Кой-Крылган-калы (IV в. до н.э.) интерпретируется как отражение космогонического мифа[52]. Неизвестный письменным источникам, этот миф реконструируется на основании среднеазиатского изображения, а также изображения на серебряной чаше иранской или среднеазиатской работы из Бартыма (III-IV вв. н.э.) - произведений, которые разделяет тысячелетие. Аналогичное содержание имеет сцена терзания скифо-сакского искусства звериного стиля[53].

В античном искусстве Средней Азии был широко распространен образ грифона " с туловищем пса", известны и "псоглавые грифоны", представляющие собой, собственно говоря, крылатую собаку[54]. Представления о крылатых собаках, очевидно, восходят к образу Сэнмурва. Двуприродность этого существа, собачьи и птичьи черты воплотились как в сасанидском, так и в скифском искусстве; причем в скифских памятниках превалировали собачьи черты, которые фиксировались "полной протомой животного с яростно оскаленными зубами"[55]. Прообразом Сэнмурва К.В. Тревер считала "космическое существо" о трех естествах, а скифские памятники - самыми ранними изображениями Сэнмурва (Рис. 1). С.С. Бессонова, исследовавшая образ собако-птицы в скифском искусстве, отметила, что оно отразило сущность этого образа как темного хтонического чудовища, получившего черты дракона и собаки[56].

В последнее время предприняты попытки пересмотреть выводы К.В. Тревер. Так, М.А. Васильев подверг сомнению верность этимологии "собака-птица" для Сэнмурва. Он исходит из того, что исходный для Сэнмурва-Симурга образ птицы Саены не был полиморфным. Тем не менее, по мнению М.А. Васильева, в силу ряда переосмыслений и замещений производным значением изначального образ Сэнмурва как "Сэна о трех естествах" стал полиморфным[57]. Х.-П. Шмидт, принимая в противовес трактовке К.В. Тревер перевод Э. Герцфельда, предложил новое чтение отрывков из Бундахишна, согласно которому вместо интерпретации Сэнмурва как существа "о трех естествах" его следует понимать как "Сэна о трех пальцах". В основе этой идеи - толкование термина 'dwγnk' в Бундахишне, который означает, согласно чтению Э. Герцфельда и Х.-П. Шмидта, "палец". При этом, по Х.-П. Шмидту, именно воспроизведение образа Сэнмурва в изобразительном искусстве - трехпалым вызвало к жизни этот эпитет и обусловило такое значение персонажа[58].

Возможность того, что этот элемент сложившейся иконографии образа стал определять понятие, при помощи которого Сэнмурв обозначен в позднейшей письменно зафиксированной классификации "тварей земных", на наш взгляд, маловероятна, но, может быть, и не исключена. Однако попытки соотнести "трехпалого Сэна Бундахишна" (если верен предложенный перевод) с изображениями, по Э. Герцфельду - доахеменидскими, представляющими "птицу страуса", а по Х.-П. Шмидту сасанидскими, в которых, заметим, Сэнмурв никогда не имел птичьих лап и когтей представляются неубедительными. Тем более безосновательной является идея Х.-П. Шмидта о том, что толчком к сравнению Сэнмурва с летучей мышью также послужили его изображения[59].

Более достоверна, на наш взгляд, точка зрения К.В. Тревер, согласно которой "Сэн о трех естествах" - это чисто космический образ, а Сэн "о трех видах" (sartak) уподоблен птице и собаке *по облику*, который и представлен в изобразительном искусстве, а летучей мыши лишь *по нраву*. Действительно, только тексты (Бундахишн, Затспрам), но не изображения дают основания для сравнения природы Сэнмурва и летучей мыши (они единственные среди летающих имеют во рту зубы и кормят своих детенышей молоком из груди). Поэтому критика Х.-П. Шмидтом объяснения К.В. Тревер безосновательна, а предложенные им опыты "натуралистической" (сравнение иконографии Сэнмурва с внешними особенностями летучих мышей) или "экологической" интерпретации (ссылка на существование на юге Ирана их растительноядных видов, "рассыпающих" плоды с деревьев и таким образом распространяющих семена, что связывается с текстом о Сэнмурве на дереве Хом), на наш взгляд, неудачны. Изображения Сэнмурва, на наш взгляд, не имеют черт летучей мыши.

Вообще проблема соотношения иконографии и характеристик Сэнмурва в письменной традиции очень сложна, что отмечала К.В. Тревер. Так, трактовка хвоста в сасанидских изображениях Сэнмурва указывает на черты павлина, однако ни Бундахишн, ни другие тексты не имеют прямых указаний на связь этих образов. Причина, возможно, в сфере символического значения собственно *изображений* этих персонажей. В древнем искусстве нередки случаи, когда изображаемое лишь условно соотносится с его значением (например, аримаспы на Керченских вазах изображались с двумя глазами, несмотря на то, что одноглазость - одна из их основных мифологических характеристик; известны и изображения циклопов с двумя глазами и т.д.).

Таким образом, на наш взгляд, выводы К.В. Тревер сохраняют свое значение. Медиативная функция Сэнмурва явственно раскрывается в Шахнаме, в фольклоре иранских народов (полет Заля на Симурге и т.д.). Определение Сэнмурва как космического существа, связывающего разные сферы мироздания, что, возможно, отражает и сасанидская изобразительная традиция (рыбья чешуя как элемент водной природы Сэнмурва), косвенно подтверждают разностихийные элементы в облике тюркских крылатых собак, обязательно принадлежащих и к водной стихии.

Изображения крылатых собак и драконоподобных существ, очень близких Сэнмурву, известны в петроглифах Жалтырак-Таша в долине р.Талас в Киргизии[60] (рис. 2, 3). Если эти гравировки можно интерпретировать как следы, оставленные носителями иранской мифологической и изобразительной традиции (например, согдийцами), то находка изображения Сэнмурва в петроглифах Калбак-Таша (низовья р.Чуи в Горном Алтае)[61] (рис. 4), по-видимому, свидетельствует о бытовании этого образа в тюркской этнической среде. Изображение выполнено в технике гравировки, на скальной плоскости, расположенной рядом с ним, находится серия изображений, по технике, сюжетам и стилю относящихся к древнетюркскому времени (руническая надпись, тамгообразные знаки).

Конечно, нельзя исключать возможность присутствия на Алтае небольших групп среднеазиатского населения, например, согдийских торговцев, которые и могли оставить это наскальное изображение Сэнмурва (как известно, петроглифы не перемещаются в пространстве

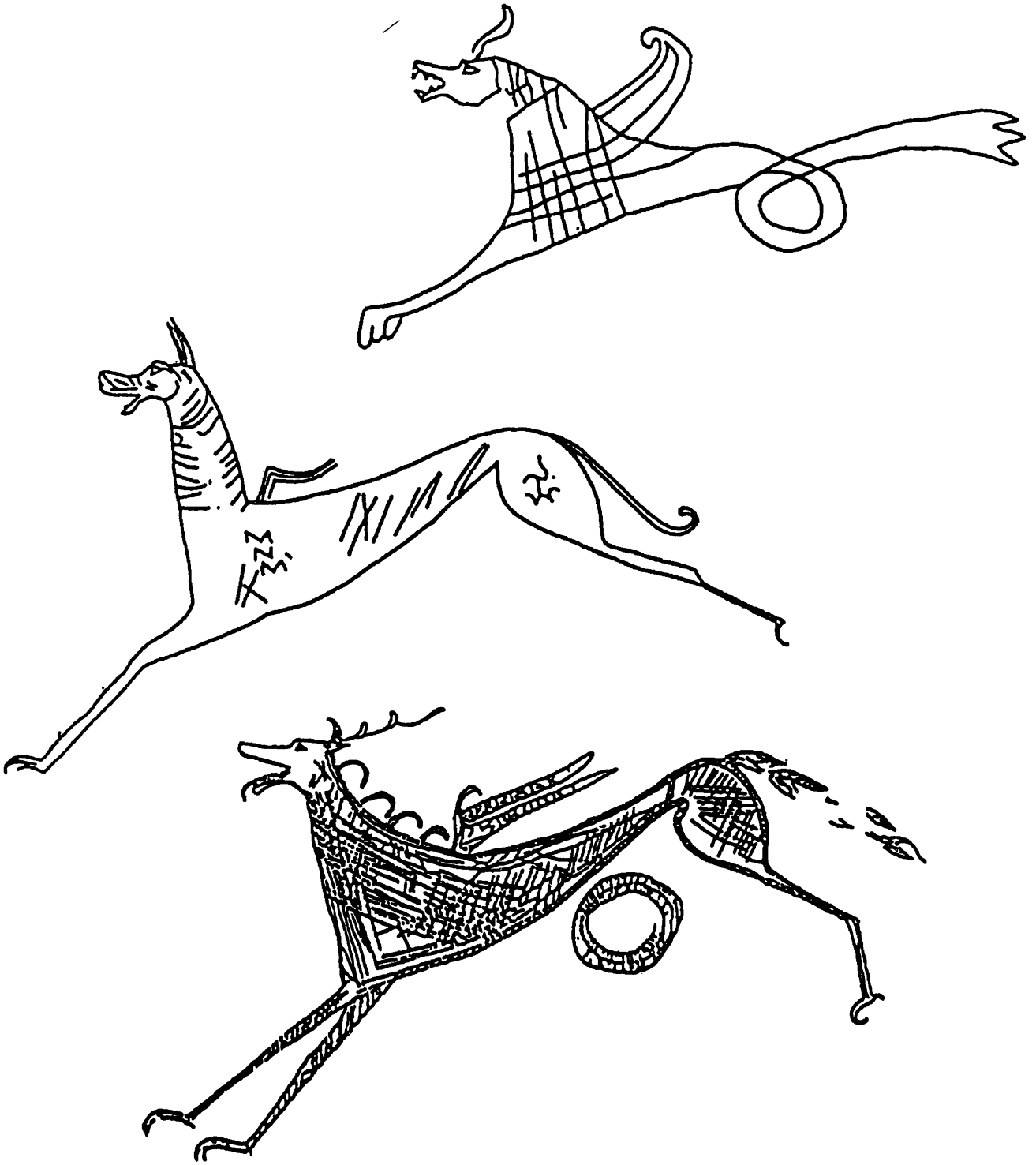

Рис. 2. "Крылатые собаки" в петроглифах Жалтырак-Таша (по Я.А. Шеру, З.С. Самашеву, О.С. Советовой).

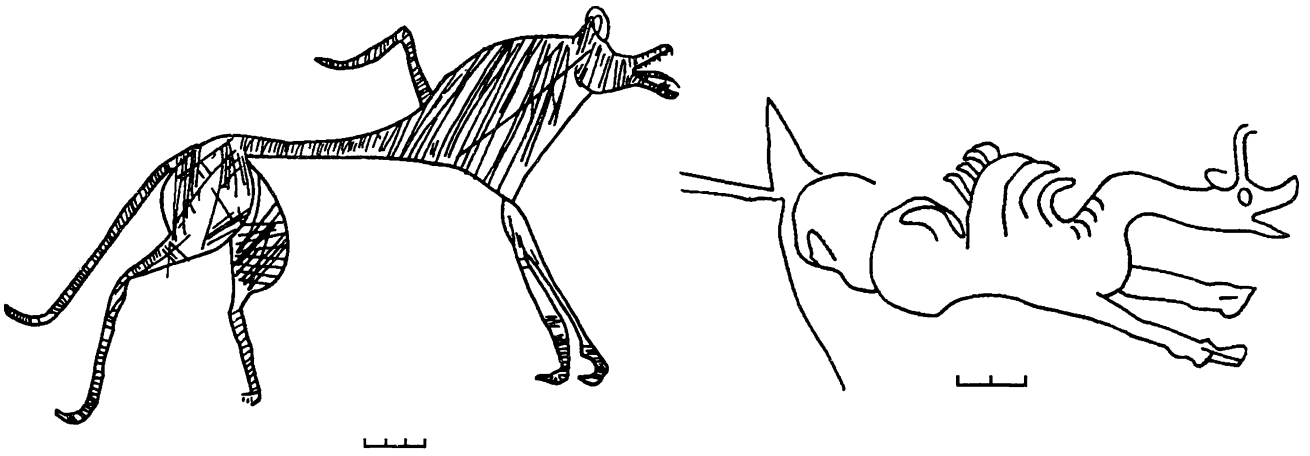

Рис. 3. Изображения фантастических животных, близких Сэнмурву, в петроглифах Жалтырак-Таша (по Я.А. Шеру, О.С. Советовой, Е.А. Миклашевич)

в отличие, скажем, от произведений торевтики). Изображения Сэнмурва в средневековой торевтике Южной Сибири - один из мотивов, заимствованных из искусства сасанидского Ирана. Тем не менее, принимая во внимание контекст, представляется более вероятной тюркская атрибуция этого изображения. Видимо, в тюркской среде сюжеты, восходящие к иранской и индоиранской мифологии, трансформировались, в результате чего образ птицы Хумай проявился в виде собако-птицы Кумай, приносящей счастье, связанной с женским началом и смертью. В эпоху древних тюрков, очевидно, генерализировалась женская ипостась божества Умай.

Таким образом, комплекс тюркских представлений об Умай может быть результатом трансформации древнего иранского архетипа. Другой реминисценцией иранского образа мифической птицы является славянский образ вещей птицы Гамаюн. "Птица вещая Гамаюн" загадочный образ, его происхождение в славянском мифологическом универсуме неясно, а иранская этимология дискуссионна[62]. По О.Н. Трубачеву, имя Гамаюн производное от младоавестийского теонима Humāiia, комментаторы Шахнаме полагают, что этимологически Гамаюн связан с птицей Хомай[63]. В свете приведенных ирано-тюркских связей, на наш взгляд, можно усмотреть дополнительное обоснование этих гипотез. Считая образ "Вещей птицы Гамаюн" иранизмом, можно попытаться определить время заимствования. Возможное объяснение имени Гамаюн как частичной кальки с 'murg-i-humay'un bāl' (птица, предвещающая счастье), как будто указывает на относительно позднее заимствование, о чем свидетельствует переход mərəγo в murg. Гипотеза О.Н. Трубачева о древних истоках образа, тем не менее, привлекательна.

"... Первый под самым востоком солнца, близ блаженного рая" - остров Макарийский, который "... потому так нарицают, что залетают в сей остров птицы райские Гамаюн и Финикс"[64], можно соотнести с определением мест обитания птиц Хомай в иранской народной традиции на острове вблизи Китая[65]. Н.А. Афанасьев, приводя этот текст, цитирует надпись на лубке с картой "райских мест". Надпись воспроизводит текст Космографии, содержащейся обычно в составе Хронографа и сборников смешанного содержания. Этот источник, связанный с переводом Космографии, помещает птицу Гамаюн, как и других райских птиц, на Макарийские острова.

Трудно сказать, связан ли исключительно с этим книжным пластом другой источник: И.Е. Забелин сообщает, что "в 1686 г. кто-то поднес государю птицу Гамаюна. Торговые люди Охотного ряда, призванные на Казенный Двор, чтобы объявить ей цену, - смотря на птицу Гамаюна, сказали, что де у них в Ряду такой птицы не бывало и цены они ей не знают. Не известно, сколько времени жила во дворце эта невиданная птица, которую книжники причисляли к райским"[66]. В "Букваре Кариона Истомина" образ птицы Гамаюн маркирует букву "Г"[67]. Очевидно, древнеиранские мифы, связанные с птицей Хумай, были, в свое время, транслированы и на восток, и на запад, и проявились как в тюркской (собако-птица Кумай/Хубай-Хус/Умай), так и в славянской (вещая птица Гамаюн) традициях. Это не единичный случай: по В.Н. Топорову, и древнерусский Хорс, и Корс-Кор(е)с обско-угорской мифологии восходят к одному иранскому источнику, аналогично для Митры (Мир-Суснэ-Хум обских угров и "мир и воля" славян)[68].

В пантеоне алтайских тюрков есть персонаж, имя которого также кажется нам заимствованным из иранского: Каршит, сын Ульгеня[69]. В обращениях к духам южных алтайцев Каршит называется "... белый свет, луна и солнце" и восхваляется как демиург:

Рис. 4. Изображение Сэнмурва в петроглифах Калбак-Таша (копия автора).

"Движущий Солнце и луну...
Молниеносец, Громовержец!...
Создаешь ты кут скотский с
Односторонней гривой,
В высоте пребывающий наш Бог...
Создал ты голову с круглым туловищем,
Создал имеющего пуповину,
Вырезал имеющего ресницу"[70].

Теоним Каршит может быть производным от имени космической птицы Каршипт (Каршиптар), выступавшей в облике водоплавающей птицы - гуся[71]. Сыновья Ульгеня - "доля Ульгеня; доля солнца и луны"; Каршит - иногда прозвище самого Ульгеня. В космогоническом алтайском мифе Ульгень выступает в облике утки; в образе гуся часто предстает Мир-Суснэ-Хум[72]. В свете этих схождений выражения "трехступенный Бай Каршыт", "имеющий три ступени Богатый Каршыт", "Богатый Каршыт с тремя ступенями"[73] заманчиво связать с индо-иранскими представлениями о "тройном" или "утроенном" гусе (Атхарваведа, X, 8)[74], (др. инд. hamsa).

Еще одна прямая параллель иранским данным о птице Хумай в тюркской мифологии - это отмеченные сорок дней, в течение которых должен умереть всякий, убивший эту мифическую птицу. Сорок дней в представлениях тюрков о смерти это срок, по окончании которого душа умершего окончательно переходит в потусторонний мир[75].

Очень древние иранские параллели находят тюркские материалы, раскрывающие роль птицы в годовом природном цикле. Прилет "прежде всего птиц" орла в якутской "Песне о наступлении года" символизирует конец зимы и наступление весны: власть зимы окончательно отступает после того как орел "трижды клекоча прокричал", и "...яркое солнце... плавно стало подниматься, иглистый лед растаял, воды лесных потоков слились вместе, воды реки сбежались, воды моря шумно соединились, воды океана смешались-смутились, замерзшее растаяло, старый год отступил. Новый год наступил!"[76]. Этот отрывок совпадает по сдержанию с текстом Авесты (Vid. V, 12, 13), где говорится, что конец зимы и пробуждение всех сил природы приносит полет птиц vayō: "Когда птицы начнут свой полет, то пусть прорастают растения, пусть вытекают воды, ветер осушает землю" (Vid., V, 12, 13)[77].

Термин vayā (vi-), по Э. Бенвенисту, в иранской классификации животных употреблялся для обозначения всего класса птиц, а также служил названием первого представителя мира пернатых ("мифической птицы", "архетипа вида"). Совершенно закономерно этим термином называется лишь один конкретный мифический образ это птица Каршиптар[78] глава птиц в этом мире. Авестийское vayā (vi-) - рефлекс индоевропейского корня, от которого происходит и латинское avis[79]. Л.Я. Штернберг предполагал индоевропейские истоки культа орла у сибирских народов[80]. Не исключено, что сравнение в якутской "Песне о сотворении Вселенной" изначальной воздушной стихии с яйцом утки-турпана[81] также восходит к иранским мифологемам: vayu - божество пространства, заключенного между небом и землей (ветер)[82]. В Фравардин-Яште (по В.Б. Хеннингу) говорится: "небо охватывает землю со всех сторон как птица (яйцо)" (Yt. XIII, 2)[83], где птица, по В.Б. Хеннингу и Э. Бенвенисту, может быть идентифицирована с vayā (vi-)[84].

Многочисленные свидетельства представления неба "подобно яйцу" известны в поздних зороастрийских текстах (Меног-и-Храт, Датастан-и-Деник и т.д.)[85]. Вместе с тем, очевидно, что и в иранской, и в тюркской традициях нашел отражение очень архаичный евразийский миф о демиурге в облике водоплавающей птицы[86].

Таким образом, в представлениях тюрков о богине Умай есть данные, подтверждающие гипотезу о генетической преемственности между этим образом и мифической птицей иранской мифологии[87].

Именно в древнеиранской мифологической традиции мы находим истоки антагонизма и одновременно близости образов водоплавающей и хищной птицы, их причастности к идее непрерывности бытия (рождение через уничтожение). В скифскую эпоху изобразительным выражением этой концепции служила сцена терзания. В тюркское время содержание, которое этот сюжет имел для ираноязычного населения Евразии скифской эпохи, трансформируется; сохранившиеся фрагменты связываются с образом верховного женского божества типа "богини-матери". Соотнесенность с этим образом водоплавающих птиц может интерпретироваться как архетип, восходящий к образу птицы, творящей мир, и относящийся к очень древнему "евразийскому" или урало-алтайскому мифологическому пласту. Выявляемые связи женского божества тюрков с образом мифической собако-птицы типа Сэнмурва (Ит-ала каз, Кумай, Хубай-Хус) дают возможность определить вклад иранской мифологии. Многочисленные свидетельства причастности чудесных собак тюркской мифологии водной стихии можно интерпретировать как указание на то, что исходным был именно образ Сэнмурва, "Сэна о трех естествах", каким его представляет изобразительная традиция начиная со скифской эпохи и Бундахишн.

Семантическую связь "собака - вода" фиксирует также древнеиранский классификационный ряд, согласно которому в разряде собак самыми священными являются "водяные собаки", т.е. бобры (Vid. XIII, 16). Археологические свидетельства о культе бобра у населения, в котором многие исследователи видят индоиранцев, представлены в андроновских погребальных комплексах. В одном из них (погребение в кургане 2 могильника Берлик-II) совместно встречены два костяка собак и три пары жаберных крышек крупных рыб (видимо, захоронены были головы рыб)[88].

Вяч. Вс. Иванов отметил древнейшие индоевропейские параллели определению бобра и выдры как "собак воды" в хеттском, древнеирландском, грузинском языках, а также кельтско-славянские схождения[89]. В основе этих изоглосс лежит общность представлений населения Евразии более древних эпох.

Особая связь собаки с водной стихией засвидетельствована в этнографических материалах Северо-Азиатского региона[90]. У нганасан известна легенда, объясняющая ежегодное принесение в жертву собак на озере, которое в честь этого"получило название Ыт, т.е. собачье"[91]. У чукчей жертвенные собаки посвящались "хозяину моря", при этом "собака предназначалась, по-видимому, утопленникам, ставшим морскими людьми", а о посвященной собаке говорилось "собака, которая ест вместе с хозяином моря"[92].

Ю.И. Михайлов предположил, что подобные формы почитания собак и водяных животных, прежде всего бобров, у обских угров уходят корнями в андроновскую эпоху и отражают контакты иранского и протоугорского населения[93]. Однако представления о близости собаки с водной стихией в Северной Азии не ограничиваются одними уграми, а распространены повсеместно. Яркие параллели данному феномену известны также на Кавказе (изобразительное искусство, данные лингвистики).

Так, многочисленные изображения собак в кобанском искусстве И. И. Мещанинов связывал с отражением семантического ряда "собака змея вода"[94], другие исследователи трактовали эти изображения как образы "хозяев вод" или "морских чудовищ"[95], в связи с чем неоднократно приводился отмеченный Н.Я. Марром факт близости слов "вода" и "собака" в грузинском языке[96]. Безусловную семантическую связь образов собак и рыб фиксирует изобразительный ряд пояса из погребения 281 из Самтавро[97].

Связь искусства и идеологии племен Кавказа и Центральной Азии ранескифской эпохи на примере изображений собак ярко раскрыта Д.Г. Савиновым[98]. К более древним связям, на наш взгляд, восходит близость кавказских вишапов и окуневских стел; общеевразийские корни имеет и ряд "вода-собака", отраженный в культуре различных племен и народов (наиболее ярко - в Видевдате).

В связи с многочисленными свидетельствами глубокой древности указанного феномена приведем сказку американских индейцев кариба "Почему у собаки нос холодный". В ней рассказывается о том, как людям племени, терпящим неудачи в охоте на диких зверей, дух Солнца создал помощника - собаку - из выловленной в реке рыбы[99].

Возвращаясь к вынесенной в завязку статьи проблеме, отметим, что, видимо, прав был А.Д. Грач, высказавший гипотезу о том, что образ Великой богини, известный наслению Алтая в скифскую эпоху (сюжет на ковре из Пятого Пазырыкского кургана) доживает в Южной Сибири под именем Умай до этнографического времени[100]. Древние общеевразийские связи, прослеживаемые в языке, мифологии, изобразительном искусстве, возможно, и были основой многих позднейших заимствований, распространения "сквозных мотивов" и "бродячих сюжетов" и т.п. Для более определенных заключений следует "всего-навсего" решить вопрос о "глубине памяти мифа".

Примечания

1. **Сатлаев Ф.А.** Кумандинцы. - Горно-Алтайск, 1974. - С. 150.
2. **Бутанаев В.Я.** Воспитание маленьких детей у хакасов // Традиционное воспитание детей у народов Сибири. - Л., 1988. - С. 210.
3. **Древнетюркский** словарь. - Л., 1969. - С. 611; **Пекарский Э.К.** Словарь якутского языка. Т. III. - Л., 1959. - С. 3790. Видимо, существование в монгольском лексемы "Умай" с этим значением есть результат заимствования из общетюркского (прототюркское наследие (?)).
4. **Юдахин К.К.** Киргизско-русский словарь. - М., 1965. - С. 804.
5. **Рындин М.В.** Киргизский орнамент. - Л. - Фрунзе, 1948. - С. 35; **Абрамзон С.М.** Киргизы и их этногенетические и этнокультурные связи. - М., 1971. - С. 277. Изображения женщины - птицы в ювелирном искусстве Средней Азии в XIX - XX вв. назывались "Умай", "Хумай", "Хумаюн" (**Фахретдинова Д.А.** Ювелирное искусство Мавераннахра // Художественная культура Средней Азии IX XIII вв. - Ташкент, 1983. - С. 50-51.).
6. **Абрамзон С.М.** Киргизы..., - С. 277; **Басилов В.Н.** Умай // Мифы народов мира. - М., 1988. - 2-е изд. - Т. 2. - С. 547.
7. **Schapka U.** Die perschischen Vogelnamen. - Hanau, - 1972. - S. 212.
8. Там же. -S. 212; **Bartholomae Chr.** Altiranische Wörterbuch. - Strassburg, - 1904. - S. 1833; **Justi F.** Iranische Namenbuch. - Marburg, - 1895. - S. 131-132.
9. **Дьяконов И.М., Лившиц В.А.** Документы из Нисы I в. до н.э. Предварительные итоги работы. - М., 1960. - С. 117.
10. **Mackenzie D.N.** Some Names from Nisa // Переднеазиатский сборник. IV. Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока. - М., 1986. - С. 110, со ссылкой на этимологию Ж. Келленса.
11. Этимология У. Шапки для humai из 'humati humata'; другая этимология для Humaya - 'неправильное возвращение'. См. **Schapka U.** Die persischen ..., S. 212.
12. Этимология М. Бойс. См.: **Boyce M.A.** History of Zoroastrianism. - Leiden-Köln, - 1975. - P. 51.
13. Этимология О.Н. Трубачева. См.: **Трубачев О.Н.** Послесловие ко второму изданию "Этимологического словаря русского языка" М. Фасмера. - М., 1986. - 2-е изд. - Т. 1. - С. 570.
14. **Дакаики.** Услада души или Бахтияр-Наме. - М., 1977. - С. 24.
15. **Нахшаби Зий-а ад Дин.** Книга попугая (Тутинаме). - М., 1982. - С. 144.
16. **Фирдоуси.** Шахнаме. Перевод Ц.Б. Бану-Лахути и В.Г. Берзнева. - М., 1989. - Т. VI. - С. 172; **Указ. соч.** - Т. IV. - М., 1969. - С. 155.
17. **Хайям Омар.** Науруз-наме // Хайям Омар. Трактаты. - М., 1961. - С. 218-222.
18. **Дакаики.** Услада души ... - С. 24.
19. См.: **Бертельс Е.Э.** Авиценна и персидская литература // История литературы и культуры Ирана. - М., 1988. - С. 254. Связь птицы Хомай с хаомой проблематична, однако в принципе, возможно, и не исключена. М.А. Васильев полагает, что имя Хомай было эпитетом птицы Саены, похищающей сому по Ригведе (Рв., IV, 27, 1-4), а "... позднее так стала называться особая птица - похититель Хаомы, чей образ вычленился из образа более древней Саены" (**Васильев М.А.** Боги Хорс и Семаргл восточнославянского язычества // Религии мира 1987. - М., 1989. - С. 142). Ведийским языковым материалом эта гипотеза не обоснована, скорее Хомай и хаому связывает лишь поздняя "звуковая" связь, значимая в мифологии.
20. **Schapka U.** Die persischen ... - P. 212.
21. **Са'ди.** Гулистан. / Критический текст, пер., предисл. и примеч. Р.М. Алиева. - М., 1959. - С. 79.
22. **Хедаят Садек.** Нейрангистан. / Перевод с персидского, предисловие и комментарии Н.А. Кислякова // Переднеазиатский сборник. - М., 1958. - Т. I. - С. 308.
23. Там же. - С. 308.
24. Там же. - С. 309.
25. **Mellaart J.** Çatal Hüyük. - P. 1971. - P. 93-96. F. 45-47. **Меллаарт Д.** Древнейшие цивилизации Ближнего Востока. - М., 1982. - С. 87, 92. Эти материалы особенно интересны в свете предложений связать с культурой Чатал-Гююка прародину протоиндоевропейцев (См.: **Сафронов В.А.** Индоевропейские прародины. Горький, 1989. С. 44; **Дьяконов И.М.** Языковые контакты на Кавказе и Ближний Восток // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. - Орджоникидзе, 1989. - С. 10).
26. **Страбон.** XI, II, 9; XX, 3, 20 и т.д. См.: **Рапопорт Ю.А.** Из истории религии древнего Хорезма. - М., 1971. - С. 23-27, 122.
27. **Дьяконова В.П.** Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 289; **Потапов Л.П.** Очерки народного быта тувинцев. - М., 1969. - С. 330: "Если на теле умершего находили следы птицы тас (гриф) (буквально тас означает лысый. - *Д.Ч.*), то ...считали это хорошим признаком, а само место, где лежал покойник, полагали чистым, хорошим, если же следов птицы тас не обнаруживали, то считали это очень плохим признаком".
28. **Диваев А.А.** Ит-Ала-Каз (Поверье) // Этнографическое обозрение. - СПб., 1908. - N 1. - С. 1.; Близкий образ, связывающий собаку и утку значением "щенок", есть в якутском фольклоре: *Ыт-кус*, что может свидетельствовать о существовании подобного образа в общетюркскую и прототюркскую эпоху. Так, в киргизском *ит-куш* - волк (**Абрамзон С.Н.** Киргизы... - С. 287.). К. Менгес в статье, специально посвященной значению слов, содержащих корень *kuč*, приводит ряд параллелей и считает, что якутская форма может быть отнесена к древнейшим, восходящим к ностратическому кругу. Производные от древнейшего евразийского *kuč* известны во множестве языков, поэтому неправомерно в каждом случае считать их заимствованными из иранского (для славянских языков, в частности, возможно заимствование и из финно-угорского). (**Menges K.** Das eurasische kuč-kut

"Hund, Junger vom Hund" // Central Asiatic Journal. - 1986. - Vol. 30. - N 3-4. - S. 266-274.).

Тогда, согласно гипотезе К. Менгеса, "Двойник Сэнмурва" Паскудж (перс. paskuč, известный из манихейского заклинания против демона Идра, арм. paskuč, грузин. p'asku'nji, исходную форму В.Б. Хеннинг предлагал видеть в аккадском), имеет в составе слова еще более древний общеевразийский корень *kuč*. Паскудж, как показал Н.Я. Марр, в грузинском средневековом лексикографе представлялся грифоноподобным существом, а эквивалентом в греческом языке служило слово гриф (**Марр Н.Я.** Ossetica-Japhetica I // Известия Российской Академии Наук. - Пг., 1918. - С. 2083-2088). В.Б. Хеннинг сопоставил это значение с иранским humāi (мифическая птица; птица, поедающая кости). Paskuč обозначает грифа и в современном армянском языке (**Greppin J.A.C.** Classical and Middle Armenian Bird Names. - N.J., 1978. - P. 235). Грифоноподобные существа, таким образом, близки Сэнмурву не только иконографически, но и семантически. Подробно проблемы, касающиеся образа Паскуджа, рассмотрены Х.-П. Шмидтом (**Schmidt H.-P.** The Senmurw of Birds and Dogs and Bats // Persica. - Leiden, 1980. - Vol. IX. - P. 4, 59-64.); (см. ниже).

29. **Юдахин К.К.** Киргизско-русский словарь. - С.444. В казахском варианте птица, из яйца которой рождается Кумай, устраивает гнезда *у каждого родника* (Казахские сказки о животных (легенды, предания, бытовые рассказы, сказки и басни). - Алма-Ата, - 1979. - С. 50.
30. **Молдобаев И.Б.** Эпос Манас как источник изучения духовной культуры киргизского народа. Фрунзе, 1989. - С. 41.
31. Снежный гриф - книжное название, кумай или гуммай - киргизское название этого вида птиц в Туркестане, Китае, Туркмении, Тибете, Гималаях... "Птица крайне прожорлива, несколько грифов съедают в Тибете труп человека за полчаса, объедают до скелета труп яка за два часа" (**Птицы** СССР. - М.-Л., 1969. - Ч. 1. - С. 254-255.). Очевидно, особенности питания этого вида птиц послужили основой для создания семантического ряда, объединяющего падалеедящих животных (волков, собак) и птиц, вплоть до образования синкретических образов. В эсхатологической концепции иранских народов этим животным отводилась исключительная роль. Очевидно, именно поэтому в иранских языках humā "Хомай" означает птицу самого лучшего предзнаменования, мифическую птицу-феникс, и в то же время обозначает специализированных некрофагов (гриф, ягнятник-бородач); особенно подчеркивается, что эта птица поедает кости.
32. **Спангенберг Е.** Записки натуралиста. - М., 1964. - С. 295-301.
33. **Катанов Н.Ф.** Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н.Ф. Катановым. Перевод // Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. - СПб., 1907. - Т. 9. - С. 270-271. Кубай-Кус остается жить *под водой,* куда за ним приходит хозяин. Объяснение близости фантастической крылатой гончей водной стихии рождением ее из яйца водоплавающей птицы не исчерпывается. В Атхарваведе (VI, 80, 1, 3) в обращении к "небесному псу" говорится:

    Он летает по воздуху,
    Взирая вниз на все существа...
    В водах - твое рождение, на небе - пребывание,
    В океане величие твое, на земле.

(**Атхарваведа.** Избранное / Перевод, комментарий и вступительная статья Т.Я. Елизаренковой. - М., 1989. - 2-е изд. - С. 318-319). Реликты представлений о крылатой собаке отражены в агиографии мусульманского святого Наджм-ед-дина Кубра (его собака "могла летать по воздуху") и проявляются в виде почитания целебной *воды* , источник которой - каменная посудина, из которой святой якобы кормил свою собаку. Г.П. Снесарев полагает, что в основе веры в крылатых собак лежит образ Сэнмурва (**Снесарев Г.П.** Люди и звери // СЭ. - 1972. - N 1. - С. 166-167, 169). Ср.: Семена "дерева всех семян", которые рассыпает Сэнмурв, затем в этот мир доставляет Тиштар (Тиштрия): "Тиштар воду со всеми семенами берет и воду на мир (дождем) проливает" (Меног-и-Храт, 62, 37-42) (См.: **Тревер К.В.** Сэнмурв - Паскудж...- С. 11).
34. **Хакасские** народные сказки. - Абакан, 1956. С. 22-31 (на хакас. яз.).
35. **Боргояков М.И.** Об одном древнейшем мифологическом сюжете и его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. - С. 275-276.
36. **Диваев А.А.** Ит-Ала-Каз, - С. 1.
37. **Катанов Н.Ф.** Наречия урянхайцев... - С. 515-521. Ср.: семь дней бодрствования героя при обретении Кумайыка у киргизов. В аналогичном сюжете шорского фольклора собаку, превратившуюся в невесту-девицу, дарит герою *хозяин вод* в награду за спасение жизни его сына, *в облике рыбы* пойманного героем в реке. (См. **Дыренкова Н.П.** Шорский фольклор. - Л., 1940. - С. 237-239).
38. **Башкирский** народный эпос. - М., 1977. - С. 277, 367, 340. Хумай здесь - родоначальница лебединого племени, в котором люди признают "сородичей своих" (Там же. - С. 368.).
39. Там же.
40. **Карачаево-балкарский** фольклор в дореволюционных записях и публикациях. - Нальчик, 1983. - С. 177.
41. **Потапов Л.П.** Умай - божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник, 1972. - М., 1973. - С. 270.
42. Там же. - С. 272.
43. **Бутанаев В.Я.** Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984. - С. 99.
44. Там же. - С. 98; **Традиционное** мировоззрение тюрков южной Сибири. Человек. Общество. - Новосибирск, 1989. - С. 74.
45. См.: **Неклюдов С.Ю.** Эрлик // Мифы нардов Мира. - М., 1989. - 2-е изд. - Т. 2. - С. 668.
46. **Хлопина И.Д.** Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. - Новосибирск,

1978. - С. 74.

47. **Ионов В.М.** Дух-хозяин леса у якутов // Сб. МАЭ. - 1911. - С. 1.
48. **Бертагаев Т.А.** Культ богини-матери и огня у монгольских племен // СЭ. - 1973. - N 6. - С. 122.
49. **Henning W.B.** Two manichean magical texts with an exursus on the parthian ending-endeh // BSOAS. - L., 1947. - Vol. XII, pt. 1. - P. 42.
50. **Бахтин М.М.** Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. - М., 1965. - С. 58.
51. **Фрейденберг О.М.** Миф и литература древности. - М., 1978. - С. 71.
52. **Рапопорт Ю.А.** Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. - М., 1977. - С. 58-71. Согласно реконструкции Ю.А. Рапопорта встреча "великих птиц" небесного и земного мира (Симурга-грифона и птицы Каршиптар) представляет "жестокий акт творения", в котором изначальное прасущество, заключающее в себе части мироздания и представленное в облике водоплавающей птицы, расчленяется собственным порождением - огнем-грифоном (Там же. - С. 63, 64, 67). Возможно, иной изобразительный способ выражения идеи родства образов фантастической собако-птицы и водоплавающей птицы запечатлен на золотой пластине из IV Семибратнего кургана (середина V в. до н.э.) (см. рис. 1). Здесь участники космогонического сюжета соединены в одном полиморфном образе. Это изображение считается одним из самых ранних, отразивших облик "Сэна о трех естествах" (Бундахишн, XIX, 23-24). См.: **Scythian** Art. - Leningrad, 1986. - Pl. 107. Не являются ли тюркские легенды о рождении крылатой гончей из яйца водоплавающей птицы далекой репликой этой мифологемы?
53. **Кузьмина Е.Е.** О семантике изображений на чертомлыцкой вазе // СА. - 1976. - N 3. - С. 69; **Раевский Д.С.** Из области скифской космологии // ВДИ. - 1978. - N 3. - С. 124-125.
54. **Пугаченкова Г.А.** Грифон в античном и средневековом искусстве Средней Азии // СА. 1959. N 2. - С. 73 - Рис. 2.
55. **Тревер К.В.** Сэнмурв-Паскудж. Собако-птица. - Л., 1937. - С. 34.
56. **Бессонова С.С.** Образ собако-птаха у мистецтві Північного Причорномор'я скіфськоі епохи // Археологія. - 1977. - N 23. - С. 21.
57. Согласно гипотезе М.А. Васильева, первоначальный облик "Саены-Симурга" мыслился в виде реальной птицы - орла, а восточным иранцам ("скифо-сармато-сако-массагетскому миру") были чужды представления о Сэнмурве как о синкретическом существе. Напротив, полиморфные образы сакского звериного стиля, например, грифоны пазырыкского искусства, имеют черты собако-птицы. Предложенная М.А. Васильевым "история развития облика Саены-Симурга" от значения "мифологический орел" для индоиранской Саены-Шьены и авестийской saēna mərəγo, переосмысленного к середине I тыс. до н.э. как "птица с грудью", до значения "тридцать птиц" для Симурга в новоиранскую эпоху (**Васильев М.А.** Боги Хорс и Семаргл...- С. 145-147) представляется нам совершенно фантастической.
58. **Schmidt H.-P.** The Sēnmurw... - P. 59, P. 13-15.
59. **Ibid.** - P. 58.
60. **Шер Я.А., Миклашевич Е.А., Самашев З.С., Советова О.С.** Петроглифы Жалтырак-Таша // Проблемы археологических культур степей Евразии. - Кемерово, 1987. - С. 75. - Рис. 9, *1-3*; **Шер Я.А., Советова О.С., Миклашевич Е.А.** Исследование петроглифов Жалтырак-Таша (Киргизия) //Древнее искусство Азии. Петроглифы. Кемерово, 1995. - С. 85. - Рис. 7.
61. **Кубарев В.Д.** Сэнмурв из Калбак-Таша // Первобытное искусство. - Новосибирск, 1992. - С. 94-97. Отметим, что алтайский петроглиф ближе классическим изображениям Сэнмурва, чем среднеазиатские наскальные изображения (выставленная вперед дальняя от зрителей передняя лапа). Сближает же все петроглифы между собой такая деталь облика персонажей, как рога. Изображение фантастического крылатого и рогатого существа, иконографически близкого Сэнмурву (раскрытая пасть со свисающим языком, тело покрыто чешуей), представлено на серебряном блюде из Эрмитажа (**Тревер К.В., Луконин В.Г.** Каталог сасанидского серебра Государственного Эрмитажа // Тревер К.В., Луконин В.Г. Сасанидское серебро. - М., 1987. - N 36. - С. 117, Илл. 106). Высунутый язык в раскрытой пасти - черта, свойственная большинству изображений Сэнмурва и во многом определяющая его облик. Раздвоенный язык "Сэнмурва из Калбак-Таша" - своеобразная деталь, но она известна также по одному из сасанидских изображений Сэнмурва (бронзовое блюдо из Метрополитен-Музея, около V в.н.э.) (**Harper P.O.** The Senmurv // The Metropolitan Museum of Art Bulletin. - 1961. - Vol. 20, fig. 2. - P. 98).
62. Очевидно, в силу этих причин имя Гамаюн не упоминается ни в статье Р. Якобсона, в которой приведен наиболее полный свод иранизмов в славянской мифологии (**Jacobson R.** Slavic Mythology // Funk and Wagnalls standard dictionary of folklor, mythology and legend. - N.-Y., 1950), ни в энциклопедии "**Мифы** народов мира". - М., 1987.
63. **Трубачев О.Н.** Послесловие...- С. 570.; **Фирдоуси А.** Шахнаме. - М., 1957. - Т. I. - С. 139 (Комментарии А.А. Старикова); Т. VI. Пер. Ц.Б. Бану-Лахути и В.Г. Берзнева. - М., 1989. - С. 620.
64. **Афанасьев А.Н.** Поэтические воззрения славян на природу. - М., 1969. - Т. 2. - С. 135.
65. **Хедаят Садек.** Нейрангистан. - С. 309.
66. **Забелин И.Е.** Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. - М., 1862. - Т. 1, ч. 1. - С. 193.
67. См.: **Ровинский Д.** Русские народные картинки. - СПб., 1881. - Кн. 2.
68. **Топоров В.Н.** Об иранском элементе в русской духовной культуре // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древнеславянской духовной культуры: источники и методы. - М., 1989. - С. 34-35, 38, 56.
69. **Анохин А.В.** Материалы по шаманству у алтайцев // Сб. МАЭ. - Л., 1924. - Т. IV, Вып. 2. - С. 12; **Дыренкова Н.П.** Культ огня у алтайцев и телеут // Сб. МАЭ. - Л., 1927. - Т. VI. - С. 78.
70. **Анохин А.В.** Материалы... - С. 69, 99.
71. **Benvenist E.** Les noms de l'"oiseaux" en iraniene

// Paideuma. - Bd. VII. - Heft. 4-6. - Wiesbaden, 1960. - P. 197.

72. **Анохин А.В.** Материалы...- С. 12; **Неклюдов С.Ю.** Ульгень // Мифы народов мира. - 2-е изд. - Т. 2. - С. 547; **Хелимский Е.А.** Мир-Суснэ-Хум // Там же. - С. 154.
73. **Анохин А.В.** Материалы...- С. 66, 115, 116.
74. См.: **Рапопорт Ю.А.** Космогонический сюжет... - С. 61-62; **Кузьмина Е.Е.** Золотая пластина с птицами из Амударьинского клада // КСИА. - 1979. - N 159. - С. 19.
75. См. подробно: **Традиционное** мировоззрение... - С. 160-165.
76. **Ионов В.М.** Орел по воззрениям якутов // Сб. МАЭ. - СПб., 1913. - Т. 1. - С. 15-21.
77. Цит. по: **Benvenist E.** Les noms...- P. 196.
78. Ibid.- P. 196.; **Рапопорт Ю.А.** Космогонический сюжет...- С. 61.
79. **Benvenist E.** Les noms...- P. 196; Schapka U. Die persischen Vogelnamen...- S. 250.
80. **Штернберг Л.Я.** Культ орла у сибирских народов // Сб. МАЭ. - Л., 1925. - Т. 5. - Вып. 2. - С. 738.
81. **Пекарский Э.К.** Песнь о сотворении Вселенной // АН СССР - академику Н.Я. Марру. - М.-Л., 1935. - С. 544; **Традиционное** мировоззрение... - С. 154-159.
82. **Абаев В.И.** Этимологические заметки // Тр. Инта языкознания. - М.-Л., 1958. - Т. VI. - С. 453.
83. Цит. по: **Benvenist E.** Les noms... - P. 197.; **Рапопорт Ю.А.** Космогонический сюжет...- С. 61.
84. **Benvenist E.** Les noms...- P. 197.
85. См.: **Рапопорт Ю.А.** Космогонический сюжет... - С. 60, 61, сн. 10.
86. См.: **Золотарев А.М.** Родовой строй и первобытная мифология. - М., 1964. С. 278-279; **Лелеков Л.А.** Каршиптар // Мифы народов мира. - М., 1989. - 2-е изд. - Т. 1. - С. 625.
87. Очевидно заимствование из иранской традиции в тюркскую. Гипотеза об обратном воздействии культа Умай тюрков на иранский фольклор в эпоху Аристея и Геродота (**Казахские** сказки о животных... - С. 223) не выдерживает критики.
88. См.: **Зданович Г.В.** Бронзовый век урало-казахстанских степей. - Свердловск, 1988. - С. 76.
89. **Иванов В.В.** К балкано-балто-славяно-кавказским параллелям // Балканский лингвистический сборник. - М., 1977. - С. 161-163.
90. **Лукина Н.В.** Формы почитания собаки у народов Северной Азии // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. - Л., 1983. - С. 233; **Васильев Ю.А.** Собаки в фольклоре и культе северных народов // Советская Арктика. - 1935. - N 5.; **Крейнович Е.А.** Собаководство гиляков и его отражение в религиозной идеологии // СЭ. - 1930. - N 4. - С. 42-45.
91. **Васильев Ю.А.** Собаки... - С. 74.
92. **Крейнович Е.А.** Собаководство... - С. 44.
93. **Михайлов Ю.И.** Собака в ритуальной практике андроновских племен // Маргулановские чтения. - М., 1990. - С. 116-118.
94. **Мещанинов И.И.** Змея и собака на вещевых памятниках архаического Кавказа // Зап. Восточ. отдел. Русского археологического общества. Т. XVI. - С. 241-256.
95. **Урушадзе Н.Е.** Опыт семантического анализа бронзового пояса из Мцхета-Самтавро // СЭ. - 1971. - N 6. - С. 130 - 131.
96. **Марр Н.Я.** Кавказ и памятники духовной культуры // Изв. Академии Наук. - СПб., 1912. - С. 28.
97. **Урушадзе Н.Е.** Опыт ... - С. 130-131.
98. **Савинов Д.Г.** Изображения собак на оленных камнях (некоторые вопросы семантики) // Скифо-сибирское культурно-историческое единство. Кемерово, 1980. - С. 319-328.
99. **Сказки** народов Америки // Сказки народов мира. - М., 1994. - Т. 5. - С. 465-468.
100. **Грач А.Д.** Культ великой богини в Центральной Азии // Кр. содерж. среднеазиатско-кавказских чтений. - Л., 1979. - С. 157-158; **Грач А.Д.** Древние кочевники в центре Азии. - М., 1980. - С. 66-68.

В.Б. Яшин

Еще раз о митраических истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров

Изучение иранского комплекса в мифо-ритуальной системе обских угров неизбежно предполагает обращение к культу божества, чаще всего именуемого Мир-сусне-хумом "Обозревающим мир человеком". С одной стороны, этот персонаж является по существу центральной фигурой обско-угорского пантеона, с другой следы иранского влияния на него представлены практически эксплицитно. Об иранизмах в культе Мир-сусне-хума неоднократно писали В.Н. Чернецов, В.И. Мошинская, Н.Ф. Прыткова, Г.М. Бонгард-Левин, Э.А. Грантовский, Н.И. Новикова, Л.А. Лелеков, И.Н. Гемуев и другие исследователи[1].

Характер и глубина иранского влияния оценивались разными авторами неодинаково. С точки зрения В.Н. Чернецова и его последователей, образ Мир-сусне-хума был привнесен в мифологию манси и хантов южным этническим компонентом обских угров, подвергшимся на своей былой родине интенсивному культурному воздействию иранского мира. Напротив, А.В. Збруева и Г. Рохейм, не отрицая некоторого южного влияния на культ небесного всадника у обских угров и родственных им народов Урала, в целом трактовали его как продукт эволюции местных охотничьих верований[2]. Необходимо упомянуть также точку зрения тех специалистов, которые вообще отрицали иранское влияние на представления об этом персонаже. Среди них также нет единства: одни возводят образ Мир-сусне-хума к древнейшему пласту автохтонных верований и датируют его появление ранней бронзой или даже неолитом[3], другие связывают этот культ с поздними этнокультурными контактами обских угров с тюрками[4] или русскими[5].

Различные гипотезы выдвигались и относительно конкретных иранских истоков образа Мир-сусне-хума. В.Н. Чернецов и В.И. Мошинская видели в нем Сиявуша-Сияварша среднеазиатских мифов[6], в то время как У. Холмберг и М. Хоппал сопоставляли его и других сыновей Нуми-Торума с семью Адитьями Ригведы и Амеша Спентас Авесты[7]. Однако наиболее убедительной представляется версия о митраических истоках культа Мир-сусне-хума. О близости этого божества и Митры писал еще В. Рубен[8], но их общие черты он объяснял конвергентным развитием у обских угров и ариев сходных ритуально-мифологических комплексов шаманского типа. Глубинную же, генетическую связь между почитанием Мир-сусне-хума и митраизмом впервые обосновал В.Н. Топоров[9], и с ним солидарны многие исследователи[10].

О следах иранского влияния в представлениях о Мир-сусне-хуме написано уже немало, тем не менее следует еще раз обратиться к этому вопросу, так как многие из иранских черт хотя и подразумеваются, специально проанализированы не были, а некоторые параллели вообще не отмечались.

Митра и Мир-сусне-хум относятся к одному классу сверхъестественных существ и занимают сходную позицию в структуре мифо-ритуальных систем. Специфика подобных персонажей связана с тем, что они, во-первых, обеспечивают посредничество между абстрактным абсолютным божеством и людьми, а во-вторых, осуществляют руководство земным, средним миром и поддерживают порядок на социальном уровне, в то время как верховное божество непосредственно занимается макрокосмом. Отсюда вытекает значительное разнообразие их функций. Занимая в иерархии пантеона второе место после верховного божества, такие персонажи мыслятся примерно равными ему по силе и фактически даже превосходят его, поскольку считаются более тесно связанными с повседневной деятельностью людей. Поэтому именно к таким божествам чаще всего обращаются при конкретных нуждах. В силу этого такие персонажи могут меняться местами с верховным божеством. Подобная инверсия зафиксирована у манси: по данным Н.Л. Гондатти, Нуми-Торум "раз в месяц или немного реже... спускается на землю, осматривает все, записывает, что делают люди и затем свои наблюдения передает своему сыну - Мир-сусне-хуму"[11].

Сходные мотивы прослеживаются в представлениях о Митре. В традиционной иранской мифологии он предстает центральным божеством, и даже в зороастрийских текстах, вообще-то враждебных культу Митры, он неоднократно оказывается по крайней мере равным Ахура Мазде - "Сказал Ахура Мазда Спитаме Заратуштре: Когда я создавал Митру многопастбищного, тогда наделил я его такими качествами, чтобы он был достоин почитания и восхваления в такой же мере, как я сам, Ахура Мазда" (Михр

Яшт, 1). В ряде случаев Митра упоминается в контексте, более характерном для Ахура Мазды, так, в Видевдате (III) "наиболее счастливой" называется та земля, где поклоняются Митре, а не Мазде, как обычно. Иногда Ахура Мазда и Митра выступают в качестве парного божества, и по крайней мере дважды встречается выражение Митра-Ахура (Михр-Яшт, 113, 145) с помещением имени верховного божества на втором месте.

Почти не отличаясь от верховного божества по могуществу, Мир-сусне-хум нередко вступает в конфликт с Нуми-Торумом, поступая вопреки его воле и нарушая его планы. Во многих обско-угорских мифах разрабатывается мотив соперничества и вражды между этими персонажами[12]. Примечательно, что во всех таких ситуациях Мир-сусне-хум исходит из интересов людей и мыслится самым благостным и дружелюбным мифологическим героем. Характерен в этом отношении мансийский миф: "Нуми хотел посмотреть, как управляет его сын землею, спустился с неба, и увидел, что всего у людей в изобилии и бедных совсем нет. Не понравилось это ему и говорит он сыну: "Зачем ты даешь так много всего людям - они ни в чем не нуждаются, а это нехорошо: они сделаются гордыми и не будут в случае нужды помогать друг другу; пусть будет, например, у одного манси пять-шесть рыб, а у другого - одна-две", но Мир-сусне-хум не выполняет наставление Нуми-Торума[13]. Аналогичные представления зафиксированы и у хантов: С.К. Патканов приводит жалобу Мир-сусне-хума на то, что за нарушение запрета давать счастье людям без разбора "властитель небесного семибездного свода, мой отец... сбросил меня на самое дно ямы глубиной в сорок саженей"[14]. Такие обско-угорские рассказы в какой-то степени напоминают представления о Митре, который "то всевластно и грозно уничтожает целые страны, если они дерзают противиться ему, то горько оплакивает свою незавидную участь"[15], оставаясь в любом случае главным покровителем людей. Создается впечатление, что отношения между Мир-сусне-хумом и Нуми-Торумом являются как бы проекцией оппозиции Нуми-Торум - хозяин зла Куль-отер, и относительно Мир-сусне-хума Нуми-Торум выступает как воплощение враждебности и недоброжелательности к людям, хотя в принципе Нуми-Торум - божество благое. Это можно трактовать как результат борьбы местной палеосибирской мифологии с идеологией, привнесенной южным угорским компонентом.

В космологических представлениях Мир-сусне-хум и Митра рисуются не столько творцами мира, сколько его защитниками, гарантами космической стабильности. Космогонические функции Митры начинают выходить на первый план довольно поздно в манихействе и западном митраизме[16]; в обско-угорских мифах о сотворении мира роль Мир-сусне-хума сводится к тому, что он объезжает на крылатом коне вновь созданную землю для определения ее границ[17] и возвращает на установленное место Солнце, Луну и звезды, похищенные Куль-отером[18]. Кстати, рассказы о похищении светил духом зла, соотносимые с общеиндоевропейскими календарными представлениями, были распространены в манихействе и в более ранних иранских верованиях[19].

В то же время обнаруживаются совпадения некоторых эсхатологических мотивов. В мансийских мифах повествуется о том, как разгневанный на людей Нуми-Торум посылает на землю огненный потоп, однако из-за вмешательства Мир-сусне-хума огонь прекращается, не причинив людям вреда[20] (ср. выше о соперничестве Нуми-Торума и Мир-сусне-хума). Близкая мифологема известна в митраизме: Ангро Манью, замыслив уничтожить первых людей, устроил космический пожар, но благодаря Митре гибель людей была предотвращена[21]. Важно, что в обоих случаях деяния Мир-сусне-хума и Митры расценивались как предотвращение несвоевременной космической катастрофы, хотя в обеих традициях предполагалась грядущая гибель мира в потоке огня.

В верованиях обских угров Мир-сусне-хум изображался посредником, соединяющим людей с миром духов. Он разбирает все тяжбы, возникающие между ними, передает наказы Нуми-Торума людям, выслушивает просьбы камлающих шаманов. Связь между всеми космическими зонами осуществляет и Митра, так что оба эти божества являются своего рода шаманами среди остальных божеств. С шаманами их сближает также врачебная функция. Мир-сусне-хум считается носителем здоровья, спасителем от болезней, он продлевает человеческую жизнь, в связи с чем при рождении ребенка ему приносят жертву[22]. Сходным образом Митра дает жизнь и здоровье, защищает новорожденных от злых духов - анхас, изгоняет болезни, доставляет души людей с верхнего неба для рождения в среднем мире, исцеляет бесплодных женщин[23]. Показательны эпитеты Митры: "дающий жизнь", "дарующий сыновей", "тот, кто заставляет дождь идти, а растения расти" (Михр Яшт, 30, 61, 65, 108); при этом И. Гершевич подчеркивает неразрывную связь функций Митры как организатора социума и носителя жизни и здоровья, так как процветание и плодородие - необходимые условия устойчивости и нормального существования коллектива[24].

Вообще, в почитании Мир-сусне-хума и Митры отчетливо прослеживаются элементы ша-

манского комплекса, и оно носит подчеркнуто экстатический характер. Это обнаруживается уже в глубинной связи обоих божеств с ритуальным опьянением и культовым опьяняющим напитком. Культ Митры был неотделим от культа Хаомы: их объединяют идеи плодородия, военной мощи, защиты священного порядка, посредничества между миром людей и богами, очищения Космоса в конце времен и т.п., они характеризуются некоторыми общими эпитетами, например "обладающий широкими пастбищами". Особенно часто хаома использовалась в ритуале жертвоприношения именно Митре, в Персии еще с доахеменидских времен в ходе главного, посвященного Митре годового праздника (Митракина, Михраган) царь в состоянии опьянения от хаомы исполнял ритуальный воинский танец[25]. В связи с этим кажется неслучайным представление манси о том, что "Мир-сусне-хум всегда имеет в правой руке бутылку водки"[26], поэтому во время застолья прежде, чем начать пить, первый наполненный стакан посвящался Мир-сусне-хуму. Кроме того, соответствующие обско-угорские термины (манс. pə̄ŋʌlém "пьяный", хант. pa'ŋγə̄tta "шуметь после поедания мухоморов, гадать") восходят к древнеиранскому banga - "какое-то растение и изготавливаемое из него наркотическое средство"[27].

В обско-угорских мифах Мир-сусне-хум предстает типичным шаманом: он проходит шаманский искус, ест мухоморы для достижения транса, путешествует в верхний и нижний миры в поисках души больного[28], он наделяет шаманов магической силой[29]. Аналогично Митра прямо отождествляется со жрецом: в Ригведе он считался учредителем жертвоприношения, в Авесте Ахура Мазда назначает его "своевременно приносящим жертву, громко поющим жрецом", "первым жрецом для выжимки хаомы высокой горе Хара" (Михр Яшт, 88-90).

В Висперед (115) по отношению к Митре употребляется жреческий титул "заратуштратема". Роль Митры как медиатора акцентируется и характерным для митраизма эпитетом "срединный бог" и тем, что ему посвящался шестнадцатый (срединный) день каждого месяца, а также седьмой (срединный) месяц года багайядиш, митрахья[30]. Интересно, что в тибетской религии бон, возникшей в начале новой эры на основе митраического культа, главным объектом поколения - трансформацией образа Митры является божество-жрец Белый свет (Лха гшен'од дкар), "причем слово жрец имело... вполне конкретное значение: именно это лицо вонзало кинжал в горло жертвенному животному"[31].

Немаловажно, что специфика психотехники обско-угорского шаманизма обнаруживает очень близкие параллели среди иранских народов. Л.Г. Герценберг, в частности, обратил внимание на такой своеобразный способ общения обско-угорских шаманов с различными духами, как эпистаз, сущность которого заключается в том, что дух нашептывает медиуму в ухо интересующую его информацию. Как отмечает Л.Г. Герценберг, в древности этот прием был распространен у иранцев, реликты чего сохранились в институте дервишей, причем в самом термине darvêš выделяется компонент gau(š) "ухо", "слышать"[32].

В иранской мифологии Митра считался посредником не только между миром божеств и людьми, но и между Добром и Злом и их владыками. По словам Плутарха (De Isida, 46) "Зороастр... называется одно божество Геромаздом, другое Ариманием и указывает, что из всего чувственного первый более всего подобен свету, а второй мраку и неведению, середину же между ними занимает Митра. Поэтому персы называют Митру посредником". Полагалось, в частности, что Митра осуществлял посредничество при заключении договора между Ахура Маздой и Ангро Манью о последовательности их правления над миром и его судьбах[33]. Аналогичное положение занимает обско-угорский Мир-сусне-хум: он представляется сыном Куль-отера и жены Нуми-Торума, он - зять Куль-отера, он передает Куль-отеру распоряжения Нуми-Торума и т.п[34].

Среди черт, сближающих Мир-сусне-хума с Митрой, следует назвать также представления о нем как о вожде и правителе. Согласно мансийскому мифу, Мир-сусне-хум, выиграв ритуальное состязание у своих старших братьев, получил верховную власть над людьми и земными делами. Как показали Г.М. Бонгард-Левин и Э.А. Грантовский, мансийские описания этого состязания за власть скрупулезно воспроизводят структуру иранского ритуала избрания на царство гиппомантия[35]. Этим, однако, параллели между двумя традициями не исчерпываются. Правление Мир-сусне-хума описывается как золотой век: он прекращает распри и раздоры, проявляя неустанную заботу о людях, люди живут при нем в достатке и благоденствии[36].

Учитывая это обстоятельство, небезынтересно было бы обратиться к поздним обско-угорским фольклорным текстам с сильным элементом социального протеста и рассмотреть преломление в них мифологической основы. В таких текстах Мир-сусне-хум описывается защитником угнетенных, например, в одной мансийской сказке он заявляет: "Я в город схожу. Бабушка говорит: зачем пойдешь? - Затем пойду, (что) купец бедный народ очень плохо держит. Что-нибудь надо с купцом делать"[37]. В дру-

гой сказке Мир-сусне-хум обращается к людям: "Купцы вас притеснять будут, ко мне весть несите. Попы вас притеснять будут, ко мне весть несите"[38]. Почти все подобные тексты заканчиваются воцарением Мир-сусне-хума, который начинает править по справедливости.

В этих представлениях отчетливо прослеживаются параллели с арийской традицией, в которой культ Митры был неразрывно связан с концепцией сакрального царя. Уже в Ригведе о Митре говорится, что он "рожден царем с доброй властью", "очень благостным" (Ригведа III. 59. 4). В Михр Яште Митра владыка земель, населенных иранцами - имеет эпитеты "законный", "праведный", он борется за правду и справедливость, выступает хранителем порядка и нравственных устоев, следит за тем, чтобы отношения в обществе соответствовали космическому закону, и земные цари считаются ритуальным воплощением Митры. Подобное переплетение царского и митраического культов было, как показывают специальные исследования, наиболее характерно для восточных иранцев[39].

Согласно Михр Яшту и другим иранским текстам, Митра (а в более позднем манихейском вероучении - его воплощение Живой Дух) смещает с царства незаконных владык, карает их за неправедное правление[40]. Тем же занимается Мир-сусне-хум. Известен обширный цикл мифов (преимущественно мансийских) о том, как Мир-сусне-хум заменяет царей, беззаконно угнетающих народ. В одних случаях Мир-сусне-хум достигает этого хитростью (например, переодевшись попом, убивает неправедного царя или обманом вынуждает его искупаться в кипящем огне, где тот и гибнет), в других - царь добровольно уступает свое место Мир-сусне-хуму, признавая его превосходство над собой[41].

Рассказы о правлении Мир-сусне-хума в незапамятные времена отчасти перекликаются с авестийским мифом о первоцаре Йиме, который "сделал в свое царствование бессмертными и животных, и людей, незасыхающими и воды, и растения, дабы питались пищей неувядаемой. В царствование Йимы могучего ни мороза не было, ни зноя, ни старости не было, ни смерти, ни зависти, дэвами порожденной" (Ясна IX. 4 - 5; ср.: Замйад Яшт 32 - 33; Рам Яшт 14 - 17; Ард Яшт 28 - 31). Как показал Р. Ценер, представления о Йиме и Митре во многих отношениях совпадают, и Йима в качестве царя по существу является земной репликой небесного Митры[42]. И в ведической религии Митра нередко связывался и отождествлялся с первоцарем и владыкой загробного мира Ямой[43]. Тем самым иранские мифы о золотом веке оказываются в известной степени соотнесенными с Митрой, и это сближает его с Мир-сусне-хумом.

Кроме того, в мансийской мифологии развивалась мысль о том, как в будущем произойдет новое, окончательное воцарение Мир-сусне-хума, которое понималось как восстановление мифологического прошлого и возвращение золотого века. Показателен в этом отношении рефрен таких мансийских текстов: "Настанет древнее время жизни человеческой, настанет эпоха человеческого века"[44]. Эти представления очень близки иранской мифологии, где Митра обладал чертами будущего спасителя человечества и предсказывалось второе пришествие Митры, после чего он установил свое царство справедливости над очищенными от зла людьми[45].

Таким образом, и Митра, и Мир-сусне-хум предстают парадигмой идеального правителя на стадии ранней государственности. В основе этих воззрений лежит идея божественного покровителя и создателя общественной структуры, обеспечивающего гармонию отношений в обществе. В иранской мифологии Митра прежде всего почитался как божество договора (в широком смысле), хранителем социальных связей и общественной стабильности, он поддерживает согласие среди людей и охраняет от раздоров страну, где чтут договор (Ригведа III. 59. I, VII. 36. 2; Михр Яшт 78)[46].

Будучи богом-царем, объединителем людей в общину-мир, Митра является одновременно организатором социальной и административной структуры общества. По Михр Яшту, у Митры на каждой высоте, на каждом месте для обзора сидят восемь служителей как наблюдатели договора, следящие за нарушителями договора (Михр Яшт 45), этой же цели служат 10 тысяч шпионов Митры (Михр Яшт 35, 107). Представляется справедливой мысль А.К Акишева о том, что эти воззрения возникли в период формирования племенных союзов, когда происходило объединение племен в единую экономическую, политическую, административную структуру, упорядоченную и централизованную в лице верховного вождя[47]. Аналогично Мир-сусне-хум, заботясь о счастье людей, всюду определил для каждого селения меньших божеств, находящихся у него в подчинении[48]. Этот мотив мифологии обских угров обычно считается отражением бюрократической системы, сложившейся после присоединения Сибири к России, однако он вполне соответствует представлениям о Митре и в принципе может быть связан с более ранними культурными влияниями. Роль Мир-сусне-хума как организатора социума наглядно проявляется во время проведения хантыйского праздника, посвященного этому божеству и ежегодно проводившегося в течение недели в ноябре. В финале праздника Мир-сусне-хум, спустившись на землю,

приказывал людям "давать помощь друг другу"[49] ср. арийские и восточнославянские (возникшие под иранским влиянием) фразеологизмы типа "помощь Митры" (Ригведа III. 59. 6), "мирская помощь", "мир всем поможет" и т.д.[50] Уместно вспомнить, что в обско-угорских языках насчитывается немало иранизмов, относящихся к сфере социальных отношений[51].

Поскольку представления о Митре были неразрывно связаны с социальным устройством ираноязычных народов, священным создателем и защитником которого он считался, логично предположить, что достаточно полное и адекватное усвоение этого персонажа стало бы возможным только в случае исходной близости и одностадиальности социальных структур участников взаимодействий, или в случае такого иранского влияния на предков обских угров, которое стимулировало бы прогресс и усложнение их общественных отношений до уровня социального развития более передовых иранцев, или в случае вхождения древних угров вместе с иранцами в единый социально-политический организм.

К этому же кругу идей восходит и другой аспект культа Митры, а именно почитание его как военного предводителя иранцев, вооруженного защитника иранских земель. Военная ипостась Митры естественно вытекает из его основной функции божества договора, и Митра-воин призван карать всех нарушителей социальной стабильности, всех врагов правды. Митра-божество вечно юное, сильное, непобедимое, всегда готовое к битве со злом; описанию Митры в бою посвящена значительная часть Михр Яшта. Характерны его эпитеты "мощно вооруженный", "командующий армиями", "сражающийся с колесницы", "защитник пастбищ", "хранитель деревни" и т.д. (Михр Яшт 37, 44, 49, 69 - 98, 109, 112). В целом Митра является божеством и покровителем военной аристократии, и наибольшей популярностью он пользовался именно среди воинов ("Митра... которого чтут колесничие" Михр Яшт 11). Не случайно, в античной ойкумене митраические верования и культы распространяли главным образом римские легионеры.

Достаточно ярко военный аспект представлен и в культе Мир-сусне-хума. Он считался самым отважным и воинственным среди божеств обско-угорского пантеона, он вооружен как богатырь-отер, во время посвященных Мир-сусне-хуму хантыйских праздников в течение семи ночей подряд рассказывались истории о военных подвигах этого персонажа[52]. Предметы вооружения считаются желанной жертвой Мир-сусне-хуму и преобладают среди культовых атрибутов на святилищах, ему посвященных; с Мир-сусне-хумом, скорее всего, связаны и археологически известные "клады" оружия, появившиеся в Западной Сибири с I тыс. н.э.[53] В эпических сказаниях обских угров Мир-сусне-хум изображается непобедимым вооруженным защитником своего народа и его территории, побеждающим всех его врагов. Например, в эпических сказаниях, посвященных русской колонизации Сибири, он выступает как герой, борющийся против русских[54].

Некоторые тексты, повествующие о воинских качествах Мир-сусне-хума содержат дополнительные детали, отсылающие к кругу южных культур. Таков, в частности, рассказ о соперничестве Мир-сусне-хума и его старшего брата Полум-Торума за власть. Посланник Нуми-Торума крылатый прислужник Тоуль одыр "предложил им порешить свою ссору таким образом: взять самую сильную и быструю лошадь, связаться друг с другом волосами, перекинуться через седло и поскакать; кто прежде устанет и застонет от боли, тот и должен уступить; они согласились, сделали все так, как было условлено, и победителем из этого вышел Мир-сусне-хум; делать Полуму было нечего и он признал старшинство брата"[55]. В обско-угорском эпосе легендарные богатыри-отеры призывают перед началом битвы Мир-сусне-хума так же, как, согласно иранской традиции, Митре в бою "молятся воины, склонившись к загривкам лошадей, силу испрашивая для упряжек, здоровья для себя, бдительности против противников, возможности ответного удара по врагам, разгрома противника недружественного, враждебного одним ударом" (Михр Яшт 11).

В связи с этим необходимо упомянуть тот факт, что в языках обских угров ряд терминов, означающих предметы вооружения ("нож", "меч", "панцырь, доспехи") выводятся из среднеиранских языков[56]. Эти данные хорошо согласуются с распространением на Урале и в Западной Сибири в раннем железном веке типов и форм вооружения скифо-сарматского облика[57].

Таким образом, Митра и Мир-сусне-хум предстают божествами, воплощающими высший авторитет сакрального, гражданского и военного характера. Все эти ипостаси объединяются, судя по всему, единой идеей стабильности, порядка, равновесия на всех уровнях мифологического космоса, идеей договора, согласия, соответствия земного мира сакральному закону. Всеобщность основополагающей идеи, по-видимому, обусловила значительное разнообразие функций этих божеств в мифо-ритуальной системе. С этим же связана, скорее всего, и ярко выраженная солярность обоих персонажей, поскольку Солнце у иранцев и угров, равно как и у многих других народов, считалось

символом космического закона, высшей мудрости и власти.

Солярная природа Митры хорошо известна: хотя различные источники по-разному показывают причастность Митры к Солнцу (вплоть до полного их отождествления, например, в пуранах и Атхарваведе XIX. 9. 6), в любом случае ассоциация этого божества с Солнцем со времен индо-иранского единства прослеживается четко[58]. Само название Солнца во многих иранских языках (персидском, памирских, таджикском, в афганских диалектах) восходит к имени Митры[59]. Мир-сусне-хум также обладает чертами персонифицированного Солнца: он брат утренней зари, его внешность сравнивается с восходящим Солнцем, у него золотые руки и волосы, его глаза подобны Солнцу; в ритуалах, связанных с ним, одним из центральных атрибутов служат серебряные блюда с солярной символикой[60]. Надо полагать, даже имя Обозревающего Мир Человека, являющееся, как показано В.Н. Топоровым, калькой с "самого характерного определения Митры"[61], тоже связано с универсальной мифологемой "глаз - Солнце". Кстати, в североиндийском фольклоре Солнце называется Сурвасакши "Наблюдатель всех вещей"[62], а в Ведах по отношению к Солнцу применяется формула "соглядатай всего сущего" (ср. определение Гелиоса "быков и людей соглядатай").

Итак, обско-угорские представления о Мир-сусне-хуме обнаруживают многочисленные соответствия верованиям ираноязычных народов, причем параллели эти настолько полные и временами почти буквальные, что предположение о митраических корнях обско-угорского божества можно признать обоснованным и наиболее вероятным. В то же время следует иметь в виду крайнюю сложность образа Мир-сусне-хума. Он прошел длительную эволюцию, содержит различные хронологические (и, видимо, разноэтнические) пласты и в целом явно представляет собой контаминацию различных мифологических персонажей. В мифологическом фольклоре обских угров Мир-сусне-хум выступает и как первочеловек, и как культурный герой, и как трикстер[63], и в этих ипостасях он оказывается ближе к древнейшим палеоазиатским верованиям, чем к древнеиранской религии. Любопытно, однако, что и в архаичных верованиях обских угров иногда неожиданным образом прослеживаются связи с индоиранской мифологией.

Например, Мир-сусне-хум фигурирует в качестве охотника в специфической обско-угорской версии древнейшей общеевразийской мифологемы о космической охоте на небесного лося, ставшего созвездием Большой Медведицы - версии, которая, согласно предположению, выдвинутому Б. Мункачи и недавно дополнительно аргументированному Г.М. Бонгард-Левиным и Э.А. Грантовским, была воспринята индоиранцами от своих северных соседей и стала основой представлений о фантастическом звере Шарабхе[64]. Следы иранского воздействия обнаруживаются также в тех случаях, когда Мир-сусне-хум упоминается в мифе о разорителе гнезд. Миф этот на основании детального совпадения его вариантов у многих народов Сибири и индейцев Северной Америки считается реликтом палеоазиатской эпохи и возводится к каменному веку. Однако своеобразие обско-угорских версий заключается в том, что герой в них взаимодействует не с орлицей, а с мифической птицей Крылатый Карс (Кярес), которая, вероятнее всего, является иранизмом.

Явные следы иранского влияния обнаруживаются не только в представлениях об Обозревающем Мир Человеке, но и в ритуалах, совершаемых в его честь это активное использование серебряных изделий, особенно восточных[65], проведение на медвежьем празднике своеобразных кукольных представлений, главным героем которых выступает Мир-сусне-хум. Особенность техники этих представлений состоит в том, что куклы располагаются на ногах исполнителя и управляются палочками - единственной аналогией этому является женский кукольный театр "бадж-бадж", распространенный в Иране[66].

О времени проникновения в обско-угорскую среду иранских воззрений, отразившихся в культе Мир-сусне-хума, высказывались различные мнения. Диапазон предполагаемых оценок весьма широк от середины II тыс. до н.э. до первых веков н.э. Чаще всего, однако, для обеспечения той или иной датировки привлекаются аргументы, являющиеся внешними по отношению к самой мифологии. Практически не реализовывалась возможность уточнения хронологии сложения "митраического комплекса" в мифологии обских угров путем сопоставления обско-угорских верований с (индо) иранскими нарративными памятниками религиозного характера. Конечно, детальная разработка эволюции образа Митры требует еще длительного специального изучения, однако основные вехи его развития прослежены достаточно полно, поэтому хотя бы в самом общем виде можно попробовать посмотреть, к какой стадии эволюции Митры ближе всего оказываются представления об обско-угорском божестве.

Как известно, Митра относится к числу древнейших божеств, почитание которых начало складываться еще в период индоевропейского единства[67], и уже в ведической религии он играл чрезвычайно важную роль. В Ригведе, зафиксировавшей раннее состояние культа Мит-

ры, это божество неразрывно связано с Варуной, составляя с ним характерную для ведической религии божественную пару (двандва). Как самостоятельный персонаж Митра в Ригведе упоминается редко, одному ему посвящен только один гимн (Ригведа III. 59), в то время как Митре-Варуне - более двадцати. Вместе с Варуной Митра появляется и в знаменитых митаннийских договорах. В какой-то мере отголоски этих представлений о парном божестве сохранились у иранцев, о чем свидетельствует, в частности, двойное божество Ахура-Митра (реже Митра-Ахура) Авесты, но в целом Митра почитался в иранской среде в качестве отдельного божества (как и Мир-сусне-хум) и его роль была существенно выше, чем у ведического Митры, одно из его имен - Бага - даже совпадало с иранским названием Бога вообще.

Нераздельность образов Митры и Варуны позволяет рассматривать его как две ипостаси одного индоарийского (индоиранского?) бога[68]. При том, как единодушно утверждают специалисты[69], в ведической религии Варуна и Митра образуют бинарную оппозицию: если Варуна характеризуется как яростный, властный, воинственный, связанный с тьмой, ночью, водой и т.п., то Митра - миролюбивый, тихий, приносящий покой и порядок, связанный со светом, утром, землей и т.д. Иную картину дают иранские тексты, прежде всего Михр Яшт, где произошел перенос на Митру многих качеств и свойств Варуны и Индры[70]: здесь военный аспект культа Митры занимает одно из центральных мест. В этом отношении представления о Мир-сусне-хуме как воине и богатыре более напоминают иранские верования, нежели божество Ригведы.

Кроме того, у самих иранцев представление (и соответственно иконография) о Митре как небесном конном всаднике стало складываться только со второй половины I тыс. до н.э. и особенно широко распространилось в первые века новой эры. Мир-сусне-хум тоже считается всадником, но не колесничим, что характерно для раннего митраизма. К середине I тыс. до н.э. относится проникновение в угорские языки коневодческой лексики; на рубеже эр появляются первые изображения всадников среди предметов культового литья Западной Сибири. Примерно к этому же времени относится и специфически иранская космология, элементы которой (в первую очередь мотивы, связанные с культом огня и эсхатологическими представлениями) видны в мифологии Мир-сусне-хума. Представляется существенным и то, что в обско-угорских языках значительная часть иранизмов, относящихся к социальной сфере, и большинство заимствованных из иранских языков терминов мифо-ритуального характера восходят к среднеиранским языкам. Все это, взятое вместе, видимо, свидетельствует о том, что именно в эпоху раннего железа культурное воздействие иранского мира на древних угров было наиболее интенсивным.

В последнее время появляется все больше данных о сильных контактах археологических культур западно-сибирской лесостепи с ираноязычными сарматами и саками. По мнению В.А. Могильникова, "племена лесостепи были звеном, осуществлявшим связь предков обских угров с древними культурными центрами Средней Азии и индо-иранским кочевым миром"[71]. Особенно возросли эти контакты во второй половине I тыс. до н.э. Между тем, в это время Митра становится главным божеством саков - в условиях усиления консолидации сакских племен и повышения внешней активности была вполне естественна актуализация божества союза, договора, покровителя воинов[72]. Аналогичные процессы проходили и у других восточноиранских племен. По-видимому, эти обстоятельства и создали предпосылки проникновения митраической мифологии к предкам обских угров.

Примечания

1. **Чернецов В.Н.** К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. Нов. сер. - М-Л., 1947. - Т. 1.; **Мошинская В.И.** Некоторые данные о роли лошади в культуре населения Крайнего Севера Западной Сибири // История, археология и этнография Сибири. Томск, 1979. - С. 34 - 35; **Прыткова Н.Ф.** Металлическая культовая посуда у угров // Сб. МАЭ. - М-Л., 1949. - Т. X. - С. 39 - 46; **Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.** От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. - М., 1983. - С. 101 - 103; **Новикова Н.И.** Традиционно-бытовые праздники манси (к проблеме этнокультурных контактов обских угров во второй половине XIX -начале XX вв): Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. - М., 1986. - С. 8, 12; **Лелеков Л.А.** О символизме погребальных облачений ("золотые люди" скифо-сакского мира) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. - Новосибирск, 1987. - С. 26; **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси. Дом и Космос. - Новосибирск, 1990. - С. 190 - 195.
2. **Збруев А.В.** Пермский всадник // ВДИ. - 1950. - N 1. - С. 120; **Roheim G.** Hungarian and Vogul Mythology. - Seattle & L., 1966. - P. 47.
3. **Баландин А.** Мансийские сказки // Омская область. - 1937. - N 7. - С. 66; **Хлобыстина М.Д.** Говорящие камни. Сибирские мифы и археология. - Новосибирск, 1987. - С. 68 - 69.
4. **Головнев А.В.** К вопросу о тюрко-угорских кон-

тактах в Нижнем Прииртышье // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. - Омск, 1984. - С. 34.
5. **Karjalainen K.F.** Die Religion der Jugra-Völker. - Porvoo, 1927. - Bd. II. - FFC. - Vol. XX. - N 60. - S. 192 - 193.
6. **Чернецов В.Н.** Бронза усть-полуйского времени // МИА - N 35. Древняя история Нижнего Приобья. М., 1953. С. 165; **Чернецов В.Н., Мошинская В.И.** В поисках древней родины угорских народов // По следам древних культур. От Волги до Тихого океана. - М., 1954. - С. 191.
7. **Holmberg U.** Finno-Ugric, Siberian // Mythology of all races. - Boston, 1927. - Vol. IV. - P. 403 - 410; **Hoppal M.** Folk Beliefs and shamanism among Uralic people // Ancient cultures of the Uralic peoples. Budapest, 1976. - P. 228.
8. **Ruben W.** Schamanismus in alten indien // AOr. 1940. - Vol. XVIII. - Pt. III - IV.
9. **Топоров В.Н.** К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток. - Тарту, 1975; **Топоров В.Н.** Две заметки об иранском влиянии в мифологии народов Сибири // Тр. по востоковедению. - Тарту, 1981. - Вып. 6.; **Топоров В.Н.** Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье (История и культура). - М., 1981.
10. **Акишев А.К.** Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. - С. 89, 98; **Кузьмина Е.Е.** В стране Кавата и Афрасиаба. - М., 1977. - С. 90 - 92.; **Сагалаев А.М.** Факторы образования религиозного синкретизма у урало-алтайских народов // Смены культур и миграции в Западной Сибири. - Томск, 1987. - С. 72 - 75.
11. **Гондатти Н.Л.** Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. - М., 1888. - С. 17.
12. **Баландин А.** Указ. соч. - С. 72.
13. **Гондатти Н.Л.** Указ. соч. - С. 18.
14. **Patkanov S.** Die Intysh-Ostjaken und ihre Volkspoesie. - SPb, 1900. - Bd. 2. - S. 83 - 84.
15. **Лелеков Л.А.** Вопросы истории Бактрии в свете данных Михр-яшта // Информ. бюл. МАИКЦА. М., 1982. - Вып. 3. - С. 37.
16. **Gershevich I.** The Avestan Hymn to Mithra with introduction and commentary. - Cambrige, 1959. P. 57 - 58; **Orlin L.L.** Athens and Persia ca. 507 B.C.: a neglected Perspektive // Michigan Oriental Studies in honour of George G. Cameron. - Ann Arbor, 1976. - P. 262; **Zaehner R.C.** The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. - N-Y., 1961. - P. 261.
17. **Гондатти Н.Л.** Указ. соч. - С. 28 - 31; **Дунин-Горкавич А.А.** Тобольский Север. - Тобольск, 1911. - Т. III. С. 41 - 43.
18. **Материалы** по фольклору хантов / Запись, введение и примечание В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной. - Томск, 1978. - С. 69; **Чернецов В.Н.** Вогульские сказки: Сб. фольклора народа манси. Л., 1935. - С. 28 - 33.
19. **Дюмезиль Ж.** Осетинский эпос и мифология. М., 1976. - С. 71 - 73.
20. **Яшин В.Б.** О возможных истоках некоторых обь-угорских космологических представлений // Источники по истории Западной Сибири. История и археология. - Омск, 1987.
21. **Кун Н.А.** Предшественники христианства. Восточные культы в Римской империи. - М., 1922. - С. 135 - 136; **Schayer S.** Religie Iranskie // Religie Wschodu. - Warszawa, s.a. - P. 269.
22. **Kannisto A.** Materialen zur Mythologie der Wogulen. - MSFOu, 113. - Helsinki, 1958. - S. 112 - 113; **Karjalainen K.F.** Op. cit. - Bd. II. - P. 19.
23. **Kuiper F.B.I.** Remarks to the avestan himn to Mithra // IIJ. - 1961. - Vol. 5. - N I. - P. 44 - 50; **Ruben W.** Op. cit. - P. 185.
24. **Gershevitch I.** Op. cit. - P. 32.
25. **Лелеков Л.А.** Ранние формы иранского эпоса // НАА. - 1979. - N 3. - С. 177 - 178; **Boyce M.** Haoma, Priest of the Sacrifice // W.B. Henning Memorial Volume. - L., 1967. - P. 80; **The Cambrige** History of Iran. - Cambrige, 1985. - Vol. 2. - P. 231; **Thieme P.** Remarks of the Avestan Hymn to Mithra // BSOAS. - 1960. - Vol. XXIII. - Pt. 2. - P. 274; **Zaehner R.** Op. cit. - P. 94.
26. **Гондатти Н.Л.** Указ. соч. - С. 19.
27. **Korenchy E.** Iranische Lehnwörter in den obugrischen Sprachen. - Budapest, 1972. - S. 64 - 65.
28. **Чернецов В.Н.** Фратриальное устройство обско-югорского общества // Советская этнография: Сб. статей. - М., 1939. - Т. II. - С. 38; **Kannisto A.** Op. cit. - S. 405; **Roheim G.** Op. cit. - P. 48 - 49.
29. **Kannisto A.** Op. cit. - S. 405.
30. **Лившиц В.А.** "Зороастрийский" календарь // **Бикерман Э.** Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность. - М., 1975.
31. **Гумилев Л.Н., Кузнецов Б.И.** Митра и Шенраб // Филология и история стран зарубежной Азии и Африки. - Л., 1967. - С. 71.
32. **Герценберг Л.Г.** Шаманизм у иранцев и угрофиннов // Финно-угорские народы и Восток. - Тарту, 1975. - С. 20 - 21.
33. **Zaehner R.C.** Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955. - P. 101 - 102.
34. **Munkacsi B.** Die Weltgottheiten der woguliscen Mithologie IV // KSz. - 1909. - Bd. X. - N 1-2. - S. 80 - 82.
35. **Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.** Указ. соч. - С. 101 - 103.
36. **Баландин А.** Указ. соч. - С. 71; **Гондатти Н.Л.** Указ. соч. - С. 18.
37. **Баландин А.** Указ. соч. - С. 69.
38. Там же. - С. 70.
39. **Акишев А.К.** Указ. соч. - С. 28 - 30; **Лелеков Л.А.** О символизме...
40. **Boyce M.** On Mithra in the Manichaean Pantheon // A Locust's Leg. Studies in honour of S.H. Taqizadeh. - L., 1962. - P. 45 - 46.
41. **Баландин А.** Указ. соч. - С. 70.
42. **Zaehner R.C.** The Dawn... - P. 132 - 143.
43. **Gonda J.** The Vedic God Mitra. - Leiden, 1972. P. 117; **Kuiper F.B.I.** [Рец. на:] J. Gonda. The Vedic God Mitra. - Leiden, 1972 // IIJ. - 1973. - Vol. XV. - N 3. - P. 232.
44. **Баландин А.** Указ. соч. - С. 65, 69 - 71.
45. **Campbell L.A.** Mithraic Iconography and Ideology. - Leiden, 1968. - P. 266 - 390.
46. **Акишев А.К.** Идеология саков Семиречья по материалам кургана Иссык // Ранние кочевники. КСИА, 154. - М., 1978. - С. 43; **Топоров В.Н.** К реконструкции индо-иранского митраического про-

тотекста // Лингвистические реконструкции и древнейшая история Востока. - М., 1984. - Ч. I.; **Он же.** Заметки по реконструкции текстов // Исследования по структуре текста. - М., 1987. - С. 105 - 111; **Lentz W.** The "social Functions" on the old Iranian Mithra // W.B. Henning Memorial Volume. - L., 1970. - P. 245 - 255.

47. **Акишев А.К.** Искусство и мифология... - С. 89.
48. **Бекетов А.Н.** Еще несколько заметок об инородцах Березовского округа // Тоб. ГВ. - 1857. - N 22. - С. 201; **Ковальский М.** Географические определения мест и магнитные наблюдения // Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой. - СПб., 1853. - Т. I. - С. XXVII.
49. **Ковальский М.** Указ. соч. - С. XXVIII.
50. **Топоров В.Н.** Заметки по реконструкции текстов... - С. 110.
51. **Korenchy E.** Op.cit. - P. 52, 54 - 56, 63 - 64.
52. **Ковальский М.** Указ. соч. - С. XXVIII.
53. **Плотников Ю.А.** "Клады" Приобья как исторический источник // Военное дело древнего населения Северной Азии. - Новосибирск, 1987. - С. 12 - 135.
54. **Баландин А.** Указ. соч. - С. 67, 70; **Чернецов В.Н.** Вогульские сказки... - С. 21, 59 - 62.
55. **Гондатти Н.Л.** Указ. соч. - С. 32 - 33.
56. **Korenchy E.** Op. cit. - P. 58 - 59, 68 - 69.
57. **Иванов Б.А.** Вооружение и военное дело финно-угров Приуралья в эпоху раннего железа (I тыс. до н.э. - первая половина I тыс. н.э.). - М., 1984; **Чиндина Л.А.** Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Кулайская культура. - Томск, 1984. - С. 62 - 72.
58. **Литвинский Б.А.** Древние кочевники "Крыша мира". - М., 1972. - С. 153 - 154; **Herzfeld E.** Zoroaster and His World. - Princeton, 1947. - Bd. II. - P. 466; **Dass A.** Sun - Worship in Indo-Aryan Religion and Mythology. - Delhi, 1984. - P. 24 - 33, 62 - 164.
59. **Стеблин-Каменский И.М.** Памирские языки о мифологии древних иранцев // Этническая история Центральной Азии в древности (II тысячелетие до н.э.). - М., 1981. - С. 239.
60. **Karjalainen K.F.** Op. cit. - P. 190 - 193.
61. **Топоров В.Н.** Об иранском влиянии... - С. 148.
62. **Литвинский Б.А.** Памирская космология (опыт реконструкции) // Страны и народы Востока. - М., 1975. - Вып. XVI. - С. 252.
63. **Мелетинский Е.М.** Палеоазиатский мифологический эпос. Культ ворона. - М., 1979. - С. 180, 196.
64. **Munkacsi B.** Das altindische Fabeltier Carabhas // KSz. - 1908. - Vol. IX. - P. 139 - 140; **Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А.** Указ. соч. - С. 104 - 107.
65. **Чернецов В.Н.** К вопросу о проникновении...
66. **Там же.** - С. 116; **Новикова Н.И.** Традиционные кукольные представления на медвежьем празднике у манси // Межэтнические контакты и развитие национальных культур. - М., 1985. - С. 89 - 98; **Она же.** Традиционно-бытовые праздники манси... - С. 12.
67. **Кошеленко Г.А.** Ранние этапы развития культа Мифры // Древний Восток и античный мир. - М., 1972. - С. 75 - 84; **Bonfante G.** The name of Mithra // Etudes Mithriques. - Leiden, 1978; **Kuiper F.B.I.** [Рец. на:] **J. Gonda.** The Vedic God... - P. 228.
68. **Елизаренкова Т.Я.** Еще раз о ведийском боге Варуне // Труды по востоковедению. - Тарту, 1968. - I. - С. 114.
69. **Дюмезиль Ж.** Верховные боги индоевропейцев. - М., 1986. - С. 39 - 62; **Сыркин А.Я.** О некоторых чертах ведийского дуализма (Митра-Варуна) // Письменные памятники Востока: Историко-филологические исследования 1969. - М., 1972. - С. 310 - 314; **Топоров В.Н.** Еще раз о природе ведийского Митры в связи с проблемой реконструкции некоторых древних индоиранских представлений // Тез. докл. во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам. - Тарту, 1966. - С. 50 - 52; **Gonda J.** Some Obserwation on Dumesil's view of Indo-European Mythology // Mnemosine. - Ser. IV. - 1960. - Vol. XII. - Fasc. I. - P. 14; **Gonda J.** The dual Deities in the Religion of the Veda. - Amsterdam - L., 1974. - P. 145 - 208.
70. **Лелеков Л.А.** Ранние формы иранского эпоса... - С. 177 - 179; **Лелеков Л.А.** Вопросы истории Бактрии... - С. 39 - 40; **Dushesne-Guillmin J.** [Рец. на:] **R.C. Zaehner.** The Dawn and Twilight of Zoroastrianism. - L., 1961 // IIJ. - 1964. - Vol. VII. - N 2 - 3. - P. 199.
71. **Могильников В.А.** Кокоповские и саргатские курганы - памятники эпохи раннего железа в Западно-Сибирской лесостепи // Памятники Южного Приуралья и Западной Сибири сарматского времени. - М., 1972. - С. 119.
72. **Акишев А.К.** Искусство и мифология... - С. 171 - 173.

В.Н. Курилов

Пермская ономастика Барабы: к этнической истории Южной Сибири

Ономастика в целом и топонимика как дисциплина, изучающая географические названия, принадлежит к системе наук об языке[1]. В то же время топонимические разыскания в прикладном значении издавна выступают как один из ключевых методов исследования в исторической этнологии[2]. Предлагаемая статья трактует вопросы топонимики (и отчасти этнонимии) в этом втором аспекте. В ее основу положена общая для этноисторической топонимической парадигмы гипотеза о сохранении в названиях географических объектов лексики языков, бытовавших на данной территории в прошлом. В данном случае эта гипотеза прилагается к топонимии одного из субрегионов Западной Сибири Барабинской низменности (Барабы).

Этнокультурная история субрегиона опирается на комплекс работ по археологии Барабы от каменного века до порога Нового времени, выполненный В.И. Молодиным и его сотрудниками[3]. Среди исследований по этнической истории Барабы следует отметить труды Н.А. Томилова и З.Д. Титовой[4]. Уже во время работы над данной статьей вышла в свет монография А.Г. Селезнева, специально трактующая этногенетическую проблематику нерусского населения субрегиона и содержащая, наряду с прочим, также весьма исчерпывающую библиографию[5].

Топонимия Барабы изучалась в основном представителями томской языковедческой школы А.П. Дульзона. Некоторые существенные итоги этой работы подведены И.А. Воробьевой[6].

Археологически на территории Барабы выделены культуры, связываемые с уграми, самодийцами и тюрками; этноисторическая топонимика добавила к этому списку кетов, лексика языка которых установлена А.П. Дульзоном в мощном субстратном топонимическом пласте, непосредственно предшествующем современной, как считается, преобладающе тюркской топонимии[7].

В данной работе предлагается истолкование некоторых топонимов (гидронимов, по природно-географическим особенностям субрегиона) Барабы через обращение к лексике языка, относящегося к финно-угорским, принадлежащего народу, в исторически обозримой ретроспективе обитавшему на сопредельной с Сибирью территории и сыгравшему выдающуюся и не вполне оцененную роль в превращении Сибири в часть России. Речь идет о языке и народе коми[8].

Наличие среди географических названий Западной Сибири ряда топонимов, либо непосредственно принадлежащих коми языку, либо обязанных ему некоторыми своими элементами (особенно финальными формантами), давно и твердо установлено. Однако локализуются такие топонимы в северотаежной части региона и в Ближнем Зауралье, а датируются, явным или неявным образом, последними двумя-тремя столетиями, связываясь с коми (зырянским) компонентом русского землепроходческого и позднейшего миграционного движения в Сибирь[9]. Что касается юга Западной Сибири, в том числе Барабы, то в топонимии этих районов, насколько мне известно, пермской лексики никто не обнаруживал.

Этимологизация гидронимии Барабинской низменности осуществлялась на основании данных весьма авторитетного издания: В.Н. Лыткин, Е.С. Гуляев. Краткий этимологический словарь коми языка. - М., 1970. Отсылки к статьям словаря осуществляются в тексте с указанием страницы. Принципиальные и практические стороны изучения коми топонимии освещены в цикле работ А.И. Туркина[10]. Сравнительный материал заимствовался из обзорных изданий по топонимии регионов, в которых коми топонимическая лексика бесспорна[11].

Анализу подвергались названия главных рек Барабы: правых притоков Иртыша от Туя на севере до Оми на юге, а также рек и основных озер Чановского бассейна. Привлекались к рассмотрению также названия сколько-нибудь значительных речек, впадающих в основные для гидросистемы Барабы притоки Иртыша. Результаты истолкования названий гидрообъектов излагаются далее в следующем порядке: вначале основные реки, затем их притоки и, наконец, озера Барабы. В каждой из трех групп названия размещены в алфавитном порядке.

ОМЬ - "омлöд" речной залив, омут (с. 205). Ср. р.Омена (бассейн Косы в Верхокамье) от коми-перм. "омын", коми-зыр. "вомын" плес[12]. Обращает на себя внимание также название реки,

впадающей в Чешскую губу Баренцова моря к востоку от Канина: Ома.

ТАРА - "тар" тетерев (с. 278). На территории, занимаемой коми, сохранилось название Тарово, уверенно этимологизируемое А.С. Кривощековой-Гантман через "тар" тетерев[13]. В Ближнем Зауралье известна река Тарея/Тарья, при объяснении названия которой как равновероятные допускаются и мансийская, и коми этимология[14]. В северном, Вычегодско-Печорском Коми крае аналогичных гидронимов в настоящее время нет, однако на рубеже XVI - XVII вв. Книга Большому Чертежу называет здесь реку "Тетеря" (по-видимому, приток Выми). Это название, безусловно является русской калькой коми слова, производного от того же "тар"[15]. По мнению А.С. Кривощековой-Гантман, "принадлежность территории, реки... тому или иному роду, отраженная в названиях, стала исчезать лишь с возникновением сельской территориальной общины (родановская культура)"[16]. Это позволяет датировать названия, производные в нашем случае от "тар" тетерев, по меньшей мере первой половиной II тыс. н.э., а скорее всего, даже более ранним периодом (родановская культура предков коми в Приуралье датируется X - XIV вв).

ТАРТАС "тар" + "тас": "тас" район, округ, житель определенной местности (с. 278). Вполне мыслима реконструкция "Тартас-ю", т.е. "река людей рода/племени Тар". Отпадение форманта "ю" (или вполне возможно на его месте коми "ва" вода, река) могло произойти как при усвоении названия носителями иных языков (А.П. Дульзон установил, что "при смене языка на данной территории второй компонент, известный двуязычному населению в значении "река", либо заменяется своим соответствующим словом, либо же вовсе опускается"[17]), так и при бытовании названия в собственно пермскоязычной среде, поскольку коми языку вообще свойственно эллиптирование названий за счет формантов[18].

ТУЙ - "туй" дорога, путь, тропа (с. 285). Аналогичное название носит один из притоков Верхней Камы и еще несколько гидрообъектов в Приуралье[19].

УЙ - "уйны" плыть (с. 296). В удмуртском языке этот же корень имеет непосредственное значение "ручей, река"; известны на территории Удмуртии и соответствующие гидронимы - Уй, Уйы[20].

ЧУЛЫМ "чув/чул" выдра (с. 312); можно также учесть фонетически близкое "чӧв/чӧл" тихий, спокойный (с. 310). Напомню, что в средневековой географической литературе встречается название "Чулыман", относимое не к чему иному, как Каме.

ШИШ - "шиж" мокрота, разложение (с. 325). В современном коми-зырянском языке это слово употребляется чаще в форме "сись", сохраняя то же общее значение "гнилой". В этом значении употребляется и в коми топонимии: р. Сись Ёв, уверенно калькируемая как "Гнилой Ёв"[21]. Название реки, производное от слов "гнить, гнилой" известно топонимическим системам многих языков, в том числе славянских, волжско-финских и т.д. Происхождение такого рода названий, как правило, связано с характерными природными условиями: "гнилыми" называются реки, берущие начало и подпитывающиеся в своем течении торфяными болотами[22]. Понятно, что эта черта присуща многим рекам Западной Сибири, в том числе и р. Шиш.

АРЫНЦАСС (приток Тартаса) - "орны" прорывается (в основном именно о воде) (с. 207); для компонента "-асс" можно указать на слово "адз" пойма, луга (с. 30). Основа "адз" активно используется в топонимии Приуралья[23].

ИЗЕС (приток Тартаса) - "из" камень (с. 108); что касается форманта "-ес", то в коми языке существует хорошее соответствие: "-ӧсь" суффикс, передающий отношение наличия, обладания[24]. Возможно и иное толкование: в удмуртском есть глагол "изьыны" спать при коми "узьны" то же[25].

ИЧА (два притока Оми) "ич" маленький (с. 110).

КАМА (приток Оми) - полная аналогия названию главной реки прародины пермяков. Обсуждение возможных этимологий гидронима "Кама" предложено В.Н. Лыткиным[26].

МАЙЗАС (приток Тары) - "мой" бобр (с. 180). В Приуралье употребляется и в форме "май": р. Мойва, но н.п. Майкор[27].

УГУРМАНКА (приток Оми) предельно близким аналогом этому названию выступает р. Эгырман/Игерман в Удмуртии, название которой связывается с общеперм. "йегыр" заболоченный лес[28].

УРЕЗ (приток Тартаса) "ур" белка (с. 297). Другую возможность этимологии открывает сравнение со словом "урӧс" хилый, слабый (производные от этого слова названия встречаются в Приуралье)[29].

ЧЕКА (приток Тары) - "чикыль/чукыль" изгиб, излучина (с. 305, 313). В Приуралье известно несколько гидронимов, образованных от этого слова[30].

КЫРЧИК (проточное озеро в долине Камы) - "кырны" прорваться, размыть (с. 153), "чукич" заткнуть, задержать, заградить (с. 313). Полагаю, что сочетание этих понятий неплохо применимо к разливу течения реки, чем и является Кырчик.

САРТЛАН (озеро) - "сарт" традиционное название жителя Средней Азии (включая Восточный Туркестан); "-лань/-лан" суффикс, означающий "по направлению к..., в сторону чего-

либо"[31]. Расположение озера к югу от средней Оми и северо-восточнее Чановского бассейна действительно может соответствовать такой интерпретации: уже в XVIII - XIX вв. здесь проходила дорога, соединявшая Московский тракт в районе Каинска с Барнаулом, от которого, в свою очередь, шли трассы на Алтай и Верхний Иртыш. Не исключено, что эта дорога, как и многие другие в Сибири, совпадала с несравненно более древними путями.

ЧАНЫ (озеро) "чинны" убывать, спадать (о воде) (с. 306), также "чан" изгиб, сгиб (с. 301). В подтверждение реальности первой этимологии можно указать на существование до недавнего времени на острове посреди озера деревни Чиняевой, возникшей, по крайней мере, в первой половине XIX в. Озеро Чаны, как известно, на протяжении последних не только столетий, но и тысячелетий переживает постепенное усыхание, уменьшение в размерах (сопряженное с периодическими пульсациями уровня воды). В то же время береговая линия озера отличается от берегов большинства других озер юга Западной Сибири крайней степенью изрезанности. Поэтому к озеру как географической реальности вполне применимы оба названия, одно из которых характеризует его гидрологический режим, а другое специфический ландшафт прибрежной полосы.

ТАНДОВО (озеро) "тундыны" сделаться неподвижным, застыть (с. 286) или "туны" прибывать, разливаться (там же). Второй вариант соотносит название озера с названием "Чаны", если рассматривать последнее как производное от "чинны" убывать. Не исключено, что в определенных условиях режим Чанов и Тандова мог развиваться в противоположных направлениях: озеро Тандово питается местными источниками, в том числе подпочвенными водами, а питание Чанов идет в основном за счет стока из болот Васюганья.

Таким образом, анализ гидронимов Барабы через посредство лексики пермских, в основном коми языков привел к достаточно основательным, прежде всего пригодным для дальнейшей разработки и обсуждения результатам. Естественно, возник вопрос о возможности проверки весьма неожиданной языковой ситуации в Барабе на каком-либо ином, независимом от гидронимии материале. Таким материалом мог послужить только второй ономастический комплекс субрегиона, состоящий из названий этнотерриториальных групп населения. Общеупотребительным в этнологии является список этих названий, составленный Б.О. Долгих, который включает имена двенадцати этнических подразделений и территориальных сообществ, зафиксированных письменными источниками XVII в.: аялы, бараба, карагайлы, ланга, тунус (чангула), любай, кулеба, лугуй, тереня, тураш и чой[32]. Попытка проверить эти названия на соответствие пермской лексике дала результаты, еще более поразительные (ведь речь идет об этнонимах!), чем в гидронимии.

АЯЛЫ "ай" отец, в переносном значении "старший, больший" (с. 31); "лы" кость (с. 163). Производит впечатление коми кальки с какого-либо тюркского языка, где "кость" обычное обозначение родственной группы и вообще этносоциального подразделения. Подтверждением такой этимологии может рассматриваться название левого притока Иртыша, протекающего по территории, занимаемой группой "аялы": Аев. Ср.: р. Аюва на территории Коми края с однозначной интерпретацией названия через коми "ай" - "в топонимии "главный, основной"[33].

ЛАНГА "льанпу" дерево с гнилой сердцевиной при "пу" дерево (с. 166). Этимология кажется невероятной, но только до тех пор, пока не выясняется, что именно с Барабой (и смежными с ней местностями) связывается историко-географическая реалия, лежащая в основе предания о рождении предка кыпчаков из дерева с гнилой сердцевиной[34]. Понятие "дерево-предок" широко распространено в мифологии народов Сибири[35]. Проекции этой мифологемы в погребальную обрядность прослеживаются у якутов, тункинских бурят, но особенно выразительны у населения Западно-Сибирской равнины: обских угров, селькупов, кетов (выявляется еще дальневосточный ареал)[36].

ТУНУС "тунавны" предвещать, ворожить, "тун" ведун, кудесник, колдун (с. 286). В Верхнем Прикамье известно личное имя Тунег и производные от него ойконимы[37]. С другой стороны, у народов Сибири встречаются именования этносоциальных (родовых) групп со значением "шаманы", например, сеок "хамнар" у хакасов[38]. Что касается окончания "-ус", то, помимо близкого звукосочетания в реконструируемой допермской форме слова "тун", можно указать альтернативу также в пределах коми языка: "уск" сук, ответвление[39].

ЧАНГУЛА - "чангыль" курносый (с. 301). Это второе название той же группы "тунус", прозвищный характер этимологии хорошо согласуется как раз с параллельностью бытования названий.

ЛЮБАЙ - "льӧб" губа, преимущественно нижняя (с. 164). Прозвище "губастые" однотипно с "курносые".

КУЛЕБА - "ку" шкура, мех (с. 143); "-леба" в этом случае выглядит как еще более близкая, чем в предыдущем случае, к оригиналу форма "льӧб". Это сближение представляется допустимым, поскольку "любай" и "кулеба" располагались по соседству в правобережье верхней Оми до Тартаса.

ЛУГУЙ - "лёгны" топтать при удм. "лёгыны" протоптать дорогу, тропу (с. 159), или "лёг" злоба, злой (с. 161). Прозвище типа "бродяги, шатуны" или "злюки" не кажется вовсе невероятным: первое находит подтверждение, в частности, в селькупской социальной терминологии[40], а второе в традиционной пермской антропонимике[41].

ТЕРЕНЯ - "тёр" хрупкий, прелый, трухлявый (с. 284). То же самое значение, что и "льан" гнилой (о сердцевине дерева).

ТУРАШ исключительно богатые возможности для интерпретации через пермские и близкие к ним языки: "турас" объем, величина при значении в близких коми языках "тяжелый, широкий, массивный" (с. 287); "тор" кусок, осколок при удм. "туриж" горбушка хлеба и марий; "тараш" разъединять, отделять (с. 278); "тури" журавль (с. 287); "ач/ась" в древнем значении "тень, душа" (с. 34). Похоже, что здесь в одном слове как бы слились и этноним (что-то вроде "часть народа/племени журавля"), и прозвище ("толстяки", "здоровяки", "детины").

ЧОЙ "чой" гора, горка, полным омонимом является слово со значением "сестра" (с. 308); "чув/чул" выдра и "чуй" щука (с. 312): при характерном для коми чередовании "й-л-в" это также полные омонимы[42]. Есть еще одна возможность этимологизации - через слово "шой" труп, мертвый (с. 321), что перекликается с намечающимся альтернативным подходом к интерпретации "кулеба" - от "кувны/кулны" умереть (с. 143).

Следовательно, этнонимы Барабы в своем подавляющем большинстве не только выдерживают сопоставления с пермской лексикой, но и образуют в переводах с коми и близких к нему языков какую-то непротиворечивую систему, в которой находят отражение и мифология, и социальная стратификация. Даже обнаруживающиеся пренебрежительные прозвища укладываются в благополучно дожившую до наших дней традицию: некоторые тугумы-линиджи барабинских и иртышских татар носили и носят названия, в переводе с тюркского означающие "крикливые", "плешивые", "обжоры" и т.п.[43] Системный характер комплекса этнонимов Барабы как производных от какого-то языка из группы пермских подчеркивает, как мне кажется, еще одно обстоятельство. В Приуралье известна полная аналогия названию "аялы" так называется одна из групп башкир, как известно, имеющих в своем этногенезе и финно-угорские, и собственно пермские корни. Еще более показательно, что группа башкир-айлинцев включает в себя род "тугыз" по мнению А.Г. Селезнева, "родственный барабинскому тунус/тунгус"[44].

Прежде, чем спешить делать кажущиеся однозначными выводы, обратим внимание еще на одно обстоятельство, имеющее непосредственное отношение в этнической истории Барабы. Основываясь на фактах исторической антропонимии, В.А. Туголуков установил широкое распространение носителей тунгусских имен в южной половине Западной Сибири в XVI - XVIII вв. По зоне южной тайги языковые следы предков эвенков обнаруживаются Туголуковым вплоть до низовьев Тавды на западе[45]. В целом же размещение предположительно эвенкийских этноязыковых групп выглядит совпадающим с ареалом распространения в Западной Сибири кетской топонимии. Такое пространственно-временное совмещение кетов и тунгусов, казалось бы, ставит под сомнение самую гипотезу об эвенках в Западной Сибири. Однако Туголуков приводит документальные факты, относящиеся уже к XVII столетию, когда в русских именных списках ясачного сбора "остяками" (т.е. на Енисее, к которому относятся эти документы, - кетами) устойчиво называются группы, судя по именам их членов - почти чисто эвенкийские, и наоборот - под именем "тунгусов" в тех же источниках группируются носители откровенно кетских антропонимов[46]. По-видимому, енисейцы и тунгусы в Средней Сибири, а также и в прилегающих к ней с запада районах выступали как бы двуединой группой. Не исключено, что межэтнические отношения кетов и эвенков сближались с отношениями между двумя фратриями. В этом случае с неизбежностью следует ожидать двуязычия членов этой общности, возможно, реализовавшегося в ситуативно нормированном употреблении того или иного языка, вследствие чего, выскажу предположение, что население, пользующееся эвенкийской антропонимией, могло в сфере топонимии оперировать кетской лексикой.

Любопытно, что В.А. Туголуков усматривает возможных эвенков и в составе барабинцев. Этнотерриториальную группу "тунус" он вообще полагает возможным связывать с этнонимом "тунгус", а название "чангула" связывает с эвенкийским антропонимом, характерно заканчивающимся на "-ул/-уль"[47]. Помимо этого, В.А. Туголуков находит носителей эвенкийских имен даже среди "калмыков" той же Барабы и Кулунды[48]. Все это не так уж невероятно. Давно известно, что название северокулундинской речки Бурла может быть этимологизировано из эвенкийского со значением "островная, имеющая много островов", к тому же и озеро Секты на границе Барабы и Обского бассейна легко увязывается своим названием с эвенк. "секта" ива, тальник[49]. Да и сам хороним "Кулунда" наглядно созвучен названию этнотерриториальной группы "кулеба", а по его поводу В.А. Туголуков, указывая на встречающееся в

источниках написание "кулема", высказывает предположение о возможной связи с именем реки Колыма[50]. При этом имеется в виду Колыма, протекающая на Крайнем Северо-Востоке, но нельзя забывать, что своя "Колыма" есть и в непосредственной близости от Барабы - так называется один из притоков Васюгана.

Наблюдения В.А. Туголукова по своей обоснованности заставляют отнестись к "тунгусам в Барабе" как вполне допустимой реальности. Замечу, что в связи с этим получает дополнительное подтверждение гипотеза о пермской этимологии этнонима "тунус": учитывая высочайшую степень развития шаманизма как идеологии и самой шаманской практики как раз у эвенков, можно предположить далеко не случайным совмещением в имени "тунус" мотиваций как от этнонима "тунгус", так и от пермского слова "тун" - колдун.

Известные в литературе этимологии гидронимов и этнонимов Барабы поражают своей многоязычностью. Вот небольшой список, учитывающий иные, непермские этимологии уже упоминавшихся собственных имен:

ОМЬ - бараб. тат. "ом" тихий[51].

ТАРА - тюрк. "тар" узкий[52].

ТАРТАС - кет. "тар" выдра + кет. "тас" река[53].

УЙ - тат. "уй" низина, долина[54].

АРЫНЦАСС - тюрк. "аран" луг + 1) тюрк. "сас" болото, 2) кет. "цасс/сасс" река[55].

ИЗЕС 1) кет. "ис" рыба + кет. "сес" река[56]; 2) "есэ" бараб. тат. запор для ловли рыбы[57].

ИЧА - тюрк. "ич" пить[58].

САРТЛАН - 1) башк. (!) "суртан" щука[59]; 2) об.-угор. "сарт/сорт" щука + "ан" - манс. "чаша"[60].

ЧАНЫ - тюрк. "чан" сосуд больших размеров[61].

КУЛЕБА (КУЛЕМА) - 1) возм. эвенк. по созвучию с гидронимом "Колыма"[62]; 2) хант. "колыв/колым" выдра, хант. "кулынг" рыбный, хант. "колынг" еловый[63], хант. "калын" болотный[64]; 3) возм. сельк. от "Калама" название селькупского потестарного объединения, существовавшего до конца XVI в. на Средней Оби ("Пегая Орда")[65].

ЛУГУЙ - хант. "лёк/льок" 1) тетерев, глухарь, 2) дорога[66]; 2) хант. антропоним: князец Лугуй у сосьвинских ханты[67].

ТЕРЕНЯ бараб. тат. "торна/турна" журавль[68].

ТУНУС - этноним "Тунгус"[69].

ЧАНГУЛА - 1) эвенк. антропоним[70]; 2) диал. тюрк. "Чан(ус)" (от "Чунус/Тунус") + сельк. послелог "-гула"[71].

Как видим, многообразие этимологий и множественность привлекаемых для истолкования смысла имен собственных языков способны привести в недоумение, выход из которого в топонимике, как правило, усматривается в установлении стратиграфии топонимических систем, соответственно - в определении временной последовательности смены народами, носителями отразившихся в топонимии языков, друг друга. Однако в нашем случае положение осложняется еще и тем, что кеты и угры, тюрки и самодийцы обнаруживаются в Барабе исследователями независимо друг от друга в одно и то же время - в XVI - XVII столетиях, к которым и относится, по объективным показаниям географических источников, завершение формирования ныне существующей топонимии субрегиона. В данной статье, как видно из предшествующего текста, этот перечень, и так охватывающий уже едва ли не все основные народы и языки Сибири, предлагается расширить за счет включения в него пермских народов. Возможна ли в реальности такая этноязыковая смесь?

Оставаясь в пределах топо- и этнонимики, можно, как представляется, привести некоторые доказательства того, что этноязыковое разнообразие действительно было присуще населению Барабы по крайней мере, на рубеже Нового времени. Таким доказательством я предлагаю считать наличие в топонимии и этнонимии Барабы своеобразных билингв. Речь идет о том, что имена собственные, относящиеся к географическим объектам и этносоциальным группам, обнаруживают сходимость в сфере семантики, будучи истолкованы через лексику разных языков.

Названия, образованные от слов со значением "выдра":

Тара, Тартас - от "тар" выдра в кет. языке; Чулым - от "чул" выдра в коми языке; Кулеба - "колыв" выдра в хант. языке.

Названия, образованные от слов со значением "тетерев":

Тара, Тартас - от "тар" тетерев в коми языке; Лугуй - от "льок" глухарь в хант. языке; Сенча (приток Верхней Оми) - от "сенг/санг" глухарь в селькуп. языке[72]. Следует сказать, что понятия "тетерев" и "глухарь" во многих языках выражаются одним и тем же словом, так в коми "тар" - и тетерев, и глухарь, а слово "чухчи", специально означающие в коми глухаря, заимствовано из одного из диалектов саамского языка[73].

Названия, образованные от слов со значением "щука":

Сартлан "сарт" щука в об.-угор. языках; Чой - "чуй" щука в коми языке.

Названия, образованные от слов со значением "белка":

Урез - от "ур" белка в коми языке; Байгула/Пайгула (территориально-родственная группа селькупов) - от "пайя" белка в диал. сельк. языка[74]. Показательно, что среди потомков пайгула - енисейских баишенцев - бытует фамилия

Тетерины (Сангиль-тамдэр), которую Г.В. Пелих ставит в связь с левым верхним притоком Бакчара, носящим название Сангатка или Тетерка[75]. Здесь же стоит отметить, что гидронимы Изес и Ича, возможно, имеют отношение к другой группе селькупов, именовавшейся Игула, а впоследствии принявшей название Шишгула/Шиешгула. Эта группа особенно тесно была связана с Барабой, в том числе и документально зафиксированными переселениями на ее территорию своих представителей уже в историческое время[76]. "Шиш" по-селькупски "паук", но отнюдь не невероятно, что это уже позднейшее осмысление в духе "народной" этимологии, а первоначально название "шишгула" не означало ничего иного, кроме как "люди с реки Шиш". На эту мысль наводит параллель не только с Изес, Ича - игула, но и с Чаны-Чангула, что по-селькупски может быть понято просто как "люди с озера Чаны".

Следовательно, топо- и этнонимия Барабы характеризуется не только множественностью возможных этимологий едва ли не каждого гидронима и этнонима, но и наличием в своей структуре своеобразных "семантических ядер", т.е. некоторых понятий, выраженных в названиях посредством различных языков. Если первая черта барабинской ономастики может рассматриваться в рамках общепринятой топонимической методики как свидетельство бытования на данной территории носителей отраженных топонимией языков, то вторая черта, по нашему мнению, доказывает одновременность этого бытования. Соответственно, я предлагаю рассматривать барабинскую топонимию как региональную многоязыковую топонимическую систему, а комплексы географических названий и относоциальных терминов, объяснимые через один из совокупности представленных в Барабе языков как синхронные и активно взаимодействующие друг с другом подсистемы.

Подводя некоторые итоги, я полагаю, что гипотеза о возможности этимологизации гидронимов и этнонимов Барабы через посредство пермских, преимущественно коми языков может считаться имеющей под собой некоторые реальные основания. Во-первых, объяснению через лексику коми языка поддались практически все названия крупных гидрообъектов и этнотерриториальных групп населения в районе южнотаежного и лесостепного иртышского правобережья. Исключение среди гидронимов, пожалуй, составляет только название реки Каргат, да и в отношении его следует отметить, что, по крайней мере его первый элемент вовсе не чужд коми языку не только фонетически, но и семантически: "кар" город, городище, крепость, или созвучное и общее с тюрками слово "кыр/кырт" гора (ср. "чой" - также в одном из возможных переводов с коми "гора"). Во-вторых, предложенные коми этимологии имен рек и озер не выходят из круга характерной пермскоязычной топонимической лексики, что подтверждается многочисленными аналогиями и параллелями в топонимии Верхнего Прикамья и Западного Приуралья несомненных и исконных мест обитания носителей пермских языков. В-третьих, в топо- и этнонимии Барабы обнаружился достаточно представительный круг названий, этимологизируемых посредством тюркских, обско-угорских, кетских и самодийских языков с теми же значениями, что и устанавливаемые при обращении к коми лексике. Это означает, что понятия "выдра", "тетерев", "щука" и, вероятно, некоторые другие, реально присутствовали в системе ономастики района, входя, скорее всего, в устойчивые во временном отношении названия территориальных и/или родо-племенных объединений населения Барабы. Следовательно, гипотеза о пермской (коми) топонимии и этнонимии Барабы может считаться обоснованной никак не менее, чем ставшая уже общепринятой кетская гипотеза.

Исходя из того несомненного факта, что гидронимия Барабы (как и других регионов Сибири) сформировалась в своих главных элементах (названиях крупных рек и озер) в период, предшествующий русскому заселению и освоению (в том числе топонимическому) территории, складывание пермской гидронимии района может быть отнесено, самое позднее, к середине II тыс. н.э. Высокая степень развитости пермской топонимической и этнонимической систем в Барабе позволяет предполагать относительную длительность процесса формирования и функционирования этой системы, а следовательно и продолжительность пребывания в районе носителей пермских языков. Эта продолжительность вряд ли может быть оценена менее, чем первыми сотнями лет. Поэтому время пребывания пермскоязычного населения в Барабе, достаточное для формирования и закрепления развитой системы топо- и этнонимии, может быть отнесено к первой половине II тыс. н.э. Подчеркну, что это - крайне поздний срок. По мнению А.Г. Селезнева, "наиболее древний этап" этногенеза барабинских татар, связанный с "уральским этнолингвистическим ареалом" (в том числе и с предками коми), относится к первой половине - середине I тыс., во всяком случае предшествуя VIII в. н.э.[77] В этом случае пермские языки бытовали в Барабе на протяжении, по меньшей мере, полутора тысяч лет: с первых веков нашей эры и до XVII - XVIII вв.

Такая значительная длительность, перекрывающая большинство, если не все, реконструи-

рованные в исторической этнологии этапы этноязыковых экспансий на территорию Южной Сибири, фактически снимает вопрос о выделении какого-то особенного и хронологически ограниченного этапа "переселения" в Барабу древнепермского населения. Обращу вновь внимание на представляющуюся принципиально важной картину взаимопереплетения, как бы многократного отражения друг в друге ономастических систем, опирающихся на лексику разных языков: тюркских, угорских, пермских, енисейских, самодийских и т.д. Создается впечатление, что разноязычная ономастика сходится в области значений слов, используемых носителями разных языков для образования географических и этносоциальных имен. Это может означать, что одним из принципов образования многоязычной ономастической системы выступает синонимия имен собственных. При этом синонимические ряды вовсе не обязательно относятся к одному и тому же объекту; похоже, что механизм функционирования системы предусматривал только наличие основного комплекса понятий в каждой из связанных с конкретным языком ономастических подсистем. С другой стороны, в той же региональной ономастической системе прослеживается и другой принцип - омонимический. Одно и то же географическое или этническое название оказывается поддающимся осмыслению сразу из нескольких языков, входя одновременно в два-три и более языковые подсистемы. В результате ни одно из местных географических названий оказывается не чуждым ни одному из бытующих на данной территории языков, хотя и переводится в каждом из них по разному.

Кстати, замечу, что такая ситуация на самом деле обычна в топонимической практике, однако вариативность, неоднозначность этимологий, как правило, рассматривается отрицательным результатом недостаточно совершенного в методическом плане исследования. А что, если это не недостаток, не издержки несовершенной методики, якобы должной приводить исключительно к однозначным выводам, а проекция некоторой этноисторической, этноязыковой реальности, которую как раз и призвано выявить и реконструировать топонимическое исследование, сколько бы эта реальность ни казалась парадоксальной?

Неоднозначность этимологии, как я полагаю, может быть интерпретирована как свидетельство *одновременного и совместного* обитания в данном регионе носителей тех языков, на основании которых реконструируются топонимические и иные ономастические подсистемы региональной многоязыковой системы. Сходная идея - синхронной полиэтичности - возникала и у других авторов при анализе топонимии иных регионов Сибири, но встречала прежде всего внутреннее сопротивление самих топонимистов; ср.: "...можно прийти к неверным выводам (подч. мной *В.К.*), в частности к тому, что территорию Среднего Зауралья в сравнительно недавнем прошлом населяли одновременно угорские (манси), пермские (коми) и прибалтийско-финские народы"[78]. Если же не исключать сразу ономастических фактов, жертвуя ими предвзятым теориям, то естественным заключением должно быть положение о своеобразной этноязыковой ситуации, характеризующейся активным дву- и более язычием обитателей того или иного региона. Естественно, что многоязычие населения не могло не иметь влияния и на другие сферы материальной и духовной культуры.

В нашем, барабинском случае анализ местной топонимии и этнонимии наталкивает на вывод, что в период, предшествующий присоединению субрегиона к России, здесь размещалась некоторая этносоциальная общность, члены которой достаточно свободно оперировали лексикой тюркского, пермского, угорского, енисейского, самодийского, а также, вполне возможно, и тунгусского происхождения. Скорее всего, аналогичный микст характеризовал и прочие стороны культуры населения, что археологически проявляется в повышенной степени неопределенности этнического идентифицирования комплексов вещественных остатков. Население Барабы первой половины и середины II тыс. н.э. не может быть однозначно определено как тюркское, угорское и т.п.

В то же время, говоря о "культурном миксте", "многоязычии", я менее всего желал бы быть понятым в том смысле, что до начала Нового времени в рассматриваемом субрегионе совместно и/или чересполосно обитали представители нескольких ныне существующих этносов: татары, ханты, селькупы и проч. Полагаю, что совершенно прав был В.Ф. Геннинг, последовательно придерживавшийся воззрения, согласно которому "Бессмысленно искать современные народы... в целом такими, какими они существуют в настоящее время и даже в этнографических описаниях прошлых веков (...), в глубине столетий и даже тысячелетий..."[79]. Этничность в пространстве всегда образует органическую систему, естественным образом организующуюся вокруг некоторого осевого элемента, или, точнее говоря, вокруг осевого отношения между двумя (минимально) доминирующими и системообразующими элементами. Так, в Новое время (XVII - XIX вв.) осевым системообразующим этническим отношением было цивилизационное отношение между русским и тюрко-монгольским суперэтносами. Вокруг этого отношения, в созданном им, так ска-

зать, культурном поле, консолидировались, приобретая этнокультурную определенность, этносы, становящиеся народами современного типа.

В период, предшествующий распространению на Северную Азию власти Российского государства, этническая система в регионе должна была формироваться вокруг иной "оси" (полагаю, что выяснение этой "оси" представляет собой специальную и более чем обширную тему, а потому воздержусь от категорического, хотя бы и в виде гипотезы, определения сторон этого отношения). Соответственно, этнокультурные общности имели иные пространственные конфигурации, консолидируясь на иных, отличных от позднейших, основаниях, точнее, в условиях иной иерархии между этноразличающимися факторами.

Как известно, перечень этноразличающих, специфицирующих параметров культуры поистине безграничен, однако в первом приближении в нем можно выделить два комплекса. Первый из них образует триада "Власть - Язык Религия", а второй - триада "Экология - Демография - Социальность". Кажется не совсем беспочвенным предположение, что в Новое время ведущую роль в этнической кристаллизации играли факторы, принадлежащие к первой триаде, а в период, предшествующий современности (в широком смысле) второй триады.

Положим, в порядке гипотезы, что это было действительно так. Тогда общности, занимавшие в социальной организации место современных этнокультурных объединений: народов и народностей, - создавались и развивались на основании единства типа (включающий вариативность способа, разумеется, до определенной степени) хозяйственных отношений со средой обитания, сходности (в высокой степени предопределенной предыдущим фактором) режима демографического воспроизводства и, наконец, близости форм социальности семьи, общины, потестарной организации (нетрудно видеть, что эти формы должны были соотноситься с экологической и демографической подсистемами). Возможно, что в такой ситуации единство языка, обособленного от прочих, обязательное для этноса Нового времени, оказывается вовсе не обязательным для этнического объединения предшествующей эпохи.

Языковая общность в этом случае сводится к некоторой минимальной базе общения, а поскольку сферы общения еще не получили жесткой иерархичности, при безусловном нормативном доминировании некоторой высшей сферы над всеми прочими, что характерно Новому времени, постольку в разных сферах общения могут применяться лексически и грамматически различающиеся языковые системы. При этом значительная часть социально активного населения должна была владеть лексическим минимумом, принадлежащим разным языковым системам, условием чего должна была выступать фонетическая конвергенция. Полагая нормальным владение современным человеком двумя-тремя более чем существенно различающимися языками (скажем, тюркской, славянской и германской семей), причем в объеме нескольких тысяч лексических единиц, как мне кажется, не стоит с порога отвергать аналогичную возможность для человека предшествующих эпох, тем более, что, во-первых, объем словарного запаса активного общения был едва ли не на порядок ниже (вместо тысяч - сотни слов), а во-вторых, отсутствие современного грамматического и орфографического (а через него и фонетического) нормирования открывало обширные возможности для взаимного сближения языков, даже относимых сейчас к разным языковым семьям. При этом сближение происходило как в области обоюдного заимствования лексики[80], так и в фонетической и даже грамматической сферах (в последней, по-видимому, в наименьшей степени). Вот в этнокультурной общности такого типа и могла возникнуть, развиться и сохраниться до момента письменной фиксации многоязыковая ономастическая (прежде всего топонимическая) система.

Таким образом, предлагаемая к обсуждению гипотеза относительно сущности этнических состояний и процессов у населения Северной Азии вплоть до рубежа Нового времени допускает одновременное бытование на этой территории языковых и культурных традиций, рассматриваемых обычно принадлежащими к разным этносам. При этом население региона или, по крайней мере, некоторых его субрегионов, не может быть однозначно определено в этнических категориях, присущих современному этапу этнической истории. Хотелось бы обратить внимание на то, что при всей внешней экстравагантности, предлагаемая гипотеза имеет точки опоры в теоретических исканиях современной этнологии (концепция МЕГРЭО В.Ф. Геннинга, развиваемые С.А. Арутюновым идеи "соплеменности" и "ассоциированности" и т.п.[81]). Автор также надеется, что оценка намеченных здесь этноисторических гипотез не повлияет на оценку выявленных фактов наличия массовой пермскоязычной (коми) топо- и этнонимии на юге Западной Сибири в период, во всяком случае предшествующий присоединению субрегиона к России.

Примечания

1. См.: **Теория** и методика ономастических исследований. - М., 1986.
2. См., напр.: **Никонов В.А.** Введение в топонимику. - М., 1965; Этнография имен. - М., 1971, - С. 148 - 233; **Мурзаев Э.М.** Очерки топонимики. - М., 1974. Одно из последних по времени обсуждение места топонимики в исследовании этногенетических и этноисторических проблем см.: **Агеева Р.А.** Гидронимия Русского Северо-Запада как источник культурно-исторической информации. - М., 1989. - С. 118 - 134.
3. **Молодин В.И.** Кыштовский могильник. - Новосибирск, 1979; Он же. Бараба в эпоху бронзы. - Новосибирск, 1985; **Полосьмак Н.В.** Бараба в эпоху раннего железа. - Новосибирск, 1987; Бараба в тюркское время. - Новосибирск, 1988; **Молодин В.И., Соболев В.И., Соловьев А.И.** Бараба в эпоху позднего средневековья. - Новосибирск, 1990; **Елагин В.С., Молодин В.И.** Бараба в начале I тыс. н.э. - Новосибирск, 1991.
4. **Томилов Н.А.** Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI - первой четверти XIX вв. - Томск, 1981; **Титова З.Д.** Барабинские татары // Из истории Сибири. - Томск, 1976. - Вып. 19. - С. 108 - 147.
5. **Селезнев А.Г.** Барабинские татары: истоки этноса и культуры. - Новосибирск, 1994.
6. **Воробьева И.А.** Топонимика Западной Сибири. - Томск, 1977; ряд этимологий географических названий Барабы приведен в кн.: **Воробьева И.А.** Язык земли (о местных географических названиях Западной Сибири). - Новосибирск, 1973. - С. 54 - 143.
7. **Дульзон А.П.** Былое расселение кетов по данным топонимики // Вопросы географии. - М., 1962. - Вып. 58. - С. 58 - 84.
8. Месту и роли народа коми в исторических и этнокультурных процессах на территории Европейского Севера и Сибири посвящена специальная работа: **Жеребцов Л.Н.** Историко-культурные взаимоотношения коми с соседними народами. - М., 1982. - С. 100 - 114, 176 - 192 (о коми в Сибири); опубликованы также результаты социо-этнографических исследований локальных групп коми на территории Омской области: **Бараксанов Г.Г., Конаков Н.Д., Рочев Ю.Г.** Омские коми. - Сыктывкар, 1987; **Конаков Н.Д., Котов О.В.** Этноареальные группы коми: формирование и современное этнокультурное состояние. - М., 1991. - С. 49 - 53, 84 - 97.
9. **Штейниц В.** Из топонимики Северного Приобья // Вопросы географии. - М., 1962. - Вып. 58. - С. 111; **Овчинникова Е.И.** К вопросу об общности топонимических типов Европейского Предуралья и Западной Сибири // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск, 1969. С. 16 - 18; **Муминов М.Т.** Некоторые вопросы изучения субстратной топонимики Среднего Зауралья // Вопросы финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1970. Вып. V. - С. 125; **Фролов Н.К.** Стратиграфия автохтонной топонимии Нижнего Приобья. - Красноярск, 1986.
10. **Туркин А.И.** Адаптация коми топонимов русским языком // Советское финно-угроведение. - 1988. N 4. - XXIV. - С. 283 - 291; Он же. О принципах и методах исследования коми топонимии // Вопросы финно-угорской ономастики. - Ижевск, 1989. - С. 64 - 81 и др.
11. **Матвеев А.К.** Географические названия Урала: краткий топонимический словарь. - Свердловск, 1980; **Туркин А.И.** Краткий коми топонимический словарь. - Сыктывкар, 1981; **Кривощекова-Гантман А.С.** Географические названия Верхнего Прикамья (с кратким топонимическим словарем). - Пермь, 1983.
12. **Кривощекова-Гантман А.С.** Указ. соч. - С. 129.
13. **Там же.** - С. 148.
14. **Муминов М.Т.** Указ. соч. - С. 128 - 129.
15. **Фролов Н.К.** Указ. соч. - С. 10; **Туркин А.И.** О принципах и методах... - С. 77.
16. **Кривощекова-Гантман А.С.** Указ. соч. - С. 96.
17. **Дульзон А.П.** Указ. соч. - С. 67.
18. **Матвеев А.К.** Финно-угро-самодийская топонимия на территории СССР как объект лингвистического исследования // Вопросы финно-угорской ономастики. - Ижевск, 1989. - С. 7 - 9.
19. **Кривощекова-Гантман А.С.** Указ. соч. - С. 149.
20. **Атаманов М.Г.** Исторические пласты в топонимике Удмуртии // Вопросы финно-угорской ономастики... - С. 20.
21. **Туркин А.И.** Структурно-словообразовательный анализ коми топонимов // Советское финно-угроведение. - 1980. - N 4. - XVI. - С. 283.
22. **Инжеватов И.К.** О некоторых мордовских топонимах // Вопросы финно-угроведения. - Саранск, 1975. - Вып. VI. - С. 76.
23. **Матвеев А.К.** Географические названия Урала... - С. 7; **Туркин А.И.** Краткий коми топонимический словарь... - С. 56.
24. **Туркин А.И.** Структурно-словообразовательный анализ... - С. 279.
25. **Атаманов М.Г.** Общепермский пласт удмуртских антропонимов // Вопросы финно-угорской ономастики... - С. 173.
26. **Лыткин В.И.** Этноним "коми" и гидроним "Кама" // Этнография имен. - М., 1971. - С. 256 - 257.
27. **Матвеев А.К.** Географические названия Урала... - С. 165; **Кривощекова-Гантман А.С.** Указ. соч. - С. 120, 122.
28. **Атаманов М.Г.** Исторические пласты в топонимике... - С. 21.
29. **Кривощекова-Гантман А.С.** Указ. соч. - С. 152 - 153.
30. Там же. - С. 158.
31. **Туркин А.И.** Структурно-словообразовательный анализ... - С. 277.
32. **Долгих Б.О.** Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. - М., 1960. - С. 50 и сл.
33. **Бушмакин С.К.** Терминологическая детализация географических объектов на территории Коми АССР // Формирование и развитие топонимии. - Свердловск, 1987. - С. 111.
34. **Савинов Д.Г.** Об основных этапах развития этнокультурной общности кыпчаков на юге Западной Сибири // История, археология и этнография Сибири. - Томск, 1979. - С. 59 - 60.

35. **Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.** Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: знак и ритуал. - Новосибирск, 1990. - С. 27 - 52. **Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология: символ и архетип. - Новосибирск, 1991. - С. 102 - 125.
36. **Семейная** обрядность народов Сибири. - М., 1980. - С. 95, 98, 130, 157, 160, 181, 222, 226 - 228; **Кулемзин В.М.** Об изображении умерших у северных хантов // Проблемы этногенеза и этнической истории аборигенов Сибири. - Кемерово, 1986. - С. 79.
37. **Кривощекова-Гантман А.С.** Указ. соч. - С. 149.
38. **Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.** Указ. соч. С. 21.
39. **Атаманов М.Г.** Общепермский пласт удмуртских антропонимов... - С. 177.
40. **Пелих Г.В.** Селькупы XVII века. - Новосибирск, 1981. - С. 103, 121 - 122.
41. **Архипов Г.А.** Фамилии, образованные от удмуртских слов // Вопросы финно-угроведения. Саранск, 1975. - Вып. VI. - С. 22.
42. **Туркин А.И.** Топонимия и история коми языка // Советское финно-угроведение. - 1983. - N 3. - XIX. - С. 186 - 188.
43. **Селезнев А.Г.** Указ. соч. - С. 45.
44. Там же. - С. 73.
45. **Туголуков В.А.** Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. - М., 1985. - С. 239 - 244.
46. Там же. - С. 237.
47. Там же. - С. 241 - 242.
48. Там же. - С. 243.
49. **Болдырев Б.В.** Словообразование имен существительных посредством формообразующих суффиксов // Языки и фольклор народов Сибири. Новосибирск, 1981. - С. 60.
50. **Туголуков В.А.** Указ. соч. - С. 242.
51. **Воробьева И.А.** Язык Земли... - С. 107.
52. Там же. С. 127.
53. Там же.
54. **Матвеев А.К.** Географические названия Урала... - С. 260.
55. **Воробьева И.А.** Язык Земли... - С. 59.
56. **География** Новосибирской области. Новосибирск, 1981. - С. 72.
57. **Селезнев А.Г.** Указ. соч. - С. 28.
58. **Воробьева И.А.** Указ. соч. - С. 83.
59. Там же. - С. 120.
60. **Словарь** географических терминов и других слов, встречающихся в мансийских, хантыйских и селькупских топонимах. - М., 1973. - С. 12, 40.
61. **Воробьева И.А.** Язык Земли... - С. 137.
62. **Туголуков В.А.** Указ. соч. - С. 242.
63. **Воробьева И.А.** Топонимика Западной Сибири... - С. 92 - 93.
64. **Дмитриева Т.Н., Контарь А.Е.** Топонимия казымских ханты // Вопросы финно-угорской ономастики... - С. 145.
65. **Пелих Г.В.** Указ. соч. - С. 165 - 168.
66. **Словарь** географических терминов... - С. 26.
67. **Селезнев А.Г.** Указ. соч. - С. 122.
68. Там же. - С. 59.
69. **Туголуков В.А.** Указ. соч. - С. 242.
70. Там же. - С. 241.
71. **Селезнев А.Г.** Указ. соч. - С. 71.
72. **Пелих Г.В.** Указ. соч. - С. 133.
73. **Матвеев А.К.** Географические названия Урала... - С. 284; **Туркин А.И.** О принципах и методах исследования коми топонимии... - С. 68.
74. **Пелих Г.В.** Указ. соч. - С. 25.
75. Там же. - С. 47.
76. Там же. - С. 49 - 62.
77. **Селезнев А.Г.** Указ. соч. - С. 132.
78. **Муминов М.Т.** Указ. соч. - С. 125.
79. **Генинг В.Ф.** Этническая история Западного Приуралья на рубеже нашей эры. - М., 1988. - С. 227.
80. См., напр.: **Ахметьянов Р.Г.** Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. - М., 1989.
81. **Генинг В.Ф.** Этническая история... - С. 217 - 218; **Арутюнов С.А.** Народы и культуры: развитие и взаимодействие. - М., 1989. - С. 25 - 36, 43 - 44.

III. Коренные народы Сибири. Традиции и взаимодействие культур

В.В. Кучер

Природа в традиционных представлениях аборигенов сибирского Севера

Практическое освоение традиционным коллективом окружающей среды невозможно без предварительного духовного освоения, определения отношения к внешней среде и выработки соответствующих установок, поведенческих норм, получающих сакральную санкцию. Поэтому установки, нормы и правила, регулирующие хозяйственно-промысловую деятельность, являются составной частью сложного комплекса представлений (традиционных коллективов) о мире, чаще всего называемых в отечественной литературе религиозными.

Так, мировоззрение хантов признавало наличие у всех живых объектов внутреннего жизненного начала души. К ним относились не только люди, звери, птицы, рыбы, деревья, но и природные явления (вода в реке, падающий снег, огонь, ветер, гром), некоторые материальные объекты (например, скатившийся камень), объединенные признаком движения.

Мир животных целиком или частично уподоблялся человеческому: они живут семейными парами, выращивают детей, делятся на злых и добрых, понимают речь человека, могут ему мстить, принимают вызов на поединок (медведь), ведут себя с охотником как партнеры по игре наподобие шахмат (лоси). Подтверждением этого являлось использование слова "народ" применительно к зверям, птицам и рыбам, живущим в конкретном месте, предания о происхождении человека от рыб или птиц. Способности говорить и чувствовать боль, мстить друг за друга, связи с людскими судьбами приписывали деревьям, занимавшим исключительное место в традиционном мировоззрении хантов. Особо почиталась береза, ассоциировавшаяся со светом, небом; черемуха связывалась со злыми духами, рябина и пихта - с добрыми, сосна - с духом поранений, крушина - оспы, осина - с духом голода.

В различных группах хантов почитались неодинаковые животные; общими были культы медведя и лося. Иногда одно и то же животное оценивалось противоположно. Например, летучая мышь одними родами воспринималась как дух-покровитель семьи, другими - как злой дух. Причины этого были различны, определялись множеством факторов, многие из которых не находят сколько-нибудь удовлетворительного объяснения при современных знаниях духовной культуры хантов, как справедливо подчеркивает ее знаток В.М. Кулемзин. Некоторые животные связывались с людьми общностью происхождения (медведь, лось, бобр, чайка, лебедь, горностай). Запрет на добычу выдры исходил из ее особенного качества умения ходить по земле и плавать под водой. В некоторых местах запрещалось убивать кулика (когда-то поднял землю после большого наводнения), кукушку (была в свое время женщиной), чайку, гагару. Собака, заяц, щука после окончания земной жизни могли превратиться в подземное чудовище - мамонта. Особыми считались ящерицы, налимы, змеи.

Большинство обрядовых действий, касавшихся промыслов, обеспечивало достижение двух целей: получить добычу в настоящее время и впредь; устранить опасность, исходящую от добытого животного. Вторая из них реализовалась благодаря обычаю захоронения определенных частей тела животного и его останков. Успеху охоты и рыбной ловли помогали, по взглядам разных групп хантов, различные силы. В одном случае - медведь, в другом - животные, отличавшиеся внешне от других представителей своего вида, например, альбиносы, в третьем - речные мысы, вода, отдельные деревья, в четвертом домашний дух, в пятом местный дух, в шестом главный дух, олицетворение мужского начала Торум, наконец желание зверя быть добытым[1].

Главным божеством селькупов - ближайших соседей хантов являлась Небесная старуха-мать, которой подчинялись другие женские божества - матери, в том числе прародительницы каждой породы животных. Объектами поклонения служили в основном различные птицы и деревья. Среди птиц почитались орел, журавль, лебедь, гагара, кукушка, кедровка, которых категорически запрещалось убивать.

Причины этого табу были различны. Орел признавался праотцом всех птиц; журавль, как и орел, был близок к солнцу, небу; лебедь понимал человеческую речь; кукушка охраняла людей от злых духов. Большая группа селькупов связывала свое происхождение с кедровкой и называла ее "брат мой". Перелетные же птицы - гуси, утки - специально посылались людям для промысла Небесной старухой. Из млекопитающих почитался медведь - бывший человек. Поскольку часть селькупов видела в нем своего родственника ("младшего брата"), то действовал твердый запрет на его убийство. Исключение допускалось лишь при нападении медведя на человека, причем с необходимыми извинениями и оправданиями. Уважались и такие живые существа, как змеи - за мудрость, стрекозы - "комариные шаманы". Неприкосновенными были и лягушки.

Среди деревьев сверхъестественными свойствами наделялись береза, лиственница, кедр, черемуха, рябина, что, однако, не мешало их хозяйственному использованию. Больше всего этих свойств имела береза, обладавшая властью над злыми духами, из развилки которой, по преданию, произошел человек. Светлым деревом, связанным с солнцем и небом, орлом и журавлем, считалась лиственница. Кедр же, несмотря на даваемые им орехи, ассоциировался с мраком, со смертью[2].

Общей чертой верований хантов и родственных им манси и селькупов было сравнительно сильное сохранение элементов тотемизма почитания каких-либо живых существ в качестве своего предка или покровителя. Ханты-мансийская фратрия Пор связывала свое происхождение с медведем, фратрия Мошь - с зайцем. Тотемные названия имели все селькупские роды - орла, глухаря, кедровки, лебедя, ворона, журавля и т.п.[3].

Типичными для миропонимания бродячих таежных охотников являлись религиозные представления кетов. Почитались прежде всего те сверхъестественные существа, от которых непосредственно зависел успех промысловой деятельности: Кайгус - хозяин всех зверей, Ульгысь хозяин водных угодий и рыбы, Холай покровительница добычи, хозяева отдельных видов животных и угодий. Главной святыней служил огонь, персонифицированный в образе Огня-матери. Поскольку он был живым, то его запрещалось осквернять и причинять боль, трогая острым предметом. Основой промыслового культа служило уподобление животных человеку, признание за ними родства с людьми, вплоть до вступления в брачно-половые отношения, способности понимать человеческий язык и вести сходный образ жизни. Отсюда и соответствующие табу. Запрещалось хвастать удачей, плохо отзываться о животных, высмеивать их, причинять им страдания, убивать больше, чем нужно. Многие обряды и предписания диктовались уверенностью в возрождении добытых млекопитающих, птиц и рыб. Поэтому не разрешалось разрубать и выбрасывать главные части скелета; собранные кости (а также рыбьи и птичьи головы) собирали и складывали в определенных местах[4].

Взгляды, схожие с кетскими, но отличные в деталях, бытовали у других охотничьих народов. Например, эвенки полагали, что оленей и лосей - источник жизни - посылали хозяин верхнего мира и хозяин тайги, и обращались к ним с необходимыми просьбами. Они тоже верили в воскрешение убитых животных и выполняли соответствующие обряды. Об отсутствии принципиальных различий между человеком и зверем, птицей, рыбой, деревом свидетельствуют предания о его происхождении от налима, дерева, связи суки с человеком, культ медведя (ранее был человеком; может вступать в связь с женщиной). Об этом же свидетельствует почитание ворона как помощника творца, орла - хозяина птиц и журавля, волка - одного из тотемных предков. В результате не убивали и не ели орлов и журавлей, не охотились, как правило, на волков, воспринимали добычу медведя как поступок, требующий многочисленных даров и искупительных обрядов. Запрет на продажу домашних оленей (их можно было только дарить или обменивать) мотивировался предназначением оленей как жертвенных животных и транспорта для перевозки человеческих душ в мир мертвых[5].

Ненцы почитали духа неба Нума, хозяев отдельных урочищ, рек, озер, которым приносили благодарственные жертвы после удачной добычи. Они относились к животным, растениям, камням как к существам, обладающим душой, способным понимать человека. Исповедуя культ медведя, они в то же время считали волков злыми духами, решительно уничтожали их при нападениях на оленьи стада[6].

В основе традиционного мировоззрения самого северного народа Евразии нганасан лежало убеждение в женской первооснове мироздания. Они поклонялись Земле-Матери, Солнцу-Матери, Огню-Матери, Воде-Матери, первоматерям животных и птиц (Олень-Мать, Волк-Мать, Чайка-Мать и т.д.)[7]. В честь духов-хозяев определенных местностей совершались обряды испрашивания оленей и гусей. Нганасаны находили у животных те же сознательные действия, чувства и свойства, что и у себя. И те и другие обладали, жизненным началом душой, способной жить после физической смерти тела. Именно поэтому нганасаны, убив дикого оленя, вырезали у него глаза - средоточие

жизненного начала - и закапывали в землю. По их мнению, некоторые из животных являлись превращенными людьми или предками людей. Душой наделялись не только млекопитающие (дикие и домашние), птицы, деревья, земля и вода, но также искусственные, т.е. изготовленные человеком предметы.

Подобные представления регламентировали природопользовательное поведение нганасан как в целом, так и в отношении отдельных видов живых существ. Так, нельзя оскорблять воду, бросая что-либо в нее. Перед тем, как срубить дерево, надо обратиться к его духу с просьбой не сердиться и объяснить, зачем это делается. Духи домашних животных требовали, чтобы человек обращался с ними гуманно, в противном случае последует наказание: если он бьет, например, собаку по голове, станет гнить лицо, по ногам будут болеть ноги. Нельзя говорить дурно о животных - они слышат об этом. Первых прилетевших весной гусей не стреляли, а здоровались с ними и кланялись; с последним осенним косяком прощались, желая счастливого возвращения. Плохой приметой считалась чрезмерная охотничья удача.

Однако существовали запреты, противоречившие хозяйственным интересам нганасан. В частности, они не только убивали волков, но и не жалели для них своих оленей, полагая, что волк мог превратиться в человека и стать шаманом. Некоторые нганасаны не охотились на зайцев, так как раненый заяц кричит - т.е. проклинает охотника. Из птиц особо почитались чайки, которых не убивали иначе ружье перестанет попадать в цель. А между тем они приносили людям много неприятностей: воровали рыбу из сетей, портя при этом снасти, своим криком вспугивали дикого оленя[8].

Культуре охотников на северного оленя нганасанам, ненцам, юкагирам, энцам был свойственен ряд общих представлений. Так, обряд возвращения Земле-Матери глаз убитого животного не распространялся на домашних оленей, которые считались совсем другими животными. Земля воспринималась как одно огромное живое существо, на котором все звери живут, как насекомые в шкуре. Осенью она линяла (желтела трава и опадали листья), а весной обрастала новой шерстью. Поэтому запрещалось делать земле больно колоть ножом, копать, забивать колья или умышленно бить[9].

Известным своеобразием отличались верования аборигенов северо-востока Азии ительменов и чукчей. Создателем земли и ительменского народа считался Ворон. Поклонение небесным светилам совершенно отсутствовало; центральное место занимал культ различных хозяев природы. Степень их почитания прямо зависела от роли в материальном благополучии людей. В первую очередь выделялся Митг - дух моря, дающий основной продукт рыбу; в его честь ежегодно в ноябре проходил праздник "очищения". Гораздо меньше внимания получал дух охоты: праздники по случаю удачной добычи медведя, тюленя устраивались эпизодически. Роль собирательства нашла отражение в установке столбов-идолов в местах промыслов. Ительмены, как и другие этносы сибирского севера, переносили на животных свойства людей. При этом особым уважением пользовались мыши их считали целым народом, разбитым на племена. Собственными душами обладали не только животные, но и предметы, явления природы. Так, вулканы воспринимались в качестве топящихся жилищ мертвых. Землетрясения происходили, когда собака духа Туила встряхивалась, сбрасывая с себя снег. Духи вод и гор нуждались в пище: отсюда категорический запрет на спасение утопающих или засыпанных снежной лавиной[10].

Распространенный среди сибирских народов культ "хозяев" отмечался и у чукчей. Различались владетели определенных мест рек, озер, лесных массивов и отдельных видов зверей и деревьев (за исключением березы). Из них выделялись два "хозяина": владыка диких оленей и всех сухопутных животных. Морское существо, без санкции которого была невозможна успешная охота[11].

Согласно концепции И.А. Вдовина, все чукчи и кочевые, и береговые очеловечивали в природе лишь то, чему было свойственно движение, перемещение, как бы сознательная деятельность по аналогии с людьми. Живыми существами с человеческими качествами являлись земля, солнце, месяц, зенит, полярная звезда, рассвет, полдень, тьма, наружное пространство, иначе говоря, все, что обнаруживает качественные и количественные изменения. Обладая собственной физической формой, они думали, говорили и действовали подобно людям, но в своей среде, составляли особый мир. Человеческими качествами наделялись только те сухопутные животные и птицы, которые отличались сложным поведением и жили оседло, не совершая регулярных сезонных миграций: медведи, песцы, росомахи и другие хищники; вороны, сороки, куропатки, совы. Наряду с "народами" белых и бурых медведей, волков, горностаев и т.п., чукотская мифология знает "народы" пауков и мышей. Плетение паутины, строительство сложных ходов сообщения ставило их неизмеримо выше диких оленей, которые ничего не умели делать. В результате олени и перелетные водоплавающие птицы (гуси, утки) людям никогда не уподоблялись. Само собой, это распространялось также на рыб, моллюсков, растения. Дифференцированное отношение к

живому проявлялось и в лингвистическом практицизме: непромысловые птицы и растения не имели собственных названий[12].

По данным В.Г. Тан-Богораза, береговые жители антропоморфными свойствами наделяли также китов, моржей и тюленей, которых они промышляли. Морские звери жили в своей большой стране далеко в открытом море. Эта страна расположена по краям материка и отделена от земли глубоким потоком, который всегда трясется как бездонная топь. Он непроходим для всех, приходящих с земли. Морские звери могут менять, подобно сухопутным, свой облик и принимать человеческое естество, но сохраняя часть прежних качеств. Например, кит берет в жены молодую женщину, продолжая оставаться китом, и она вырывает ногтями раковины из его кожи. Живое начало могут иметь не только явления и объекты со свойствами видимого или осязаемого движения, но и животные со сложным поведением. Некоторые категории неподвижных предметов, в частности, каменные глыбы способны оживать, становиться человеком, обладать собственным "хозяином" (духом). Далее, чукотский фольклор упоминает наряду с женщинами-мышами и лисами женщину-гусыню[13].

Таким образом, в воззрениях чукчей, существовало несколько равноправных живых миров - "народов": природные объекты и явления, животные, птицы и насекомые, собственно люди. Один из практических результатов подобных установок отрицательное отношение чукчей восточной тундры к широко распространенному по всему сибирскому Северу отлову лисят путем разрушения нор. Они полагали недопустимым вторжение в чье бы то ни было жилище, так как любое из них имеет духа-охранителя, месть которого последует немедленно[14].

Осевшие на северо-востоке Азии русские восприняли не только материальную культуру, но и многие верования аборигенов. Так, русскоязычное метисное население бассейна Колымы поклонялись духам "хозяевам" разных мест и видов животных. Ключевым понятием в представлениях русскоустьинцев о среде обитания стала Сендуха, означавшая в узком смысле слова тундру, а в широком - сушу, окружающий мир вообще. Воплощением ее был "сендушный", леший хозяин тундры в образе человека. Сендуха предъявляла людям определенные требования. Находясь на ней, нельзя было громко кричать, плакать, смеяться и т.д. Необыкновенная удача, чрезмерно богатый промысел являлись нехорошим признаком.

Относительно реального природопользования укоренившихся русских существуют противоположные мнения. Уроженец Русского Устья А.Г. Чикачев утверждает, что его земляки считали недопустимым, опасаясь гнева Сендухи, истребить до единого весь табун диких оленей[15]. Н.М. Алексеев, наоборот, писал о том, что русскоустьинцы не восприняли весь комплекс охотничьих поверий своих соседей эвенов и юкагиров. Последние делали все возможное, чтобы скрыть факт умышленного убийства, рассматривая добытого зверя как умершего почетного друга, а не жертву. Русское же население низовьев Индигирки не захороняло оленьи кости, стремилось к полному истреблению оленьего стада на переправе[16].

Сравнительное рассмотрение мировоззренческих систем аборигенов сибирского Севера позволяет сделать несколько предварительных выводов. Во-первых, общей чертой всех промысловых культов являлось четкое деление объектов промыслово-хозяйственной деятельности на добываемые и используемые (пусть и с соблюдением искупительных ритуалов) и запрещаемые. К последним относились те виды живых существ, которые не играли никакой (или почти никакой) роли в удовлетворении пищевых и кормовых потребностей.

Появление запретов на убийство табуированных животных невозможно, как правило, объяснить причинами утилитарного порядка, хотя такие попытки и встречаются. Например, Е.Д. Прокофьева объясняет почитание кедровки следующим образом: селькупы подметили, что эта птица решающим образом помогает воспроизводству кедра, плодами которого кормится белка главный объект пушной охоты. М.Г. Туров выводит уважительное отношение эвенков к волку из того обстоятельства, что они прямо связывали с этим хищником здоровье оленных популяций[17]. Более того, существовал и строго соблюдался ряд абсолютно иррациональных табу, негативно влиявших на жизнеобеспечение людей: покровительственное отношение к волку не только эвенков, но и нганасан; нежелание эвенов Нижней Колымы держать собак, считая это греховным и могущим привести к потере домашних оленей[18]. Еще несколько примеров запреты на спасение тонущих, брать в байдару еду, прекрасную воду и топливо, хотя это сильно сокращало эффективность промысла, многочисленные пищевые ограничения: можно есть падаль, содержимое желудка, но нельзя грибы, некоторые ягоды. Таким образом, часто звучащий в этнологической литературе тезис о максимальном использовании аборигенами всех доступных пищевых ресурсов далеко не бесспорен.

Но, во-вторых, нельзя не согласиться и с общим мнением этнологов об экофильном характере мировоззренческих установок коренного населения Приполярья. Они не противопоставляли человека живой природе, а видели его

равноправным субъектом в широком сообществе людей, животных, природных объектов и явлений. Другое дело, что щадящее промысловое поведение исходило не из права любого существа на жизнь, а мотивировалось разумным эгоизмом боязнью мести со стороны сверхъестественных сил, страхом остаться без добычи. Тем не менее подобные этические принципы на практике не менее (а, может, и более) эффективны, чем абстрактный гуманизм современного человека.

Однако большинство специалистов-этнологов, затрагивающих природопользовательную тематику, идеализируют эту экофильность. Так, В.М. Кулемзин и Н.Л. Лукина настойчиво подчеркивают экологичность хантыйского запорного способа лова[19], хотя есть факты, опровергающие это утверждение. Например, еще в конце XIX в., западно-сибирская администрация и общественность били тревогу по поводу гибели огромного количества рыбы из-за неразрушаемых после окончания сезона запоров, увлечения коренных жителей самоловами[20]. Возникает впечатление, что изучение промыслово-хозяйственной этики превалирует над исследованием реального поведения традиционных охотников и рыболовов. Ученому, как справедливо замечает И.И. Крупник, надо всегда помнить, что в нестабильных экосистемах охрана живой природы отступает, а на первый план выходит физическое выживание. В частности, перепромышляли во время поколок, когда закалывались сотни оленей ради шкур или собачьего корма, гоняли по насту беременных самок, нещадно разрушали лисьи и песцовые норы, травили стрихнином[21], предпочитали в море более легкую и доступную добычу - детеныша, беременных и кормящих самок[22]. Таким образом, при оценке аборигенного природопользования следует обязательно различать экологический опыт, т.е. систему представлений и знаний об окружающей среде, и экологическое поведение, т.е. способы использования природных ресурсов.

Примечания

1. **Кулемзин В.М.** Человек и природа в верованиях хантов. - Томск, 1984.- С. 79, 82-103, 155-168.
2. **Прокофьева Е.Д.** Старые представления человека о мире //Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера.- Л., 1976.- С. 111-122
3. **Очерки** общей этнографии. Азиатская часть СССР.- М., 1960.- С.332
4. **Алексеенко В.В.** Кеты: Историко-этнографический очерк. - Л., 1967.- С.169-181.
5. **Василевич Г.М.** Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII- начало XX в.) - Л., 1969.- С. 61, 215-220, 230-232.
6. **Хомич Л.В.** Ненцы: Историко-этнографические очерки. - Л., 1966.- С.69, 70, 197; Она же. Представления ненцев о природе и человеке //Природа и человек...- С. 18.
7. **Грачева Г.Н.** Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX - начала XX в.).- Л., 1983.- С. 21, 22, 49.
8. **Попов А.А.** Нганасаны: Социальное устройство и верования. - Л., 1984.- С. 49, 51, 53-59.
9. **Симченко Ю.Б.** Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. - М., 1976.- С. 239-244, 247, 251-252.
10. **История** и культура ительменов. - Л., 1990.- С.138-140.
11. **Богораз-Тан В.Г.** Чукчи. 11. Религия. - Л., 1939.- С.8, 9, 164.
12. **Вдовин И.А.** Природа и человек в религиозных представлениях чукчей //Природа и человек...- С. 227, 232, 233, 239.
13. **Богораз-Тан В.Г.** Чукчи. 11. Религия.- С. 6, 7.
14. **Богораз-Тан В.Г.** Чукчи. - М., 1991.- С. 75.
15. **Чикачев А.Г.** Русские на Индигирке: Историко-этнографический очерк. Новосибирск, 1990.- С. 57, 126-128, 130.
16. **Алексеев Н.М.** Охотничий промысел у "досельных" русских низовьев р.Индигирки //Сборник материалов по этнографии якутов. - Якутск, 1948.- С. 64-65.
17. **Туров М.Г.** Хозяйство эвенков таежной зоны средней Сибири в конце XIX - начале XX в. (Принципы освоения угодий). - Иркутск, 1990. - С. 104-105.
18. **Юкагиры** (Историко-этнографический очерк). - Новосибирск, 1975.- С.59.
19. **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Знакомтесь: ханты. - Новосибирск, 1992.- С.62
20. **ТФ ГАТО**, ф. 152, оп. 41, д. 370, л. 2-3об, 12-14; Совещание рыбопромышленников, собранное в Тобольском губернском музее для рассмотрения нового проекта устава рыбной промышленности // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1904. - Тобольск, 1905. Вып. XIУ.- С. 8-26
21. **Иохельсон В.И.** Очерк зверопромышленности и торговли мехами в Колымском округе. СПб., 1898.- С. 20, 54.
22. **Крупник И.И.** Арктическая этноэкология: Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. - Л., 1989.- С. 201-203.

И.В. Октябрьская

Сравнительный анализ традиционных картин мира Севера и Юга

Природа и общество приведение их к тождественности, к осознанию недвойственности социального и природного начал являлось фактом традиционного мировоззрения коренных народов Сибири. При всем многообразии языков, хозяйственных укладов, соционормативных и познавательных установок их культуры формировались на основе биосферного отношения человека к среде обитания и потому экологичность являлась их сущностной характеристикой.

На протяжении многих веков народы севера и юга Сибири носители преимущественно уральских и тюркских языков, синтезируя внешние импульсы и опыт контактов друг с другом, разрабатывали оригинальные стратегии освоения мира[1]. Доместицированное пространство, его конфигурация и внутренняя структура определяли, по выражению В.Н. Топорова, ту матрицу, в соответствии с которой штамповался модус жизни этносов, включающий не только производственный и социальный аспекты, но и сферу духа[2].

Многообразие впечатлений об окружающей действительности перекодированное с помощью двоичных, взаимообратимых знаковых систем, создавало единую, скоординированную во всех своих составляющих мифо-поэтическую картину мира. Совмещение реального и иллюзорного, чувственного и эмпирического, конкретного и абстрактного уровней определяло ее специфику в традиционных обществах.

Среди универсальных параметров, извечно используемых при описании обживаемой человеком среды, особое место занимали пространственные ориентиры. Категории верха и низа, далекого и близкого, внешнего и внутреннего, закрытого и открытого имели вполне наглядное выражение. Они передавались через элементы природных ландшафтов, служивших координатами горизонтального и вертикального членения мира, воплощались в предметах рукотворного микрокосма, сопряженных с макроструктурой и часто служивших в ней точками отсчета.

Природная специфика территорий, занимаемых этносами опосредовано и прямо включалась в мифо-ритуальный контекст их культур, придавая ему неповторимое своеобразие.

"Красивый, божественный лес", "питающие многорыбные реки", чистые озера, кедровники и пески возникают в скупых на подробности фольклорных текстах народов, издавна заселивших Западно-Сибирскую низменность. Воссоздаваемый в нарративе образ пространства, освоенного охотниками и рыболовами таежных рек позволяет ограничить беспредельность географической карты рамками промысловых (семейных или общинных) угодий, за пределами которых находилась неведомая, враждебная земля. Закрепленные обычным правом "границы" ("та-чондже" селькупов - это то, что отделяет внутреннюю территорию от всего, находящегося "по ту сторону"), являлись одним из кардинальных понятий традиционной модели мира коренных обитателей Приобья.

Нарушение границ земельного владения считалось одним из самых тяжких преступлений и каралось смертью. Хозяева угодий имели право убить любого человека, зашедшего без разрешения на их землю, или посягнувшего на их пушнину. "Порядок у остяков такой: в лесу оставят пушнину и никто не возьмет. Украл догонят, прикокошат. Суровый такой закон..." "Чужого охотника, зашедшего на чужую территорию могли застрелить. У них на чужое место не заходи. Остяки знали свое место..." В одном из селькупских преданий рассказывается, как охотники, придя на стоянку, увидели там "огонь,.. курево. Возле курева сидел человек с рогами. Убили того человека. Наверное издалека пришел", сказали. Такая мотивировка казалась вполне убедительной, поскольку лишь обитатели "своей земли" считались "настоящими остяками" "детьми земли". Все, не имеющие своих владений были "кунема" "бродягами", "плохими людьми"[3].

"Я человек, имеющий свою землю, человек, имеющий свою реку, заскучал по своей землереке" восклицал герой одной из мансийских сказок "Отщепенцем земли, остатком воды" называли тувинцы бродягу[4]. Принадлежность к определенному локусу традиционным сознанием и на севере, и на юге универсально связывалась с представлениями о человеческой природе. Селькупы верили, что между землей и ее наследственными владельцами существует нечто вроде мистической связи: они жили, умирали и продолжали существовать после смерти на своей территории, которая, по всей видимости, воспринималась как средоточие не только сырьевого, но и людского потенциала[5].

Свойствами идеального пространства, изобилующего жизнью, в воображении северных этносов наделялись места обитания верховных божеств. В мансийском фольклоре верховный владыка живет в священном доме на верхнем (седьмом) небе. "Дом его полон богатства, в нем семь отделений, в одном отделении хранятся книги судьбы, куда занесены жизненные пути каждого человека. Перед домом - столб для привязывания верховых лошадей. На священном лугу с золотой травой пасутся лошади, коровы и олени. Небесный бог охотится в обширных лугах и лесах"[6].

В селькупской мифологии источником всеобщего плодородия служило "семиямное болото", где находилась резиденция старухи-прародительницы. Тот же образ космического болота, над которым властвуют матери-жизнедательницы, фигурировал в путевых отчетах нганасанского шамана. По мнению А.Ф. Анисимова эта мифологическая тема являлась естественным продолжением природоведческих наблюдений охотников и оленеводов тайги, хорошо знавших, что в экосистеме региона болота являлись средоточием природного изобилия[7].

Иные образы питали воображение скотоводов и охотников Саяно-Алтайского нагорья. Горно-степной ландшафт, с которым было связано становление и существование тюркских народов, закономерно олицетворял собой образ родной земли. Играющий огромную роль в этническом самосознании, он одинаково ярко проявлял себя в древней мифологии, в фольклоре нового времени и в современной авторской лирике. Алтайский поэт Паслей Самык посвятил горам пронзительно сдержанные строки:

"Это наши отцы,
И они неприступны и горды,
Это наши спасители,
Боги, пришедшие к нам,
Молчаливы они -
С великаньими ликами горы,
И народ мой вовек
Благодарен и предан горам"[8].

Универсальные представления о глубинной, сущностной связи человека со средой его обитания определяли содержание, отстоящего более чем на тысячелетие от приведенного текста, генеалогического предания тюрков-тюкю в изложении китайской летописи VII века. Согласно древней традиции, предками рода Ашина были хунский царевич и волчица, которая принесла потомство, укрывшись в центре Алтая, в пещере, где была "равнина, поросшая густой травою на несколько сот ли окружностью. Со всех четырех сторон пещеры лежат горы"[9].

Горы, дающие и сохраняющие жизнь, эта тема, со времени раннего средневековья являясь лейтмотивом тюркского менталитета, занимала центральное место в ритуально-мифологической традиции прошлых эпох. В обращении к духам Алтая звучали, например, такие слова:

"С красивыми высотами наш текучий Алтай.
Под ним мы живем наш Алтай!
Плодородный пуп - Алтай!
На твоих вершинах с открытыми полями,
Вскармливающий моих лошадей,
дай благополучие!"[10].

Горные массивы, объективно определяя характер пастбищных и промысловых угодий с их биоэнергетическими ресурсами, естественно воспринимались как идеальный локус, гарантирующий воспроизводство социума. Однако, идентифицируя объект, мифо-поэтическое сознание воспринимало его на личностном уровне, не как индифферентное "оно", но как близкое "ты". "Ты" проявляет свою личность, свои качества, свою волю. "Ты" не может быть созерцаемо с умственной отрешенностью, оно переживаемо как жизнь, встретившаяся с другой жизнью, оно вовлекает все существо человека в двусторонние взаимоотношения"[11].

Вступая в контакт с природой, традиционное общество персонифицировало наиболее значительные ее элементы, превращая их в верховных покровителей и гарантов благополучия.

Гора прародительница, воспринимавшаяся, как средоточие жизни социума являлась семантическим центром и обобщенной моделью Родины. Обращаясь к духам местности алтайцы восклицали:

"Пуп земли Çeri-su Родина!
Высочайшая над всеми землями
медная гора!
С семью дверями медная гора!"[12].

В космологизированном мире традиционного общества вполне реальные родовые вершины маркирующие освоенную территорию, являлись земными подобиями мировой горы Алтын-ту, господствующей в мифологическом пространстве.

Символом, дублирующим и одновременно усиливающим образ космического источника жизни мировой горы в тюркской мифологии, служило священное дерево (Бай-каин, Бай-терек и т.д.) на ее вершине - роскошное (богатое) дерево, с золотыми ветвями и широкими листьями[13].

В большинстве архаичных традиций (в том числе и в тюркской) дерево, помещенное в цен-

тре вселенной и "выражающее самую сакральность мира, его плодородие и вечность, связано с идеей творения, плодородия, инициации, в конечном счете с идеей абсолютной реальности и бессмертия"[14]. Его функции, как и двойники неисчислимы. Но все многообразие символики может быть сведено к концепту центральной оси, организующей макро - и микрокосм традиционной культуры.

В силовом поле двух взаимосвязанных, подсказанных самой природой, структурообразующих образов тюркской мифологии горы и дерева-преломляется весь основной набор оппозиций, описывающих пространственно-временные, причинно-следственные, социо-нормативные, этические, персонажные и прочие параметры. В традиционной картине мира подножие горы и ее вершина, равно как корни и крона дерева, соотносятся как верх и низ, земля и небо, мир богов и мир предков, как будущее и прошлое, сакральное и мирское, мужское и женское, свет и мрак и т.д.

Доминирующей в космографии тюрков Южной Сибири вертикальный вектор безусловно присутствовал в модели мирозданья уральских этносов Западно-Сибирского региона. Представленная в ритуальной атрибутике, в устройстве святилищ, приуроченных к возвышенностям, или глухим участкам с обязательным выделением в их пределах центральной оси жертвенного дерева (столба), в планировке традиционного жилища с присущей ему сакрализацией верха, она основывалась на принципе вертикальной зональности[15].

Вселенная, согласно мифологическим концепциям обитателей таежного севера, расчленилась на качественно разнородные сферы: небо, земля, подземный мир. Объединяющим началом мирозданья служила священная вертикаль дерево/гора и ее ритуально-мифологические алломорфы: будь то дворец или посох верховного владыки, жертвенные столбы, лестницы и "шаманские круглые горы" следы древних городищ, нити-лучи и косы божества и проч.[16].

Анализируя сакрально значимые объекты, опосредующие жизненно важную коммуникацию между людьми и их всесильными покровителями, исследователи таежных культур не раз отмечали особо почтительное отношение коренных обитателей региона к горам и пещерам. Задействованные в обрядах (например, в осенних праздниках манси), обеспечивающих богатство и плодородие, они воспринимались как место обитания (или воплощения) верховных божеств подателей жизни[17].

"Вершины реки Сакв горная женщина" - так звучало одно из локальных прозвищ мансийской богини-матери Калтащ-эквы, низвергнутой своим верховным супругом на землю и поселившейся в горе.

Равнозначная ей богиня Пугос восточных хантов обитала, согласно поверью, за семью морями, за семью горами, семью березовыми рощами на горе с семью террасами, где, подобно Умай горной (пещерной) деве-матери тюркоязычных этносов, хранила людские души-зародыши[18]. Заметим, что в хантыйской мифологии, не знающей детализации, более характерной для саяно-алтайской традиции, горы были неотделимы от расплывчатого образа светлой земли - небесного божьего места. По рассказам ваховских шаманов, во время ворожбы они, якобы, на чудесных птицах или животных отправлялись к Торуму, в те далекие края, откуда на землю нисходит благодать: "Первая встреча... Божий дом "торум-кат", где птиц и зверей распределяют, кому где жить, куда лететь, куда зверю бежать по всей земле. Посмотрел ворожей, отвязывает своего орла "Курок" и летят все дальше и дальше. Опять с обоих сторон скалы и на скалах изображение человеческих лиц, он им кланяется. Птица все летит... Пролетает опять такие же скалы, на них человеческие лица... ворожей все кланяется.

Опять пролетает такие же скалы - без конца". Так поднимаясь все выше и выше, минуя одну за другой "каменные горы" с божественными ликами, шаман достигал места, где светило семь солнц, семь месяцев, где серебро текло рекой и стояла золотая юрта. Большого старика "Алле-Торума", определяющего судьбы всего живого на земле[19]. Таким образом, в описании волшебного полета образ горного массива не имел конкретно-топографического содержания. Он скорее служил обозначением трудно достижимой божественной дали, которая принципиально отличалась от низинных владений людей среднего мира.

Представления о горах, как о запредельном пространстве были также присущи селькупской ритуально-мифологической традиции. Сказки Нарыма изобиловали сюжетами о войнах с южными богатырями, спустившимися с гор. С этой "географической зоной" были связаны действия многих шаманских камланий.

На юге, в горах, "где камень до неба достает" находилась страна духов, покойников, предков. Подобные мотивы, по мнению исследователей, являлись сохраненными мифологизированной памятью этноса доказательствами южного происхождения самодийских племен[20].

Миграционные процессы глубокой древности и этнографической современности (идущие с юга и запада - с Урала) обуславливали, согласно существующей в угроведении точке зрения, горную тему в мифологии хантов и манси[21]. Каковы бы не были истоки этого образа, он, не

имея адекватного соответствия в естественном окружении коренного населения Приобья, кодировал наименее реальное и соответственно наиболее сакрализированное пространство.

Несравненно более разработанным в традиционной картине мира обитателей таежного края был вегетативный аналог космического центра. В мировоззрении угроязычных народов Сибири образ дерева занимал исключительно важное место, являясь частью рациональных и мифо-поэтических построений. С ним, как и у тюрков Саяно-Алтая, связывались представления о движении времени, о смене поколений, об индивидуальной судьбе и о благополучии социума.

В мире природы, который для традиционного сознания был полон многообразных, сопровождающих бытие человека, градаций живого, деревья выступали партнерами, предками и покровителями людского сообщества. Эти, во многом универсальные, представления являлись частью культуры этносов, существующих в условиях чрезвычайно хрупких северных биоценозов. Их интуитивное, достигаемое практическим и чувственным опытом, понимание взаимосвязи всего сущего, находило выражение в серии образов, описывающих мир как некую целостность. К их кругу принадлежала "золотая" береза, растущая у дома верховных мансийских божеств Нуми-Торума и Калтащ[22].

Объемлющий вселенную и одновременно являющийся гарантией ее стабильности, образ священного (мирового) дерева и связанный с ним образ птицы, дарующей жизнь, имел широкие параллели в урало-алтайской мифологии. В селькупской сакральной традиции ему соответствовало богом (небом) рожденное, солнечное, с поплавками дерево, возвышавшееся, рядом с домом богини, ведающей тайнами смерти, рождения и шаманского дара. В отличии от священных деревьев фратрий Орла и Кедровки, связывающих небо с землей, небесное дерево "жизненной старухи" являлось общеселькупской святыней. К нему отправлялся шаман, принося жертву от лица всего народа. Дерево, служившее дорогой к богу, являлось, по существу, воплощением космоса. По одну сторону на его ветвях висело солнце, по другую - луна. На семи сучьях светлой половины сидели семь кукушек, покровительствующих рождению, на семи ночных сучьях - семь сорок - птиц покойников. На вершине этого дерева караулила мир кукушка - "мать самок и самцов". В семи его корнях семь змей оберегали дорогу в нижний мир. Все вместе они хранили спрятанные в дупле души людей, которым суждено было родиться на срединной земле[23].

Включенность дерева во всеобщий кругооборот жизни подчеркивалась его локализацией у истока мифических рек. Принадлежавшие фратриям Орла и Кедровки, они опоясывали вселенную, как бы организуя социальный и природный миры[24].

Совмещение изоморфных образов реки и дерева задавало основные параметры таежной картины мира в единстве ее вертикальной и линейной составляющих. Оставляя в стороне вопрос о первичности горизонтальной планировки космоса, подчеркнем ее органичность для мировоззрения охотников и рыболовов, жизненные стереотипы которых задавались условиями лесной, заболоченной низменности, изрезанной водной сетью.

Реки соединяли родственные поселки, отстоящие друг от друга на многие километры, связывали "цивилизацию на болотах" с иными мирами. Доставляя человеку средства к существованию, они определяли основные маршруты его передвижений. С течением рек, их поворотами, плесами, островами был связан жизненный путь реальных людей и фольклорных героев, дороги-судьбы шаманов, места пребывания божеств. Ориентация по рекам, текущим с юга на север служила основой традиционной топографии аборигенов края.

Исследователи не раз отмечали характерное для региона совпадение понятий юга-верха-истоков, севера-низа-устья. Так, например, в представлениях хантов прежде существовали только две стороны света. Ими являлись север - "ил" - "низ" и юг - "мелек-пелек", т.е. оборотная сторона. Юг иногда называли также "ном" "верх". Западная и Восточная сторона ориентирами не служили. Объяснения их названий были путаны и противоречивы. Считалось, что они существуют для русских[25].

Юг (истоки) и север (устье) имели жизненно важное значение для обитателей таежных рек. Согласно селькупской традиции весь мир, его начало и конец были связаны с рекой (двумя ее потоками - Орлиной рекой и рекой Кедровки). Ее исток находился на юге у корней священного дерева рядом с домом "жизненной старухи". Попасть туда шаман мог и наземным путем, который шел вверх - через горы, теснины, ущелья. На севере реки фратрий сливались, замыкая мирозданье и впадали в холодное нижнее море - "латтарын море" "море покойников", где находился "город мертвых". Над ним властвовали "Кызы" дьявол и его сын, насылавшие на людей болезни и неудачи. Отправляясь к ним в поисках украденных душ шаманы обеих половин сплавлялись каждый по своей реке и как настоящие промысловики преодолевали множество отмелей с установленными на них неводами, запорами, сетями. Родовая (шаманская) космическая река превращалась в водораздел жизни и смерти[26].

Сходные, хотя и менее разработанные, представления, согласно которым река являлась качественным рубежом, или дорогой, ведущей вниз, в мир мертвых, к владыке подземного моря Талай-хану, были известны и в тюркской сакральной традиции. Негативное отношение к водной стихии в мифологических построениях скотоводов и охотников Саяно-Алтая определялось ее причастностью к первозданному Хаосу (изначальному океану), таящему одновременно разрушительное и созидательное начала. Первичность разливающейся влаги подчеркивали зачины тюркских героических сказаний, воспроизводящие картину первотворения:

"В то время, когда создавалась,
нагромождаясь земля,
Когда сливалась пробивающаяся
сквозь землю влага;
В то время, когда земля разрывалась,
вырастали деревья,
Когда деревья расщеплялись,
вырастали листья.
Когда на березе-дереве листья выросли,
Белый скот сотворился.
С сорока перевалами золотая тайга была.
У подножья золотой тайги
Белое море потекло.
В то время было.
По берегу белого моря ходя,
Платящий дань народ
Словно песок в море расселился"[27].

Рисуя картину среднего мира, создатели эпоса относили реки к числу сакрально-значимых объектов, определяющих ландшафт малой родины (своей "земли-воды") идеального локуса, повторяющего конфигурацию космического центра.

Богатырь "... на своем Алтае так живет.
Там, где сливаются семьдесят рек,
В долине, между семьюдесятью большими
горами-крепостями
Стоствольный вечный тополь,
Под лучами луны и солнца,
Как золото, сверкая, стоит"[28].

Устойчивость традиционных концепций, представляющих реку, наряду с деревом и горой, символом родной земли, проявилась в образном строе авторских текстов, наследующих анонимное мифо-поэтическое творчество. В одном из эссе, посвященном Алтаю, Г.И. Гуркин так живописал его главную реку: "Взгляните на девственную чистоту Алтая, на его красавицу, волшебную Катунь, этот символ вечной жизни, неустанного стремления вперед... В ее волне вы ощутите биение жизни и почувствуете, что дух вселенной бодрствует в ней от создания мира...

Она есть счастье и украшение Алтая. Ее боготворит кочевник, слагает в честь ее песни и вешает ей "яламу" (жертвенную ленту)[29].

Будучи объектом почитания, реки являлись органичной частью традиционной картины мира тюрков Южной Сибири, в которой все же доминировала высота.

Реальный и мифический космос скотоводов-кочевников был полон контрастов. Сложившиеся в регионе хозяйственные модели, основанные преимущественно на вертикальной системе кочевания, актуализировали силовые линии, сопрягающие верх и низ, при безусловном семантическом преобладании верха.

Экстенсионал высоты, отчетливо проступающий и в авторской лирике, и в фольклоре служил устойчивой характеристикой тюркского менталитета. "Ты все поймешь, когда тебя удачей одарит судьбина и родина, природа, высота в душе твоей сольются воедино"[30]. Эти строки, принадлежащие современному алтайскому поэту Б. Укачину, как бы апеллируют к многовековому, накопленному его народом, опыту духовного постижения мирозданья. Завораживающая магия высоты, неотделимая от ощущения сродненности с землей предков, пронизывает мифо-поэтические тексты коренных обитателей Южной Сибири. Взгляд с высоты, с вершины, из поднебесья господствует в аутентичных описаниях отчего края.

"Треуголен ты, Хан-Алтай,
Когда взглянешь на тебя с высоты
Со стороны поглядишь на тебя,
Ты блестишь, как девятигранный алмаз!
Когда же со ската горы окинешь взором тебя,
То как плеть расплетенная тянутся
хребты твои"[31]*.

Панорамность описания среднего мира была в целом присуща мифо-поэтической традиции тюрков Саяно-Алтая. Во время церемонии посвящения, телеутский шаман демонстрировал умение ориентироваться в объемном пространстве, обозревая его сверху:

"Когда кругом поглядели,
Видна была местность далеко за
пределами степи Бачат, матери моей.

---

* Этот фольклорный фрагмент стал эпиграфом упоминавшегося поэтического эссе Г.И. Гуркина "Алтай и Катунь" 1915 г., в котором выдающийся мастер, равно владеющий кистью и словом, передал ощущение первозданной мощи и необозримости горного края, используя традиционные образы и проекции.

То была земля, которая видна была
За пределами - за пазухой - Малого Бачата"[32].

Запечатленная нарративом масштабность стереоскопического пространственного видения, присущая тюркам Сибири, формировалась в процессе практического освоения природной среды. Обладая высоким уровнем мобильности, скотоводы-кочевники осваивали мир во всех его направлениях. Их географическая эрудиция была чрезвычайно обширной. В традиционной картине мира реальные знания, унаследованные современными обитателями Саяно-Алтая от своих древних предков и умноженные в ходе этно-культурных и политических контактов позднего времени, переплетались с фантастическими образами. Это нашло отражение в шаманском фольклоре, аккумулирующем многовековой опыт мыслительной деятельности тюркского общества.

Картографируя маршруты своих хождений в верхний и нижний миры, алтайские шаманы легко ориентировались в пространственной системе координат. Отправляясь на запад, на восток, или на юг, они начинали с деталей ландшафта, хорошо известных присутствующим. Так, например, мистерия, посвященная владыке мертвых Эрлику, у телеутов открывалась выездом кама из того урочища, где он камлает, в сторону, где живет Эрлик. Если кам камлает в Бачате, он начинает описывать, как он выезжает из Бачата, путь к Эрлику идет отсюда на юг, кам проезжает через соседние к Бачату места, переваливает через Алтай, описывает мимоходом китайскую землю: "кытай ери кызыл кум", то есть "китайская земля - красный шелк", затем кам переезжает через желтую степь, через которую сорока не летает. "С песнями через нее пройдем!"- приглашает кам свою дружину... За желтую степью кам проезжает через бледную степь, по которой ворон не пролетел, и опять предлагает дружине развеселить себя песней...

За двумя скучными степями лежит железная гора Темир-тай-ха (т.е. железный белок), упирающаяся в небо..." На ее вершине располагается "земная пасть"- ход в преисподнюю. Проникнув туда, преодолев море и степи, кишащие грешниками, кам попадает к жилищу Эрлика[33].

В географических импровизациях посланца людей реальное пространство неуловимо обретало качества иного, неведомого мира. Среди его ландшафтных характеристик преобладали бесплодные каменистые степи и болота:

"С девятью крепостями скудная земля!
С девятью крепостями сияющая земля!
Черное море слез очей!
Красное озеро грудной крови!
Болото глины и грязи.
Под вид сосков красный обрыв!"[34].

Все, что лежало за пределами освоенного, преобразованного культурной деятельностью локуса, в тюркской космологической модели, наделялось свойствами негативной инаковости. Простор, открывавшийся за гранью "своей земли-воды", был легко доступен всаднику, но для скотовода, чья жизнь связывалась с пастбищами и охотничьими угодьями, которые использовались по праву родового наследования, был малозначим. Пространство, преодолеваемое эпическим героем в поисках невесты или хана-захватчика, являло собой неопределенную пространственно-временную длительность, постигаемую через движение. Головокружительные скорости и размытость фона, характерные для путевых зарисовок тюркских героических сказаний, ярко проявились в хакасском эпосе "Алтын-Арыг". Его героиня, покидая владения невестки, отправляется в сторону, где восходит солнце:

"Степи, покрытые белым ковылем,
Позади коня завертелись,
Песчаные привольные степи
Позади девы закружились,
В дальней земле скакун
С гулом, с шумом исчез."[35]

Скорость, будучи одним из проявлений богатырской мощи (сравнимой с силой шамана-медиатора) задавала напряженный ритм эпических повествований, содержание которых сводилось к описанию странствий героя. Его путь, имеющий часто предопределенные пространственно-временные параметры, был его судьбой и его имиджем. "Как твое имя? Какой твой путь?"- спрашивали друг у друга при встрече персонажи южно-сибирской этики. Им вторили божества алтайского пантеона. "Из какой земли, напевая, пришел. Имя и путь твой назови нам?"- вопрошали они шаманов, каждый из которых имел в потустороннем мире собственный маршрут, свою дорогу-призвание[36].

Ограниченность этого универсального образа для традиционной картины мира всадников Центрально-Азиатских степей подтверждает семантическая мотивировка глагола jyp "ходить", "находиться", "жить". От данной основы в тюркских языках были образованы понятия: jўрўt "жизнь, "образ жизни", "биография", jypt "народ", "стойбище", "государство"[37].

Путь в мифо-поэтических представлениях кочевников-скотоводов, считавших неподвижность признаком физической и социальной не-

полноценности, являл собой квинтэссенцию человеческого бытия.

Он описывался через обозначение ключевых позиций, поворотных точек, соответствующих переходным состояниям - рождению, инициации, свадьбе, смерти. Изменение облика и статуса фольклорных героев соотносилось с преодолением ими естественных преград. Те же установки действовали в сакральной практике тюрков Южной Сибири. Достигая желаемого единения с божеством, результатом которого становилось получение благодати и преображение мира, шаманы преодолевали скалы, ядовитые моря, болота, крутящиеся водовороты и сухостойкие леса.

В авторской графике описание их путей зачастую приближалось к обобщенной картограмме, сводившей многообразие реальных и мифических ландшафтов к обозначению вершин и провалов. Кривая подъемов и спусков, сообщавшая своеобразие тюркской модели мира, являлась символическим выражением земного существования человека в его пространственно-временной целостности[38]. Известно, что родовые шаманы кумандинцев, предсказывая новорожденному будущее, предначертанную божеством дорогу жизни - "пом чӧлы"- "скалистый путь", сообщали родственникам те моменты ("пом", "бом"- "скала", "утес"), когда ему будет грозить смерть; их могло быть от семи до девяти: "В предначертании указано, сколько жить, сколько "бомов" пережить, когда умереть человеку". Стремление преодолеть жизненные преграды, угадав свой путь, рождало слова молитвы, обращенной к горе-покровителю: "Кудай дал мне жизнь, девять "бомов" ей угрожают; как девять "бомов" обойти, каким путем подскажи..."[39].

Опасное притяжение высоты, характерное для традиционной концепции жизненного пути продолжало отчетливо звучать в определении судьбы современной лирики Алтая:

"Всему грядет конец законный
Судьба людская под луной
Идет над пропастью бездонной
Скользящей узенькой тропой"[40]

Несомненно, устойчивая во времени вертикальная доминанта, сопрягающая высоты и пропасти, имела всеобъемлющий характер в тюркском менталитете.

Плоскостные ориентации преобладали в мифо-поэтической топографии коренных обитателей Севера. В пространственном выражении годовой хозяйственный цикл охотничьего общества сводился к перемещению составляющих его семейно-родственных коллективов в пределах постоянных территорий, по веками отработанным траекториям, проходящим через сезонные угодья и связанные с ними постоянные и временные поселения.

Путь таежника, определявшийся задачами промысла, предполагал точное знание местности и ее биологических характеристик. "В способах ориентации хантов, подчеркивают исследователи,- проявлялась конкретность их мышления и языка. Так, названия географических объектов в большинстве случаев соответствовали их внешнему содержанию, отмечая самую характерную особенность. Достаточно охотнику было попасть на берег реки, где следов горностая было больше, чем в любом другом месте, как ему становилось ясно, что Санелан - Горностаева река. Такой факт для охотника являлся уже первоначальной привязкой, указывающей на его приблизительное место нахождения. Хорошо развитая локомоторная память позволяла с первого раза запомнить все особенности пройденного пути и считать местность эту освоенной... При необходимости он мог вычертить на песке весь пройденный им путь, восстановив все отклонения и повороты, определив в какой стороне его дом. Но самое удивительное это наличие у хантов особого чувства, которое позволяло им в течении любого сложного пути сохранять ощущение его исходной точки"[41].

Никогда не утрачивая мысленной связи с домом, легко ориентируясь в лесных болотистых просторах, ханты не имели единых, строго установленных терминов для обозначения частей света. В повседневном обиходе они определяли направления по затесам на деревьях, по островам, оконечностям болот, по речным плесам и звериным тропам.

Конкретность, событийно-предметная наполненность отличала краткие "пейзажные заставки" таежного фольклора. Хантыйская сказка, к примеру, повествуя о "странствиях по рекам, странствиях по землям" Желанного богатыря, так описывала один из его маршрутов:

"Так он едет семь ночей, едет семь дней. Вот миновал беловодную питающую Обь, где поднимается рыба, вот миновал беловодную многорыбную Обь, где поднимается рыба. В устье черноводного благословенного моря, где поднимается рыба, он приехал. По пути находит след мыши - выслеживает ее, находит след ласки - выслеживает ее. Вот и закончилось черноводное священное море, где поднимается рыба. Забрался в такую даль, где рассвет как осенняя ночь, а на закате совсем темно"[42].

Показательно, что пространство, осваиваемое героем, передавалось нарративом через совокупность жизненно важных объектов, в которых акцентировались их технико-экономи-

ческие показатели. Это, по всей видимости, являлось симптоматичным для традиционного общества охотников и рыболовов, чья жизнедеятельность основывалась не столько на производстве, сколько на потреблении дарованных природой благ. Обитатели Севера, воспринимая окружающую среду как условие и источник существования, прежде всего акцентировали ее производственные характеристики. Пространство, не связанное с конкретной деятельностью, не имело смысла и не маркировалось. В фольклоре расстояния, преодолеваемые героями, имели порой количественное (пространственно-временное) выражение: "Долго ли шла, коротко ли шла, наверное несколько недель шла". Но гораздо чаще их путешествия обозначались предельно кратко: "Долго шел - никто не видел, коротко шел никто не видел... Долго шел никто не знает, коротко шел - никто не знает"[43].

Путь, как некая бессодержательная неопределенная длительность между начальной и конечной точками маршрута, самостоятельного значения не имел. Он приобретал актуальность, сливаясь с функцией, целью путешествия.

"Кровавый Богатырь, старик Нянк-Хуш, сказал своему народу:- Займите хорошую дорогу, по которой должны идти воины, по которой должны идти сваты. Если жених неопытен в свадебных делах, он не сумеет занять пути, по которому ему придется идти; если он опытен в свадебных обстоятельствах, он безостановочно пойдет по дороге, по которой ему следует идти. Он со своим народом дошел до места, приходящегося на долю сватов. Народ действительно совсем занял дорогу, по которой им нужно было идти[44].

Приуроченность определенных событий к определенным зонам в традиционной картине мира уральских народов задавала точечную модель пространства, представляющую собой цепь ограниченных локусов с присущей им ситуативной конкретностью. Местоположение было неотделимо от рода деятельности героя и служило одной из важнейших его характеристик[45]. "Купеческая дорога нижнего света, купеческая дорога верхнего света" определяла образы жизни Желанного-богатыря Купца Нижнего Света, Купца Верхнего Света хантов[46].

Таежная тропа являла собой тропу жизни охотника. Пространственной производственно-бытовой схемой она представала в одной из мансийских сказок. Ее герой, достигнув зрелости, показателем которой служило начало карьеры охотника-промысловика, отправляется в тайгу, размышляя по дороге:

"В верховях речки уже, наверное, какие-нибудь звери-животные водятся. Места там сырые, да болотистые, по берегам и зверь держаться должен. Да, наверное, и кедровники есть. Пойду туда".

Вверх по речке повернул, пошел. Три плеса только прошли, скалы к берегу подступили. Мыс скалистый только обогнули, в это время трехголовый менкв с криком да хохотом со скалистого берега на реку скатился.

-А-ха-ха, внучек, как ты вырос!- На промысел ходить стал! Меня товарищем, может возьмешь?

-Да что я знаю? - Эква-пырис отвечает. Ты вон старик, лес-то уж, конечно, сам знаешь. Ты меня товарищем, может, возьмешь?

-Нет, из поселка пришедший человек, эта тропа - твоя тропа. Ты хозяин"[47].

И в фольклоре, и на практике наследственная охотничья тропа, являясь условием существования своих владельцев, не сводилась к некой линейной протяженности. У манси, как и у других обитателей тайги, она служила обозначением освоенной территории в целом. Сеть родовых дорог: промысловых маршрутов и запретных троп, ведущих к святилищам ("амбарам духов") являлась схематическим выражением жизненного пространства таежных этносов. Подобные реальным "дороги" шаманов и духов дополняли "аутентичные описания вселенной[48]. В мифо-поэтических воззрениях уральских народов Западной Сибири, сочетавших принципы горизонтального и вертикального структурирования, она представлялась плоским, плавающим на воде диском, за край которого садилось солнце[49]. Зримая предельность (очерченность, организованность), характеризующая этот образ, проявлялась на всех уровнях традиционных моделей мироздания.

Руководствуясь принципами прерывности и качественной неоднородности пространства, архаичное сознание сужало космический беспредел до постигаемых размеров. С особой же тщательностью оно разрабатывало концепцию срединной окультуренной области. При значительной близости планов содержания, картины своей земли в "горной" и "таежной" моделях мира имели разное атрибутивное оформление[50].

Если богатырский космос тюркской этики включал все природные уровни реку, гору, степь, тайгу,- монохронность которых подчеркивала его целостность, то в уральском фольклоре зона действия не столько описывалась, сколько называлась. Стойбище, лесная грива, "город", "избушка-деревушка", "дом" - эти, часто не конкретизируемые, понятия-образы обозначали функциональное поле героя, не отягощая событийную канву излишними подробностями.

Немногословность в передаче многообразия мира, проявившаяся в творчестве угро-самодийских народов Сибири, была присуща мно-

гим древним традициям. Анализируя эту закономерность, авторы справедливо объясняли ее недифференцированным отношением человека к природе[51]. Подобные установки были органичны для обществ, чьи основные потребности удовлетворялись в ходе "натурального обмена" со средой обитания и отчуждения части ее естественных богатств.

Присваивающая направленность экономики, доминирующая в экстремальных условиях Севера с его ограниченными возможностями преобразования природы, определяла сращенность человеческого труда с условиями его осуществления. Идея возможной зависимости всего живого чрезвычайно остро переживалась обитателями тайги. Практический опыт выживания приводил человека к интуитивному осознанию себя одной из "функций биосферы", не противопоставленной всем другим ее проявлениям. Это исключало созерцательное отношение к природе. Ее краткие, но точные характеристики в ханты-мансийском фольклоре были, по всей видимости, выражением более сложных чувств, нежели отстраненное "незаинтересованное" любование.

Тема всеобщности жизни, в единстве всех ее проявлений оставалась центральной в традиционном мировоззрении тюрков Сибири. Хозяйственный уклад этих народов, освоивших разнообразные ландшафтные зоны, был основан на кочевом и полукочевом скотоводстве, дополненном элементами охоты и собирательства. Сохраняя натуральный облик он принадлежал к иному, производящему типу экономики.

Общество, осуществляющее созидательную деятельность, ощутившее мир как внеположенную человеку данность, подлежащую культурному преодолению, не порвало пуповину родовой связи с природой. Осознав как трагическую необратимость, объективную выделенность человека, вооруженного культурой, из природного лона, оно превратило идею "автохтонности происхождения" в один из главных своих постулатов[52].

И в мифе, и в ритуале кочевники вновь и вновь возвращались к истокам происхождения, подтверждая законность своего присутствия в мире. Их шаманские мистерии, промысловые и семейные обряды включали обязательные славословия в честь "хозяев местности" - духов гор, рек и урочищ, перечисление которых воссоздавало топографию освоенного космоса. Умение определиться в пространстве сакральная практика Саяно-Алтая приравнивала к способности властвовать над силами природы. Неслучайно, значительная часть посвятительной церемонии телеутов отводилась импрессионистским импровизациям новоявленного шамана. Демонстрируя знание/видение мест, с которыми было связано изготовление его атрибутики неофит должен был красноречиво описать их[53].

Пейзажи, создатели которых обладали способностью со стороны взглянуть на окружающий их мир, органично включались и в шаманские тексты, и в эпические сказания. В якутских олонхо, например, описания природы, согласно существующей статистике, занимали многие сотни строк. Воссоздавая картину мира в процессе его становления сказители последовательно описывали небо и землю, разделенную по четырем сторонам. Заканчивалась вступительная часть восхвалением священного родового дерева. Задача же его состояла в том, чтобы показать, "что люди имеют твердую опору и глубокие корни в жизни". Их страна бесконечно красива. Ее защита становится призванием героя[54].

При всей эмоциональной и эстетической насыщенности эпических пейзажей тюркской традиции, они воспроизводят одну и ту же схему, в которой доминируют вода, гора и дерево. Возникнув в рамках мифологической концепции мира, эта модель остается актуальной на протяжении столетий, и постепенно обретает свойства национального символа.

"Дьер-су Хан Алтай" - в 1917 году эта надпись - обозначение родины как совокупности земли и воды, сохраненное фольклором,- переносится на знамя 1-го съезда коренных обитателей Алтая. Мифология, как и во времена Великих каганатов, становится частью политики[55].

Примечания

1. **Впервые** проблема сравнения традиционных картин мира Западной Сибири была поставлена в работе **А.М. Сагалаева** "Модель мира в двух экосистемах (горы и тайга)" //Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири.- Новосибирск, 1988.
2. **Топоров В.Н.** "Балканское" и его истоки: древнебалканская нео-энеолитическая цивилизация //Советское славяноведение.- 1989.- N 4.- С. 68.
3. **Пелих Г.И.** Селькупы XVII в. Очерки социально-экономической истории.- Новосибирск, 1981.- С. 91-103.
4. **Сагалаев А.М. Октябрьская И.В.** Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и Ритуал.- Новосибирск, 1990.- С. 18. Мифы, предания, сказки хантов и манси.- М., 1990.- С. 268.
5. **Пелих Г.И.** Селькупы XVII в. ...- С. 95.
6. **Мифы**, предания, сказки хантов и манси ...- С. 15.
7. **Прокофьева Е.Д.** Представления селькупских шаманов о мире //Сб. МАЭ, 1961.- Т. 20.- С. 58; **Ани-**

симов А.Ф. Космологические представления народов Севера.- М.- Л., 1956.- С. 51, 52.
8. **Паслей Самык.** Солнечный дождь.- М., 1989.- С. 78.
9. **Гумилев Л.Н.** Древние тюрки.- М., 1967.- С. 81.
10. **Каруновская Л.Э.** Представления алтайцев о вселенной //СЭ - 1935.- N 4-5 - С. 86.
11. **Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т.В.** В преддверии философии.- М., 1984.- С. 27.
12. **Каруновская Л.Э.** Представления алтайцев о вселенной ...- С. 163.
13. Там же ...- С. 161.
14. **Элиаде М.** Космос и история.- М., 1987.- С. 157.
15. **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси. Дом и космос.- Новосибирск, 1990.
16. **Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология. Символ и Архетип.- Новосибирск, 1991.
17. **Новикова Н.И.** Осенние праздники манси (этнические особенности) //Проблемы исторической интерпретации археологических и этнографических источников Западной Сибири.- Томск, 1990.- С. 130-131.
18. **Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология С. 57-59.
19. **Шатилов М.Б.** Ваховские остяки.- Томск, 1931.- С. 126-127.
20. **Пелих Г.И.** Происхождение селькупов.- Томск, 1972.- С. 221-224.
21. **Новикова Н.И.** Осенние праздники манси С. 131.
22. **Кулемзин В.М.** Человек и природа в верованиях хантов.- Томск, 1984.- С. 111-112; **Сагалаев А.М.** Урало-алтайская мифология ...- С. 75-76.
23. **Прокофьева Е.Д.** Представления селькупских шаманов ...- С. 54, 55, 59.
24. **Прокофьева Е.Д.** Костюм селькупского шамана // Сб. МАЭ-1949.- Т. 11- С. 336.
25. **Кулемзин В.М.** Человек и природа ...- С. 171.
26. **Прокофьева Е.Д.** Представления селькупских шаманов ...- С. 59.
27. **Дыренкова Н.П.** Шорский фольклор.- М.- Л., 1940.- С. 82, 83.
28. **Маадай-Кара.**- М., 1973.- С. 252-253.
29. **Памятное** завещание.- Горно-Алтайск, 1990.- С. 223.
30. **Укачин Б.** Поступь времени по земле.- М., 1986.- С. 88.
31. **Памятное** завещание ...- С. 221.
32. **Дыренкова Н.В.** Материалы по шаманству у телеутов //Сб. МАЭ.- 1947- Т. 10.- С. 165.
33. **Памятное** завещание ...- С. 147-151.
34. **Каруновская Л.Э.** Представления алтайцев о вселенной ...- С. 179.
35. **Алтын-Арыг.**- М., 1988.- С. 374
36. **Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.** Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество.- Новосибирск, 1989.- С. 136.
37. **Тенишев Э.Р.** Глаголы движения в тюркских языках //Историческое развитие лексики тюркских языков.- М., 1961.- С. 232-233.
38. **Львова З.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.** Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир.- Новосибирск, 1988.- С. 86.
39. **Славнин В.Д.** Архаика в духовной культуре кумандинцев: Вселенная и человек, время и календарь. //Методы реконструкций в археологии.- Новосибирск, 1991.- С. 195-196.
40. **Укачин Б.** Поступь времени ...- С. 70.
41. **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Васюганско-ваховские ханты. - Томск, 1977.- С. 115-116.
42. **Мифы,** предания, сказки хантов и манси ...- С. 107.
43. Там же.- С. 69, 85, 99.
44. Там же.- С. 149.
45. **Лотман Ю.М.** Проблема художественного пространства в прозе Гоголя //Ученые записки Тартуского гос.университета.- Тарту, 1968. Вып. 209.- С. 7, 8. **Неклюдов С.П.** К вопросу о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой в русской былине //Тезисы докладов во 2-ой летней школе по вторичным моделирующим системам.- Тарту, 1966.
46. **Мифы,** предания, сказки хантов и манси ...- С. 106.
47. Там же.- С. 368.
48. **Прокофьева Е.Д.** К вопросу о социальной организации селькупов (Род и фратрия) //Сибирский этнографический сборник.- М.- Л., 1952.- С. 94-101; Мифы, предания, сказки хантов и манси ...- С. 538.
49. **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Васюганско-ваховские ханты ...- С. 122.
50. **Сагалаев А.М.** Модель мира в двух экосистемах ...- С. 86-87.
51. **Гуревич А.Я.** Категории средневековой культуры.- М., 1984.- С. 65-67.
52. **Традиционное** мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. ...- С. 7-29.
53. **Дыренкова Н.П.** Материалы по шаманству телеутов ...- С. 159.
54. **Пухов И.В.** Эпическая природа (пейзаж) в олонхо //Проблемы фольклора.- М., 1975.- С. 150-154.
55. **Сагалаев А.М., Крюков В.М.** Г.Н. Потанин: опыт осмысления личности.- Новосибирск, 1991.- С. 198.

З.П. Соколова, Е.А. Пивнева

Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл и календарь)*

Исследованием аганских лесных ненцев, их антропологии, хозяйственного цикла и календаря, насколько нам известно, никто специально не занимался. Между тем эти вопросы представляют определенный интерес для изучения формирования данной этнической группы. Кроме того, календари интересны и сами по себе как своеобразный вид народных знаний.

Изложенные ниже материалы об антропологии, календаре и хозяйственном цикле собраны авторами, работавшими в составе Ханты-Мансийского отряда Северной экспедиции Института этнографии АН СССР на Агане, в поселке Варьеган, в июле - августе 1989 г.

Поселок Варьеган Нижневартовского района находится на правом берегу реки Аган. Он расположен на месте деревни, построенной в середине 1930-х гг., где до 1960 г. находился центр колхоза им. С.М. Кирова. В поселке Варьеган в 1989 г. располагалось промохототделение Охтеурского госпромхоза, а также кооператив "Рассвет". В поселке построена школа-интернат со всеми удобствами. Новая часть поселка застраивалась двухквартирными домами.

В Варьегане проживало всего 500 человек, в том числе хантов - 232, ненцев - 179 (тех и других 82%), русских 68, 21 прочих (украинцы, татары и др.).

В Варьегане 160 хозяйств, из них хантыйских - 53, ненецких - 33, смешанных хантыйско-ненецких - 6.

В этих хозяйствах всего 112 брачных пар, из них хантыйских - 44 (59%), ненецких - 17 (31%), ненецко-хантыйских и хантыйско-ненецких (по главам семей) - 17, хантыйско-русских - 10, хантыйско-смешанных с другими национальностями 3, ненецко-смешанных с другими национальностями - 7. Таким образом, по числу хозяйств и населения ханты преобладают в поселке (хозяйств хантов и ненцев: 40 и 25%, населения соответственно 46 и 36%). Но число ненцев здесь в последнее время выросло: в 1962 г. их здесь было 156, в 1984 г. - 121, в 1987 г. - 131, в 1989 г. - 179 (на 36% больше). Число хантов в 1989 г. в поселке увеличилось по отношению к 1962 г. на 16 чел., или на 7,5%, но уменьшилось к 1978 - 1984 г. (на 74 - 177 чел. или на 24-43%). Увеличилось число приезжего некоренного населения: к 1962 г. - на 286%, к 1987 г. - на 196%.

В промохототделении работает 67 ненцев и хантов: 6 в лесном хозяйстве, 14 - трактористы, мотористы, слесари и пр., 21 - промрабочих, 20 - рабочих, 6 - в сувенирном цехе, 6 - по договору.

Основная отрасль промохототделения - пушная охота и рыболовство. К сожалению, приходится констатировать сокращение традиционных отраслей хозяйства. Многие рыболовные и охотничьи угодья испорчены, на угодья приходится летать на вертолетах за 400 - 500 км, что очень дорого. Рыба часто пахнет нефтью из-за сильного загрязнения рек горючим. Оленеводство почти полностью подорвано. В 1965 г. в Варьегане было 1400 оленей, в 1988 г. - 709 (личные), в 1989 - 505 (за год число оленей сократилось на 29%). Причины испорчены ягельники, вырублены боры. Промохототделение перестало держать оленей, часть личных оленей отстреливали рабочие нефтепромыслов. И теперь сами ненцы расходуют оленей на питание, так как не уверены, что это не сделают другие.

В кооперативе "Рассвет", имеющем филиал в поселке Старый Аган, объединены 86 хозяйств хантов и ненцев, живущих по реке Аган. В основном в нем работают женщины, много пенсионеров, а также ранее не трудоустроенных людей. Большая часть работников кооператива - надомники, в том числе и живущие в своих юртах-селениях ("стойбищах", по местной терминологии) в тайге в бассейне Среднего и Верхнего Агана. Из Варьегана в нем (по данным похозяйственных книг) работает 31 человек. Здесь шьют национальную одежду, делают сувениры в национальном стиле. Часть продукции подготавливается по заказам организаций для художественной самодеятельности, музеев, часть реализуется через торговлю. Кооператив намерен заниматься и другой хозяйственной деятельностью. Он заключил договор с трестом Варьегантрубопроводстрой о поставке для него оленьего мяса, рыбы, ягод, грибов, орехов, шитье обуви. В свою очередь, трест оказывает помощь кооперативу техникой, транспортом, открывает для него магазин в поселке Радужный.

*Статья была подготовлена в конце 80-х гг.

Пока это единственный национальный кооператив в округе. Создал и возглавил его Василий Соболевич Айваседа. Правда, итоги работы кооператива в 1989 г. были не очень удачными.

В Варьегане проживают ненцы с фамилиями Айваседа и Иуси. Айваседа означает "безголовый" (так богатые ненцы прозвали их за бедность:"такие бедные, что своей головы не имели"). Иуси - "человек без запора" (рыболовного). Последние жили раньше по реке Ампуте, правому притоку Агана (выше Варьегана). Не все Айваседа в поселке коренные, часть их приняла эту фамилию в 1930-х гг., когда бежала с Халесавой, не желая вступать в колхоз. Это были ненцы из родов Тёт и Вэлла.

Коренные ненцы Айваседа это потомки ненцев: Янча, Хала, Ульк, Панчу, Мэл'у, Кансми, Учал'а, Потта, Оношка, Илья (Эль), Борис.

Потомки и родственники ненцев Анет, Потята, Пыли, Аля, Таллю, Тайны, Топа, Хамал'а, Мантна, Ляху, Кыл'и - из рода Тет.

У Иуси три колена: 1) Оны, Акки, Окку; 2) Кольчу, Аули, Альта, Кан'ки, Майсу, Кул'и, Ман'а; 3) Тот, Пеналю, Тул'ъ, Начу, Импи, Татлю, Пишмы.

По опросным данным и материалам похозяйственных книг за 1986 - 1989 гг. собраны следующие сведения о ненецких именах и этимологии некоторых из них: Айся, Акки, Альта, Аля, Анет, Ан'ку, Атени, Аттула (Утулла), Аули, Вава, Вальча, Вахалюма, Импи, Кайл'у, Каллу, Кан'ки, Кансми ("пристреленный", "нацеленный"), Кольчу, Котя ("утка гоголь"), Кул'и, Кыл'и, Кымы, Ламки, Ляху, Майсу, Мантна ("хочет говорить"), Мачелю, Мэру (Мэл'у), Мялю, Найтя, Начу, Неню, Н'ыни, Ога, Ойся, Окку, Оношка (Антон), Оны, Отлюма, Пан'чу, Патята, Пеналю ("оленья лапа"), Пиеттомин ("нос у него с озеро"), Пишмы, Потта ("определенного возраста"), Пыли, Сема (Семен), Тайна(ы), Таллю ("пушинка","шерстинка"), Татлю, Тина, Теклю, Тот, Тул'ь ("портянка"), Тяванку, Укиту, Ульк ("название реки"), Ун'и, Уча, Учал'а, Учани ("маленькая женщина"), Учиняту ("маленький старший брат"), Хала, Хамал'а, Хамдю ("десятиклассник"), Ханя, Хопли, Шен'на ("шум", "шорох"), Элева, Эн'н'у, Эль (Илья), Ыйа, Янча.

Исследователи отмечают четкое различие у ненцев мужских и женских имен[1]. Участники экспедиции Томского университета зафиксировали в 1972 г. у аганских ненцев следующие имена: мужские Нагу, Тётю, Пича, Мейсу, Канки, Халла, Чекла; женские Туль-Пишми, Ухули, Эпоню, Кыхха, Вахва, Унна, Кыллю[2].

У описываемой нами группы ненцев, по свидетельству информаторов, имена были одинаковы у мужчин и женщин. Даже имя Учани ("маленькая женщина") могло быть мужским. Возможно, мы имеем здесь дело и с прозвищами, существующими у ненцев наряду с именами собственными, а также с именами-оберегами, когда женские имена давались мальчикам, если ранее родившиеся сыновья умирали в младенческом возрасте.

Длительные контакты с хантами, составляющими большинство населения Варьегана, являются причиной существования в культуре лесных ненцев многих сходных черт с хантыйской культурой[3]. Это влияние прослеживается и в календаре варьеганских ненцев, в частности, термин, обозначающий понятие "месяц" тил'и очень близок к таковому у некоторых северных групп хантов - тылись, тылесь, тыльч (у нижнеобских, кызымских, сынско-куноватских, тромъеганских, салымских).

Календарь у аганских ненцев, по данным информаторов, был лунным. Г. Старцев писал о способе времяисчисления у хантов: "Месяц узнается по луне. Ее светлая половина и темная до новолуния составляют месяц. При найме работника богатый остяк считает за месяц указанный период времени. Но если работник нанялся на несколько дней раньше появления луны, то остяк-хозяин считает число этих безлунных суток и соответственно этому уплачивает; и наоборот, остяк, нанявшийся на месяц для работы, например, через трое суток после появления луны, знает, что его срок кончается уже после следующего новолуния и притом с прибавлением трех лунных суток"[4]. Подобный способ исчисления времени существовал, видимо, и у аганских ненцев.

Как и у обских угров, нганасан, эвенков, удэгейцев и некоторых других народов Сибири[5], у аганских ненцев астрономический год длился два года - летний и зимний, т.е. счет велся год за два.

Существовало 8 сезонов: кончу (листопад, ранняя осень) - мыл'ычу (осень со снегом); хыл'а (ранняя зима) - хив (холодная зима); кал'а (первый период весны, наст) выйну (половодье); тан'ума (комариное лето; период, когда отцветает багульник) - тепча (середина лета, жара).

Год начинался с октября и состоял из 13 месяцев (см. табл.). Количество месяцев (13) можно объяснить тем, что лунный год короче солнечного примерно на 11 суток. Сами ненцы на этот счет говорят следующее: "Названия месяцев не закреплены, а движутся. В зависимости от ранней или поздней осени бывают неточности. Осень (зимняя часть) может начаться 20 октября. Отсюда и 13 месяцев. Старики часто спорят, какой месяц в конце года - там к 12 месяцам прибавляется еще один - хив тил'и". В этой связи не совсем ясно, почему хив тил'и приходится на январь, если год начинается с октяб-

Таблица

после 25 октября	кох тил'и	хор-месяц, месяц-самец (начинается гон)
ноябрь	мал'кумман'	большой самец рог скидывает
декабрь	нюча мал'кумман'	малый самец рог скидывает
январь	чеша тил'и	морозный месяц
январь	хив тил'и	морозный месяц
февраль	шитина л'импя тил'и	месяц ложного орла
март	л'импя тил'и	орлиный месяц
апрель	вал'ни тил'и	вороний месяц
май	пювш тил'и	нерестовый месяц
июнь	вехел'евш тил'и	месяц, когда выводятся птенцы
июль	тяптшан' тил'и	месяц линьки лебедя
август	нын тил'и	месяц, когда на морды ставят решетки
сентябрь	вепа тил'и	месяц листопада

ря. Возможно, отсчет года у аганских ненцев начинался когда-то с февраля-марта.

В этом календаре все ненецкие названия месяцев, кроме одного (орлиный - л'импя) оригинальны и не имеют аналогий в названиях месяцев других групп ненцев и самодийцев в целом[7]. Если же рассматривать значения этих названий месяцев, обнаружится общность этого календаря, с одной стороны, с самодийским, с другой стороны, с календарем хантов. Так, название "хор-месяц" есть в календарях ненцев и энцев, "(большой) самец рог скидывает" у энцев и северных селькупов, "морозный месяц" - у ненцев, селькупов и хантов, "когда выводятся птенцы" - у энцев, "линьки лебедя" у ненцев, "листопада" у энцев, селькупов, хантов, "вороний" у хакасов и селькупов, "нерестовый" у хантов; название месяца "когда на морды ставят решетки" близко по смыслу названиям месяцев у хантов и селькупов, связанным с запорным ловом рыбы[8].

Селькупский календарь ближе к хантыйскому, чем к ненецкому, в нем много названий, связанных с рыболовством, охотой, собирательством.

Таким образом, календарь аганских ненцев ближе к ненецко-энецкому, чем хантыйско-селькупскому: лишь 3 из 13 названий (связанных с рыболовством и вороной) не встречаются в календарях ненцев и энцев.

При этом интересно отметить, что если сам термин "месяц" у лесных ненцев р. Аган северохантыйского происхождения, то "вороний месяц" есть в календарях только восточных хантов (Средней Оби, Салыма, Ваха и Васюгана).

Как видим, в календаре варьеганских ненцев наряду с фенологическими явлениями нашли отражение занятия охотой, рыбной ловлей и оленеводством, составляющие основу их хозяйственной деятельности.

Начало года (после 25 октября) совпадало с открытием охоты. Осенью охотились с собакой на белку, выдру, лося. Домой, на зимние стоянки, возвращались к концу декабря и жили здесь до середины января сдавали шкурки, ездили на ярмарку, запасались необходимыми продуктами. С середины января опять отправлялись на охоту, иногда немного меняя направление маршрута. Зимой охотились без собак из-за глубокого снега. Кроме белок промышляли также горностаев, росомах, лисиц, песцов. Иногда охотились и на медведя. Чтобы выманить его из берлоги, в отверстие вставляли кол и "шевелили". Руководил охотой на медведя тот, кто первым находил берлогу, он считался ее хозяином. На месте, где убили медведя, делали метку на дереве, ниже мелкими зарубками отмечали, сколько было людей.

23 марта (раньше 20 марта) считался последним днем охоты. В конце зимы, на мелких болотных речушках ловили рыбу плетеными сачками[9]. По свидетельству информаторов, раньше таким способом можно было выловить за 15 - 20 мин. 150 - 200 кг рыбы.

В апреле переезжали на летние стоянки снимали зимние одежды, перевозили орудия лова. Женщины рубили сушину для топки, заготавливали березовую труху для разведения дымокуров, запасались березовой стружкой, используемой в качестве полотенец. На летние "стойбища" старались переселиться до 5 - 7 мая, так как позже лед таял, и передвижение по рекам становилось опасным.

По словам ненца из Варьегана П.Я. Айваседа, местные охотники осваивали определенные участки.Так, в угодьях площадью 30х200 км обычно промышляли 10 15 семей, принадле-

жащих к пяти "династиям" (группа родственных семей патронимического происхождения), а в озере рыба ловилась 4 - 5 семьями. У каждой семьи на участках были свои зимники - зимние дома с амбарами и сараями. На угодьях вместе могли охотится сватья (родители мужа или жены сына), а также зятья. Промысловые угодья разных семей находились рядом. Все вопросы издавна решались миром: "спорить нельзя - бог накажет".

Угодья, на которых И.Я. Айваседа охотится зимой, расположены на маленьких притоках р. Варьеган (приток р. Аган) Улька-речке, Пыльчитяхе, Татияхе. По р. Аган, Варьеган и Улька от поселка до угодий 75 км, по зимней дороге - 10 км. Здесь, в междуречье рек Варьеган и Улька, у него есть зимник.

Летние стоянки у аганских ненцев были постоянные, свои у каждого рода. Здесь делали амбары, где хранились зимние вещи.

Считалось, что за время отсутствия в зимний период в чумах, сараях и т.п. появлялись духи. Поэтому в первый же день пребывания на летних стоянках надо было "очистить" от них постройки. Для этого открывалась дверь (чтобы оттуда могли выйти духи) и кто-нибудь, желательно старший, обстукивал палочкой с внешней стороны построек углы со словами: "Пожили здесь - хватит, теперь мы поживем".

Окончание зимы связывалось с сезоном половодья - выйну. Потом наступал летний период. Летом занимались в основном охотой на птиц и рыболовством, что нашло отражение в названиях месяцев: "когда выводятся птенцы", "месяц линьки лебедя", "месяц, когда на морды ставят решетки".

Перед началом осенней охоты мужчины искали оленей, отпущенных в лес летом: "Когда покидаешь летние стойбища, спешишь оленей ловить. Не спишь, не ешь - торопишься," рассказывает П.Я. Айваседа. Собрав стадо, отправлялись на места осенней охоты[10].

Таким образом, хозяйственный цикл аганских ненцев вкратце можно свести к следующим основным моментам: 1. Период осенней охоты (с конца октября до конца декабря). 2. Зимний период охоты (с середины января до 20-х чисел марта). 3. Переезд на летние стоянки. Охота на птиц, занятия рыбной ловлей. 4. Поимка оленей. 5. Переход с летних стоянок на зимние.

Основные виды хозяйственной деятельности аганских ненцев нашли отражение в их календаре. Месяцы "нерестовый", "на морды ставят решетки" - связаны с занятием рыболовством; "птенцы выводятся", "линька лебедя" с охотой на птиц; "хор-месяц", "большой самец рог скидывает", "малый самец рог скидывает" с оленеводством.

Примечания

1. **Терещенко Н.М.** Ненцы // Системы личных имен у народов мира. - М., 1989. - С. 234 - 237.
2. **Лукина Н.В., Кулемзин В.М., Титаренко Е.М.** Ханты р. Аган (по материалам экспедиции 1972 г.) // Из истории Сибири. - Томск, 1975. - С. 176.
3. **Вербов Г.Д.** Лесные ненцы // СЭ. - 1936. - N 2; **Лукина Н.В., Кулемзин В.М., Титаренко Е.М.**, Указ. соч.
4. **Старцев Г.** Остяки. Социально-этнографический очерк. - Л., 1928. - С. 45.
5. **Симченко Ю.Б., Смоляк А.В., Соколова З.П.** Календари народов Сибири // Календари народов мира.
6. Как сообщают информаторы, прилет орла совпадает с мартом. В первый раз орел иногда прилетает как бы на разведку: посмотрит, что холодно, и снова улетит. Кто-то видел его, а кто-то и нет. Таким образом, орел иногда прилетает в феврале, отсюда месяц - "ложный, фальшивый орел".
7. **Кузнецов А.И.** Календарные названия в самодийских языках // Языки и топонимия. - Томск, 1976; **Васильев В.И., Головнев А.В.** Народный календарь как источник исследования хозяйственного уклада народов Северо-Западной Сибири // Духовная культура народов Сибири. - Томск, 1980.
8. **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Васюганско-ваховские ханты. - Томск, 1977. - С. 15; **Терешкин Н.И.** Словарь восточнохантыйских диалектов. Л., 1981. - С. 468; **Шухов И.Н.** Река Казым и ее обитатели. - Ежегодник Тобольского губернского музея, 1915. - Вып. XXVI, 1916. - С. 30; **Пелих Г.И.** Происхождение селькупов. - Томск, 1972. - С. 24; **Кузнецова А.И.** Указ. соч.; **Ириков С.И.** Селькупско-русский словарь. - Л., 1988.
9. О таком способе лова см.: **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Васюганско-ваховские ханты. Томск, 1977. - С. 20; **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И.** Легенды и были таежного края. - Новосибирск, 1989. - С. 37.
10. "Оленеводство лесных ненцев имеет ряд черт, характеризующих оленеводство таежное. Оленей по окончании комариного времени отпускают в тайгу без специального присмотра". (**Вербов Г.Д.** Лесные ненцы. // СЭ. - 1936. - N 2. - С. 64.).

А.В. Головнёв

Числовые символы хантов (от 1 до 7)

Согласно верованиям хантов, желающий впасть в блажь *(похно пигло)* и тем самым испытать свои шаманские способности или просто пообщаться с духами, мог обратиться за снадобьем к *похн ими* (мухоморной женщине). Для таких случаев и для своих знахарских нужд *похн ими* собирала мухоморы, сушила на солнце и мелко крошила. Затем оставалось лишь размочить их в воде и проглотить. Человек, съедавший мухоморное зелье, забывался и начинал петь похн кары (мухоморную песню), в которой он раскрывал свои и чужие помыслы, тайны, грехи. Мухоморные духи - белые пятна на красных шляпках грибов - путали и кружили человека, а иногда даже губили его. Если духи уводили "искушенного" вниз по реке - он погибал, если вверх - становился шаманом. Исход испытания зависел и от благоволения мухоморной женщины, которая могла предложить как "живое" снадобье, так и "мертвое". "Живое" готовилось из выросших рядом 3, 5 или 7 мухоморов, "мертвое" - из 2, 4 или 6.(человек, отведавший его, был обречен на самоубийство через утопление или повешение). Одиноко растущий гриб, как и морошку с одним зернышком, не срывали - он считался пищей нечисти.

От 1 до 2

В представлениях хантов отсутствует "ноль". Состояние исходного "ничего" обозначается Потопом (Емын Ик - Священная Вода). И в ритуалах воде отводится роль "холодной" межи - на свадьбе из родительского дома до реки невесту везли ее родственники, за рекой - родня жениха; кладбище отделялось от поселения рекой или располагалось вниз по ее течению.

Из "ничего" вода превращалась в одну из стихий с момента сотворения земли. По мифологической традиции, крупицы тверди со дна мировых вод достала утка (кулик) лули. При этом бескрайность сменилась очерченностью - двойственным сочетанием земли и воды. Единичным же выступала воля Неба, воплотившаяся в образе ныряющей птицы. В акте творения были охвачены и изначальное "ничто", и "единичное", и "двойственное", преобразованные совокупно в троичность Верха (Неба) - Середины (Земли) - Низа (Воды). Неслучайно для завершения миротворчества лули ныряла трижды.

Единичность в мифологии ускользающее мгновение, длящееся ровно столько, сколько необходимо для дополнения к нему Словом другого и последующих явлений. Если "в небе жил один человек Кон-ыки", то для того только, чтобы взять глину и слепить из нее свое подобие[1]. Если Нуми после Потопа не удается сотворить людей из бревен или сердцевины лиственницы, то он делает "настоящего человека" из тальника, обмазанного глиной[2].

Сам демиург (Торум, Нуми-Торум, Кон-ыки) оказывается рожденным не единичным, а вкупе со своим братом-врагом (Куль, Хынь, Атым Ики). В свою очередь, лоно, их породившее (Анки, Санги), не существует как единично-девственное, а возникает только для материнства. Мифотворец понимал изначальное небытие как условие бытия, становление которого начиналось с двоичности. На Вселенную распространялось самосозерцание человека, с рождения ведущего непрерывный диалог с миром.

Двоичности свойственны оттенки сочетания, чередования и противоборства. Первый исходит из представления о целостности как совмещения различных полов (ин). Таково в человеке соотношение плоти *(кор)* и души *(лиль)*, в обществе мужчины *(хо)* и женщины *(ими)*, в природе - Земли-Матери (Анки-Пугос) и Духов Верха/Низа (Торум/Куль). Правда, любое сочетание является условным и временным, за ним следует расчленение. Душа воплощается в одно тело лишь на век. Брак связывает мужчину и женщину, но они остаются "инородными", что выражено в обилии "женских запретов". Одухотворение Земли Верхом (день) сменяется одухотворением Земли Низом (ночью). Поскольку сочетание и расчленение взаимодополняемы, возникает двойственность двойственности устойчивость неустойчивого. Чередование оказывается "умиротворяющим" человека ритмом жизнедеятельности.

"Умиротворение" означает согласование бинарных состояний природы и человека. С наступлением сумерек у хантов не принято было выглядывать на улицу - этим можно было привлечь в жилище злых духов. По той же причине вечером не следовало рассказывать предания о Менквах, Куль Ики и другой нечисти. Ночью человек превращался в плоть - он или бездействовал или предавался чисто плотским

утехам. Днем картина была обратной: человек принимал вертикальное ("духовное") положение, соответствовавшее превосходству головы (вместилища души) над ногами (средоточием плоти). Днем (до полудня) совершались жертвоприношения и иные культовые действия, выполнялись самые ответственные хозяйственные работы. Днем распоряжался мужчина, хозяйкой ночи была женщина. Человеческий день "мужчина" сочетался с природной женщиной-Солнцем (Котль Анки), а человеческая ночь "женщина" с природным мужчиной-Месяцем (Тылыс Ики).

Жизнедеятельность людей пульсировала не только согласно чередованию солнца и луны. Каждый месяц лунного календаря делился на периоды подъема (роста) и спада (ущерба). В новолуние проходили празднества (прежде начало каждого месяца отмечалось ритуалами), после полнолуния текла обыденная жизнь. Год состоял из летней *(сун)* и зимней *(таль)* половин, считавшихся самостоятельными "годами". Для обозначения "круглого года" использовалось выражение *таль-сун* (зима-лето). Встречи нового года отмечались торжествами дважды - весной и осенью. Чередование теплого и холодного Солнца сопровождалось сменой жилищ, переодеванием, прекращением траура, жертвоприношениями духам. Летом на земле господствовали верхние духи, зимой - нижние. Словами "маячки", "когда гроза поднимается, мы уходим на семь сажен в землю, а как застынет - я к вам *(людям,- А.Г.)* в гости прихожу"[3].

Взаимосменяемость солнца и луны, теплого и холодного Солнца, растущего и ущербного Месяца осознавалась как состояние противоборства. На востоке, где обитала "жизнеподательница" Пугос-лунг, солнце ежедневно рождалось, на западе, где скрывался нижний Дух Ыл-ванг, оно умирало, "краснея" от страха[4]. В пространственном определении низом (Ыл, Ил) назывался север, верхом (Нум, Ном) - юг. Они являлись не только сторонами горизонта, но и соперничающими силами: если верх одерживал Ном - наступало лето, если одолевал Ыл - приходила зима.

Бинарному (в квадрате) ритму жизнедеятельности природы и человека соответствовала двойственность отношений в обществе: "свое" окрашивалось в светлые тона, "чужое" в черные. Двоичностью нормативных традиций объясняется совместимость в одной культуре милосердия и жестокости, правдивости и коварства, белого и черного шаманства.

Под знаком "2" обычно начинаются действия легендарных героев. В исходной ситуации описывается жизнь "двух братьев", "старика и старухи", "мужа и жены", "матери и сына", "двух сирот". Двоичность, предлагающая разрешение, "отправляет" героев в путь. "2" нагнетают тревогу и напряженность повествований. В легенде о реке Пим рассказывается про двух братьев, которые вначале жили (шли) дружно, оставляя за собой одно речное русло (нижний Пим), а затем поссорились и разошлись по сторонам, откуда ныне стекаются Большой Пим и Малый. В юганском предании богатырь Юлибл перегородил большим запором всю реку, чем вызвал гнев двух родов и был убит. В притче о неприкосновенности угодий Духов охотник нарушил запрет и застрелил двух "заповедных" лосей, за что ночью к нему явились два мстителя-мертвеца медведь и человек. Распространенным сказочным олицетворением опасности выступают "два менква".

Если у чудо-дерева *узынг-юх* устанавливались два еляня, это означало, что они призваны охранять святыню. Если герой выпускал две стрелы, это выражало его агрессивность. Если в Б. Атлыме "шайтанами", как сообщает С.В. Бахрушин, служили два копья[5], это подчеркивало воинственность князей Коды.

В ритуалах двоичность встречается нечасто, главным образом в свадьбе, которая отличалась от рождения и погребения ориентацией "на чужое". Отправляясь в "иной" родственный мир, невеста "умирала". Ей, как покойной, расплетали волосы на две косы (не связанные цепочкой), на голову надевали два платка, обматывали платками руки, в приданое снаряжали две нарты. Выйдя за порог отчего дома, невеста дважды приседала - *им онталь тыля* ("вниз садилась") - символически уходила в землю.

И все же двоичность настраивала не столько на смерть, сколько на предполагаемое рождение или перерождение. Окончательный "уход" выражался единичностью. Во избежание полной смерти (без "надежды" на возвращение души в новое тело) умершей женщине втыкали в воротник две иглы, но ни в коем случае не одну. Разрушение двоичности означало остановку чередования. Единичность присуща сугубо Нижнему миру, где в отличие от Верхнего, населенного сонмом духов, безраздельно властвовал один - Хынь Ики. Поэтому "черные" духи - дети (тени, жертвы) Хынь Ики нередко рисуются одноногими, однорукими и одноглазыми. Вот почему людям не пристало трогать одиноко растущий мухомор и морошку с одним зернышком.

От 2 до 3

Во время переезда от родителей к мужу невеста "раздваивалась", и эта часть ритуала насыщена двоичностью. Однако позади и впереди оставались обжитые "миры" со свойственной им упорядоченностью и устойчивостью. Уходя

из родительского дома, еще "живая" невеста трижды кланялась - *ох пональ* (голову складывала"). "Мостом" из одного жизненного мира в другой служили три оленя, составлявшие приданое (калым также включал не менее трех оленей). В новом доме в течение трех лет (полугодий) молодая жена не смела говорить громко. После родов женщина три месяца жила в отдельном чуме, затем уносила свои старые вещи в лес (хоронила девичью смерть), и с той поры начиналась ее "громкая" жизнь. Троичность отражена и в "утробной" стадии рождения семьи подготовке свадьбы: свата обычно заставляли приезжать (приходить) трижды, "за девкой" ехали спустя три месяца после сговора, свадебное пиршество длилось по три дня в домах жениха и невесты.

Рождение-становление со всех сторон знаменовалось троичностью. Рожать детей полагалось через три года (полугодия). Младенец проходил через руки трех "матерей": *пухун-анки* принимала роды и перерезала пуповину, *альтем-анки* "очищала" ребенка чаговым омовением и проносила над огнем, *перна-анки* определяла ему имя, дарила "крест"-оберег. При родах огонь трижды переставлялся через порог с восклицанием "санэку-понэку", что означало, по-видимому, призыв: "наверх из ямы (проруби)".

Соответственно выглядел путь умершего. В течение трех дней покойный лежал в доме (считалось, что в этот срок он способен ожить, что иногда и происходило с помощью шамана). Пополудни третьего дня его хоронили, забивая на кладбище трех оленей - для продолжения жизни души и последующего ее возвращения. Три дня время "обратного" рождения. По данным В.М. Кулемзина, в юртах Озерных на Васюгане желающий научиться играть на *пананюх* удалялся на "музыкальный мыс". Если в течение трех дней он не умирал, то возвращался через 12 "новорожденным" музыкантом[6]. Именно трех дней было достаточно, чтобы человек, одержимый сверх своих сил, оставил Землю. Если же выбор был верен, то за оставшиеся 9 (три-по-три) дней он усваивал новую звуковую - гармонию Земли.

Освоение жизненного пространства всегда троично (с третьей попытки сотворены земля и человек). По войкарской легенде, после Потопа на Сей-пугоре остались три человека - от них и народились все ханты. Названия местностей пестрят вариантами: "три русла", "три пугора (острова)", "тройной ручей". Три дня или три года едут к своей цели сказочные герои, объезжая три или три-по-три "земли". В преданиях куноватских хантов предок рода Сибаревых взял третьей женой замуж Менк-эви ("Менк-женщину"). Взялась та варить суп. Поскольку черпака у нее не было (муж не успел изготовить, привозить же родительский не полагалось), а две другие жены-завистницы свои спрятали, Менк-эви пришлось размешивать варево рукой. На третий день она в гневе сказала: "Я хотела на этом месте сделать три живых озера, и все бы вы стали богатыми. Но отныне вы останетесь бедными навсегда, и не будет в вашем роде более 30 (трех десятков) мужчин и 50 оленей". С тех пор у Сибаревых как народится 30 мужчин, так все повымрут - останется два-три очага.

Общение людей с Духами открывалось троичностью. Приходить на святилища и совершать жертвоприношения полагалось не реже трех раз в год. Посещение начиналось с троекратного обхода посолонь священного места. Продолжался ритуал не менее трех дней (на Казыме говорили: *Тонг'л либун хат'лум хат'л* - "Дух определил три дня"). На Куновате в жертву забивалось не менее трех оленей, при этом раздавался обращенный к Духам троекратный крик. Связь с Духами устанавливалась и обрядом троекратного пролезания под священными нартами девочки, наряженной женщиной. Если обычный человек (не шаман) принимался гадать, он проделывал движения трижды (например, подбрасывал обтянутую мехом лопатку, разглядывал очертания трещин на дереве от втыкаемого ножа).

Гармония троичности определялась наличием между двух бинарных полюсов центра, а "жизненность" - тем, что этим центром был человек. Коль скоро "доступная" среда состояла из земли и воды, человек оказывался на их (условной) грани. Он заключал "договоры" с хозяином земли медведем и владыкой воды щукой. Этим объясняется традиция медвежьей "шерсти" и клятвы на щучьем носу, как залога возмездия за вероломство на суше и на воде. Во взаимоотношении с Землей и Водой человек оказывался представителем Неба, откуда происходила его душа, где сосредоточивались высшие ценности. Триада читалась не справа налево и не слева направо, а из центра "третьего", "последнего", "младшего" звена.

Строение Вселенной по вертикали выглядело иначе - как сочетание Неба (Верха), Земли Середины и Преисподней (Низа). Для каждой сферы характерны свои главные Духи (Торум, Анки-Пугос, Хынь Ики), знаки "звериные" (орел, лось, насекомые), "древные" (береза, сосна, кедр), цветовые (белое, красное, черное), числовые(7,3,1). Такова простейшая ("мирская") картина Космоса, в основу которой положена идея порядка, двойственного равновесия вокруг центра. Сходное строение обнаруживается в жилище, ("красный" угол, очаг, порог), поселения (святилище, дом, кладбище), речной округи (верховья, среднее течение, низовья).

Упорядоченное строение свойственно и общественным отношениям. Сынские ханты говорят, что удобнее отправляться в дальний путь на обскую рыбалку группой из трех семей. На куноватском святилище Сорни Хар ("Золотом Месте") собирались на празднества три рода (Наковы, Родямовы, Ямру). Каждая родовая группа казымских хантов проводила торжества в отдельном доме, и таких дома было три (Вошинг ёх, Мусянг ёх, Ой-осянг ёх). Куноватская группа Послан ёх делилась на три родственных "очага"-корня (*рат*) Тавы ("Весенние"), Сус ("Осенние") и Сун ("Летние"), хотя все они принадлежали одному "дому" (*хотль*). Тройственная структура обеспечивала наиболее органичную связь внутри хозяйственно поселенческих, родственных и культовых групп.

Преобладающей у хантов была и троичная организация экзогамно - территориальных сообществ. Пимская, тромъеганская, аганская и юганская группы состояли из трех родов - Медведя (Пупи сир), Лося (Нёв сир) и Бобра (Мах сир), васюганская из Онкул-ях, Колэн-ях и Кулун-игол-ях, ядро казымской - из Хуллор ёх, Помут ёх и Выт-вош ёх. Особняком стоит система дуальной экзогамии северных хантов[7], основанная на бинарном противопоставлении Мось и Пор. Если в преданиях восточных хантов почти не упоминаются конфликты внутри тройственной группы, то сказания северных испещрены сведениями о различии и вражде родоначальников (родоначальниц) Мось и Пор. Если строй восточных хантов был в брачных ориентациях в основном замкнут на себя, то северные группировки характеризовались большей открытостью. На востоке преобладала миграционно-брачная уравновешенность, на севере подвижность, что связано с активным взаимодействием хантов с манси и ненцами.

Троичность на личностном уровне осознавалась как достижимая возможность (на третий раз героям сказаний сопутствовала удача), на природном - как простейший код познания, на социальном - как принцип равновесия и порядка. Именно в троичность разрешалась чаще всего мифологическая двойственность. Третьим оказывался или плод взаимодействия двух первых, или "золотая середина", или высшая организующая сила. Так или иначе возникало связующее звено, определявшее стройность всей системы. Троичность соединяла в себе свойства наибольшей частности и наименьшей общности.

От 4 до 5

Природа человека представлялась двойственной (духовно-плотской), тяга к самопознанию умножала число штрихов в "автопортретах" людей. Изыскания К.Ф. Карьялайнена, В.Н. Чернецова, В.М. Кулемзина показывают значительные расхождения во взглядах на место, количество и предназначение души (душ) у различных групп хантов[8].

Степень одухотворенности измерялась числом душ. У неодушевленного (в современном понимании) предмета - камня, коряги насчитывалось по крайней мере два свойства - быть веществом и иметь форму. Природа, освоенная человеком, приобретала еще одно качество ценность для людей (социальность) - и поднималась на уровень троичности. Человек, обладавший взглядом на природно-общественную среду "со стороны" (свысока), наделялся самоценностью. Сверх троичности открывался счет человеческой индивидуальности.

Через руки трех "матерей" рожденный младенец входил в мир и "благословлялся" на очеловечение: девочку подносили к 4 пням, мальчика - к 5; в чаше из мягкого дерева ("люльке") зажигали 4 - 5 берестяных колец, а затем одна из "матерей" с младенцем в руках прыгала через этот огонь. Пни - обратный путь в недра земли только что вышедшего оттуда "червяка" (если не получивший имени младенец умирал, его хоронили в пне или "нижнем" месте). Поднося ребенка к 4 - 5 пням, "мать" освобождала от нечисти 4 - 5 частей его тела. Огнем берестяных колец младенец дополнительно освящался. Однако в течение первых месяцев он оставался утробным плодом. Когда ребенок начинал ползать вставал на четвереньки (по другому толкованию, когда прорезался четвертый зуб), отношение к нему менялось. С той поры он посредством *перна-анки* получал имя, а в случае последующей смерти - место на родовом кладбище.

Если умирал взрослый человек, ему омывали лицо черной ("усик") водой 4 (женщине) или 5 (мужчине) раз. Так открывался путь к уходу из тела души. С той же целью волосы покойного расчесывали гребнем 4 - 5 раз, после чего гребень выбрасывали в "низкое" место. Одна из женщин брала 4 - 5 швейных жил, поочередно вдевала их в иглу и водила вкруг (4 - 5 раз) над умершим. После каждого круга нитка, (а в последний раз вместе с иглой) выносилась за порог. Освобожденная плоть закрывалась от внешнего воздействия - женщину, например, одевали в 4 платья, голову покрывали 4 платками. В течение 4 - 5 суток со дня смерти в доме непрерывно поддерживался огонь, предохранявший тело от вселения темных духов и освещавший пространство бродящей неподалеку душе умершего. В эти 4 - 5 дней ближайшим родственникам запрещалось пользоваться острыми предметами, поскольку о них могли пораниться льнущие к родне неприкаянные

души. Надмогильный сруб делали из 4 - 5 бревен и укрывали поверх 4 - 5 кусками дерна. В течение 4 5 дней после смерти волосы родственников покойного были распущены. Пряди волос, состриженные у 4 - 5 самых близких умершему людей, сжигались. Это означало соумирание родни, временный ее уход вместе с усопшим в иной мир (голова-волосы вместилище верхней души). На 4 - 5 - й день совершались первые поминки. Из двух шестов чума изготовлялось вместилище для души покойного (сунг-коот, иттарма). Эта "кукла" помещалась в сделанный для нее маленький чум, составленный из 4 - 5 шестов (время от времени ее клали на постель умершего, "кормили" за общим столом).

4 - 5 месяцев огонь "хранился" - переносился из керосиновой лампы в печь, костер и обратно. Волосы родственников заплетались в косы, но носились не за спиной, а на груди. Вдова надевала платок наизнанку, а по истечении 5 месяцев (по другим данным 50 дней) относила его в лес. Мужчины все это время ходили "распоясанными" (без пояса - главного мужского атрибута), на лоб повязывали веревку (знак "понижения" головы). 4 5 месяцев не следовало делать "что-либо красивое", например, вышивать узоры. Все яркие вещи (например, богато орнаментированные женские мешки) переворачивались лицевой стороной вниз. Все, что могло издать резкий звук, пряталось подальше, у колокольчиков подвязывались язычки - траур распространялся не только на людей, но и на вещи, близкие покойному. На 4 - 5 месяц (4 - 5 декаду) сжигался состриженный перед захоронением клок волос умершего - его дух (ду́ши) уходил все дальше от дома.

Сроки поминок различались, но непременно соответствовали знаку "4 - 5": на Пиме в течение 4 - 5 лет поминали ежемесячно, в Тегах - 4 - 5 раз с перерывом в десять дней, у куноватских хантов - на 4 - 5 день, 4 - 5 месяц и через год, на Сыне отмечались 4 - 5 и 40 - 50 дней. По прошествии 4 - 5 лет "куклу" (сунг-коот, иттарма) переносили на чердак или хоронили. С этой поры траур прекращался, и соумиравшая родня возвращалась к обычной жизни.

У восточных хантов распространено (близкое селькупскому) представление о вселении души усопшего не в "куклу", а в медведя. Поэтому медвежий праздник на Демьянке, Васюгане, Вахе имел сходство с поминками. Возвращаясь с промысла, охотник предупреждал о добыче медведя 4 - 5 (по полу зверя) криками или выстрелами. Длился Медвежий праздник 4 5 ночей. По данным В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной[9], в начале действа голову медведя приподнимали, перечисляя имена умерших родственников отяжеление служило знаком соответствия. Ведущий ритуала отрезал зверю нос и прикреплял к своему лбу, "превращаясь" в медведя-родственника. В дальнейшем праздник проводился от имени ("под руководством") умершего. При этом каждую ночь сжигалась одна лучина - "душа". По истечении 4 - 5 суток гость-родственник-медведь вновь умирал.

Четырех - пяти частное рождение, погребение, поминание соответствуют представлениям о целостном облике человека. Это не нарушает идеи о духовно-плотской двойственности, поскольку как дух, так и плоть (в различном соотношении) составляют все 4 - 5 частей человека. Толкования 4 - 5-членности многообразны. На Куновате, к примеру, в одном случае все души именуются *ис*, в другом разделяются на *ис*, *ис-хор*, *ляксем*, *лиль*, *олэм*, в третьем - называются по месту их обитания: *ох, сам, хон, суп, кур*. Когда рождался ребенок, повитуха вслух перечисляла поочередно открывающиеся части его тела (всякое новоявление нуждалось в оживлении Словом).

По своему предназначению, форме, месту обитания души причудливо переплетены. В.М. Кулемзин, рассматривая материалы В.Н. Чернецова, составил "впечатление, что либо представления о пяти описанных душах развились на основе воззрений о значительно меньшем количестве жизненных сил, либо В.Н.Чернецов в ряде случаев обсуждает возможные местопребывания одной и той же жизненной силы"[10]. Если к этому добавить обилие названий души у разных групп хантов (*урт*, *ильсель*, *ил*, *итес*, *номыс* и др.) и противоречивость их толкования (в том числе количественного), то сложится впечатление об отсутствии канонов в хантыйском "духоведении". По-видимому, так на самом деле и было: не только шаманам, но и обычным людям ничего не мешало судить о душе по-своему или, во всяком случае, воспринимать по-своему традиционные идеи о жизненной силе человека.

И все же "навязчивое" повторение знака "4 - 5" в обрядности хантов указывает на то, что за ним, независимо от вариаций, устойчиво скрывается образ "женщина - мужчина". Согласно первой куноватской версии, после смерти одна из душ *(ляксем)* переходила в "куклу", вторая *(олэм)* в облике глухарки улетала в лес, третья *(ис)* уносилась по весне с перелетными птицами на север, четвертая *(ис-хор)* уходила под землю и превращалась в жука, пятая *(лиль)* отправлялась в потусторонний мир (возможно, в женской "модели" ляксем и лиль совмещались). По другой версии, 4 *(ис)* мужчины распределялись: в "куклу", на кладбище, на север, на место покойного в чуме; пятая (мужская) ис бродила по местам, посещаемым при жизни человеком (души женщины-домоседки в подобной одиссее

не нуждались). И наконец, по третьей куноватской версии, души-части человека уходили в иные миры в обратном, стадиям рождения, порядке: *кур* (низ), *хон* (живот), *сам* (сердце), *ох* (голова); в мужской "модели" дополнительно выделялся *сун* (верх низа).

Несмотря на "путаницу", во всех толкованиях присутствует идея посмертного расчленения телесного и духовного облика человека в двух направлениях - к Низу (в лес, под землю, на север) и к Верху (в "куклу", затем Небо). Кстати, сходным образом, рождаясь, человек и сочленялся: из земли (лона матери) появлялось тело *(хор, кур)*, из леса прилетала глухарка, запечатленная на люльке *(олэм)*, с юга, обогнув землю, приносилась с перелетными птицами ис, с Неба возвращалась предковая душа *лиль (ляксем)*. Человек "собирался" со всего Космоса, а затем "растворялся" в нем. Мир оказывался расчлененным состоянием людей, а человек - сгустком разноликих мировых сил. Чередование этих состояний обусловливало единство человека и мира.

"4" обозначались очаг (Р.П. Митусова сообщает об изображении очага квадратом[11]), дом (З.П. Соколова упоминает о хранении духов-покровителей в 4 углах жилища[12]), поза рожающей женщины, считавшейся в этот момент слитой с землей (вообще всякое "приземление" - к примеру, положение обитателей Преисподней - понималось как "стояние на четвереньках"). Очаг, дом и роды являлись "судьбой" женщины и ее олицетворением. Что касается "лишней" мужской души, то в одном случае она представлялась обитающей в голове (женщина, выходя замуж, лишалась головы - прежних родственных ценностей и закрывала ее платком), в другом - как "верх низа". Какой бы "верх" не принимался во внимание, женщина при замужестве обретала его в качестве новой "головы". А поскольку ритм жизни состоял в смене дня и ночи, знак пятой мужской души перемещался то на "верхний верх", то на "нижний". Вместе с тем, дополнительная душа-голова делала мужчину не только главой дома, но и возвышала над "земным" (очажно-жилищным) пространством, в связи с чем и совершала она посмертный обход проторенных им путей. Символом освоения жизненной среды мужчиной (у северных хантов) считалось создание им сверхприродного "богатства" - стада домашних оленей, измерявшегося в легендах числами 50, 500, 5000.

Всё или 7

По представлениям казымских хантов, обычный человек мог обращаться к Духам пяти Небес Тохтэн Ики, Тарн-ай-вэрт Ики, Авт Ики, Вэйт Ики и Ас-тый Ики. Для того, чтобы подняться на шестое и седьмое Небо (к Духам Вожин Ики и Ян-вож Ики), человек должен был стать полным шаманом. Атрибутами большого шамана *(сярты хо)* являлись семичастный бубен и семь халатов, которые он при камлании менял, взывая к тому или иному Духу. "Семиголовый" шаман был духовным самодержцем округи.

Грань между "5" и "7" выступала рубежом между мирской и духовной жизнью. Переход в "7" предполагал "рукоположение" (обращение неофита в шаманы проводилось семиголовым Учителем), после чего посвященный уже не мог вернуться "в мир" и был обречен на пожизненную и даже посмертную священнодеятельность. Эта переходная грань была мучительна для духовидца - его тревожили видения, боли, страхи, иногда он подолгу отшельничал в лесу, иногда даже погибал. "Шаманская болезнь" протекала обычно 6 полугодий ("лет") и соответствовала восхождению через шестое Небо к седьмому.

Подобно тому как "2" предполагает разрешение в "3", а "4" в"5", "6" способна либо возвыситься до "7", либо повергнуться "вниз". По преданию, лось был когда-то шестиногим, мог скакать между землей и небом, казался недосягаемым для людей. "Вездесущий Дух" Постыянг Ики отправился в Небо преследовать Лося, настиг его, отрубил две задние ноги и сбросил на Землю. С тех пор лось стал "земным" (четырехногим). Если бы у него было 7 ног, как у Бобра и Выдры, или 7 конечностей (голова, четыре лапы и "двойной хвост"), как у Медведя, "заземлить" его оказалось бы невозможно. "6" являлась тревожной границей крайностей и приобретала зловещий оттенок. По данным В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной, главным признаком чудища Пырнэ была шестипалость; новорожденные шестипалые младенцы рассматривались как ее воплощение [13]. Неудивительно, что 6 мухоморов (как 2 и 4) считались источником опасности и зла.

Однако миновав препятствие "6", шаман оказывался "на седьмом Небе" ему открывалась вся мудрость мироздания. Стихиями Неба правят 7 братьев-Гроз (Лабат Похоль), движут время 7 братьев-Дней (Ими Хили), над землей возвышается 7 сфер Торума, под землю уходят 7 черных сфер Хынь Ики, Землею владеют 7 детей Торума. По сообщению Н.Л. Гондатти, у манси и северных хантов "земные" Духи именовались Полум-Торум, Ас-толар торум, Нёр ойка, Аутья одыр, Аяс торум, Пурипане хурип хумитен, Тахыт котль торум. Они распоряжались пространством от Урала до Оби[14]. У сургутских хантов сонм территориальных Духов состоял из Кан Ики, Ас Ики, Явун Ики, Мосым Урт, Пим Ики, Эвыт Ики, Вэли Кор и распрос-

транялся от Конды до "истоков" Оби. У северных хантов в "горизонтальный" пантеон включались Куноват Ики, Тек Ики, Ай-ем-вош Ики, Вын-ем-вош Ики, Урт Ики, Ай-ас Ики, Кев-урху Ики, располагавшиеся по Нижнему Приобью. Семичастные горизонтальные пантеоны были разнолики, но выполняли одну миссию - освящения социально-территориальных связей. Вместе с тем, для семиричности не существовало этнических барьеров хантыйские святилища посещались ненцами, манси, селькупами, эвенками, а ханты, в свою очередь, приносили жертвы на мансийском капище Чохрынь Ойки, ненецком Нум-то, селькупском Лозыль Лакка.

"Вертикальная" семиричность отражала всеобщность мироздания. 7 Духов Небесного пантеона Котль Анки (Солнце), Тылыс Ики (Месяц), Най Анки (Огонь-Мать), Пык't Ики (Темный Хозяин Рода), Ой-орт Ики (Дух Зверей), Инк Ики (Водяной) и Посты-янг Ики (Вездесущий Дух) - представляли совокупность разрозненных (и даже противоборствующих) природных сил. Тенью их союза были 7 темных подземелий (Хынь Ики). Поскольку в пантеоне (за исключением Посты-янг Ики) все силы уравновешивались (Солнце Месяц, Огонь Тьма, Земля - Вода), состояние мира зависело от того, какой "триумвират" одержит верх: если "солнечный" - наступал день и тепло, если "лунный" - надвигалась ночь и холод. Предотвращение угрозы погружения мира во мрак (перемещения его в 7 черных небес Хынь Ики) было призванием Посты-янг Ики - культурного героя, любимца, учителя и спасителя людей.

В модели мироздания пересекались основные числовые символы: Духи распределялись по триадам, между которыми устанавливалось бинарное соотношение, регулируемое семиричностью. В центре этого нагромождения стоял человекобог Посты-янг Ики, считавшийся младшим (Седьмым) столпом Вселенной. Он пребывал и на Земле, и на Небе - в этом его превосходство над земными и небесными Духами. Он был человечен и божествен - в этом его преимущество перед людьми и богами. Путь Посты-янг Ики школа шаманской философии. Семиричность, открытая им, - знак сверхдуховности человека.

"Всевозможные" ("7") атрибуты культа - средства причащения к этой сверхдуховности. Избранниками Духов становятся немногие, но над головой каждого ребенка при его рождении завязывают на веревке 7 узелков, (затем веревку прячут в короб с изображениями духов). Никто не ждет от невесты успехов в камлании (напротив, замужество останавливало "шаманскую болезнь"), но по приезде в дом жениха она 7 дней сидит под пологом, приобщаясь к новому духовному миру. Без претензии на роль "помазанника божия" глава семьи повязывал на святилище 7 белых лоскутов на березу (Торуму) и закапывал в землю 7 черных халатиков (Хынь Ики). По данным В.Н. Чернецова, в Вежакорах ("Священном городке") проводилось празднество Духов в урочное время на протяжении 7 лет (после чего следовал 7-летний перерыв), в роде Шешкиных на каждый седьмой год[15]. По сообщению В.В. Бартенева, на подобные торжества, продолжавшиеся 7 дней, собирались 7 хантыйских родов[16]. Вероятно, каждому участнику обряда семиричность представлялась не заданным правилом, а шагами в необычное, духовное, состояние. Эмоции присутствующих на камлании иногда не уступали порывам самого шамана. На Медвежьем празднике, длившемся у северных хантов 7 ночей, актеры брали на себя роль Духов.

Начинался Медвежий праздник под знаком "3"[17]. Перед мордой зверя ставились "земные" дары людей - три куженьки с хлебом, копчеными и сушеными язями. Трое мужчин подходили к медведю и призывали его троекратным кличем "кара-юийя". Представление открывали три актера. Медведь, однако, изначально наделялся семичастностью: по бокам его устанавливалось 7 столбиков, перед мордой лежало 7 палок "ссоу-юх". В течение праздника люди "дорастали" до медведя - каждый драматический акт включал 7 сценок, поочередно исполнялись песни 7 Духов, оканчивалось торжество на седьмую ночь. Медвежий "карнавал" выворачивал жизненный мир наизнанку, подобно мухоморной песне раскрывал чужие пороки и тайны через смеховое действо. Шаманы не играли в нем особой роли, так как "камлали" на празднике все его участники.

Путь "от 3 до 7" (от Земли к Небу) совершали герои многих легенд. Сказание "Касым Ими" начинается с того, что за 3 ночи Медведь съел 3 оленей из стада Вэтли Пускат. Хозяин двинулся по следу зверя и за 3 дня дошел до границы своих владений. На третье лето он добрался до трех чумов. Хозяйкой самого маленького (третьего) чума оказалась женщина, в медвежьем облике погубившая его оленей. Прожил он с нею три дня. Наконец, настал черед испытаний. Семь ее братьев вознамерились проверить его удаль на гусиной охоте, затем на лебединой. А в третий раз повезли на святилище, где жертвовали Духам 7 оленей. Женщина предупредила Вэтли Пускат, что седьмой жертвой станет он и что семь братьев уже погубили семерых ее женихов из семи земель. Вэтли Пускат сумел избежать участи предшественников, одолел семерых братьев и впоследствии стал Духом Оленей, а его обидчица-спасительница "Золотой Бабой", семь упряжек которой доны-

не стоят холмами в верховьях Казыма и которой до недавних пор на зимнем празднике жертвовали ханты 7-по-7 оленей.

Знак "7" - - отображал и человека-птицу, и мир Торума, и Преисподнюю Хынь Ики, и дни недели. Так же расставлялись на святилищах культовые скульптуры, возглавляемые центральным (Седьмым) Духом. Ступенями "лестницы в Небо" было троекратное рождение: первоначально на свет появлялась одиночная плоть, которая превращалась в троично-устроенного "земного" человека с 4 5 душами, а в случае перехода грани мирского и духовного "рождался" семиголовый сверхчеловек, воплощавшийся впоследствии в Духа. Для него не было ничего недоступного. А за пределами "7" начинался "ноль" большие числа считались "бесчеловечными".

Примечания

1. **Материалы** по фольклору хантов.- Томск, 1978.- С. 18.
2. **Гондатти Н.Л.** Следы язычества у народов Северо-Западной Сибири.- М., 1888.- С. 47.
3. **Материалы** по фольклору хантов.- С. 166.
4. **Шатилов М.Б.** Ваховские остяки //Труды Томского краевого музея.- Томск, 1931.- Т. 4.- С. 101.
5. **Бахрушин С.В.** Научные труды.- Л., 1955.- Т. 3, ч. 2.- С. 104 - 107.
6. **Кулемзин В.М.** Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX - начале XX вв. //Из истории шаманства.- Томск, 1976.- С.52.
7. См.: **Соколова З.П.** Социальная организация хантов и манси в XVIII - XIX вв.- М., 1983.
8. См.: **Кулемзин В.М.** Человек и природа в верованиях хантов. - Томск, 1984.
9. **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Васюганско-ваховские ханты.- Томск, 1977.- С. 164 - 170.
10. **Кулемзин В.М.** Человек и природа.- С. 22.
11. **Митусова Р.П.** Медвежий праздник у аганских остяков // Наш край. - Тобольск, 1926.- N 1.- С. 12.
12. **Sokolova Z.P.** A survey of the Ob- Ugrian shamanism //Shamanism: Past and Present - Budapest-Los Angeles, 1989.- B1.- P. 161.
13. **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Указ. соч. - С. 128.
14. **Гондатти Н.Л.** Указ. соч.- С. 19 - 23.
15. **Чернецов В.Н.** К истории родового строя у обских угров // СЭ.- 1947.- N 6 - 7.- С. 177.
16. **Бартенев В.В.** На Крайнем Северо-Западе Сибири.- СПб., 1896.- С. 96.
17. См.: **Шухов И.Н.** Р.Казым и ее обитатели //Ежегодник Тобольского губернского музея.- Тобольск, 1915.- Вып. 26.- С. 33 - 34.

А.В. Бауло

Жертвенные покрывала обских угров из Ханты-Мансийского музея

Жертвенные покрывала обских угров известны в нескольких вариантах: прямоугольные полотнища с изображением всадников на коне в один или два ряда (на четырех, шести и семи полях), шлемы, шапки, накидки (меньшего размера - на саблю и большего - на круп животного)[1]. Покрывала с расположением всадников в один ряд, являясь частью общего корпуса жертвенных покрывал, обладают при этом рядом признаков, позволяющих выделить их в отдельную тему исследования. Данный элемент культовой атрибутики был впервые описан Н.Ф. Прытковой (материалы фондов Ханты-Мансийского краеведческого музея)[2]. К сожалению, лишь одно покрывало стало объектом подробного анализа, остальные же экземпляры оказались за рамками статьи.

Сегодня в фондах музея хранится 15 покрывал (жертвенные накидки в данной статье не рассматриваются), принадлежавших хантам р. Казым и поступившим в фонды 26.08.1936 г. Четырнадцать из них переданы окружным отделом НКВД и одно - Березовским РИК. Информация о том, кому они принадлежали, в каких селениях изъяты, где, когда и как использовались, отсутствует. Судя по дате поступления, можно предположить, что их появление в музее связано с разгромом Казымского восстания 1933 1934 гг. Н.Ф. Прыткова, работавшая в фондах музея осенью 1941 года, составила опись покрывал, сопроводив карточки некоторыми комментариями, воспроизведенными позже в ее упомянутой статье. В 1950 году в музей поступило покрывало с Северной Сосьвы (также без подробной информации). Ниже приводится описание указанной коллекции[3].

1. 4-х польное покрывало из сукна красного и зеленого цвета. N 366/91 (рис. 1). Размеры покрывала 47х200 см, одного ломта 28х37 см. Опушка мехом красной лисы. К левой стороне покрывала пришиты по две синие и красные ленты, две лисьи лапы, шкурка с головы лисы. На углах правой стороны пришиты лисьи лапы, под каждой из которых - по красной полоске сукна. Квадраты по вертикали и горизонтали оформлены двумя полосами красного и зеленого сукна.

Фигура всадника на коне из сукна красного цвета выполнена с вшитой вставкой из сукна зеленого цвета и наоборот. Остроголовый всадник изображен с поднятыми вверх руками, конь - с гривой, пышным хвостом и тремя "шипами" на груди.

2. 4-х польное покрывало из сукна красного и синего цвета. N 376/101 (рис. 2). Размеры покрывала 60х230 см, одного ломта 30х38 см. Опушка мехом красной лисы. К нижним углам покрывала пришито по одной синей ленте. Левая сторона: в середине - две лисьих лапы, под каждой - по красной ленте; в верхнем углу - шкурка с головы лисы. Правая сторона: пришиты лисий хвост и лапы, под каждой из них - по красной ленте. Между первым и вторым квадратом к краям покрывала пришиты красные тесемки длиной по 96 см. По вертикали и горизонтали квадраты оформлены двумя полосами красного и синего сукна. Фигура конного всадника выполнена с вшитой вставкой. Остроголовый всадник изображен с поднятыми вверх руками, его конь - с гривой, пышным хвостом и тремя "шипами" на груди.

3. 4-х польное покрывало из сукна красного и черного цвета. N 367/92 (рис. 3). Размеры покрывала 49х180 см, одного ломта 27х36 см. Опушка лисьим мехом. К углам левой стороны пришито по лисьей лапе, под ними - по одной красной ленте; в центре - лисий хвост. К верхнему углу правой стороны пришита шкурка с головы лисы, на обоих углах - по красной ленте, в центре - две ленты сукна черного цвета. Квадраты по горизонтали и вертикали оформлены двумя полосами красного и черного сукна. Фигура конного всадника выполнена с вшитой вставкой. Остроголовый всадник изображен с поднятыми вверх руками, его конь - с гривой, пышным хвостом и двумя "шипами" на груди.

4. 4-х польное покрывало из сукна красного и белого цвета. N 373/98 (рис. 4). Размеры покрывала 54х190 см, одного ломта 29х40 см. Опушка мехом красной лисы. К углам левой стороны пришиты две пары красных и белых лент. Правая сторона: к верхнему углу пришита шкурка с головы лисы, белая и красная ленты, красный шнур; нижний угол белая и красная ленты, белый шнур. Между первым и вторым, третьим и четвертым полями к краям длинных сторон пришито по белой и красной ленте. Квадраты по горизонтали и вертикали оформлены полосами красного и белого сукна. Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня,

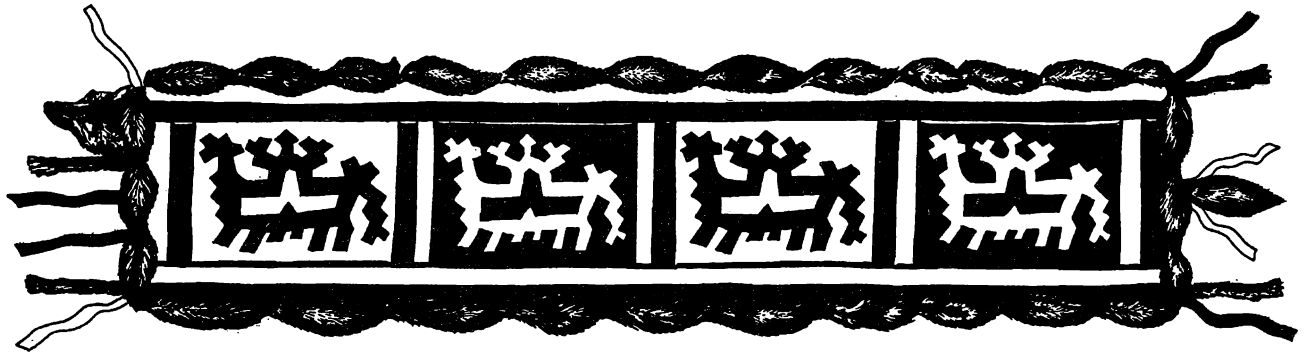

Рис. 1. Жертвенное покрывало из сукна красного и зеленого цвета.

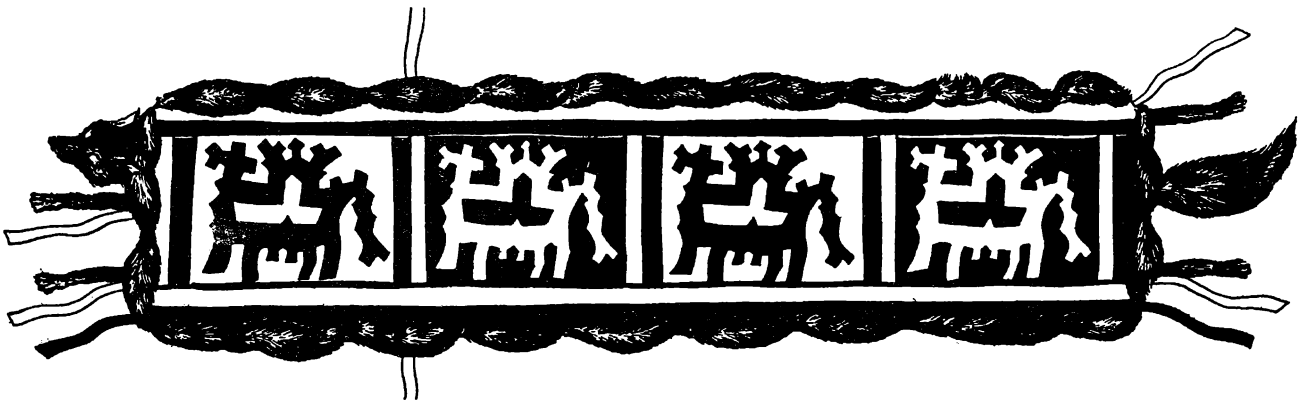

Рис. 2. Жертвенное покрывало из сукна красного и синего цвета.

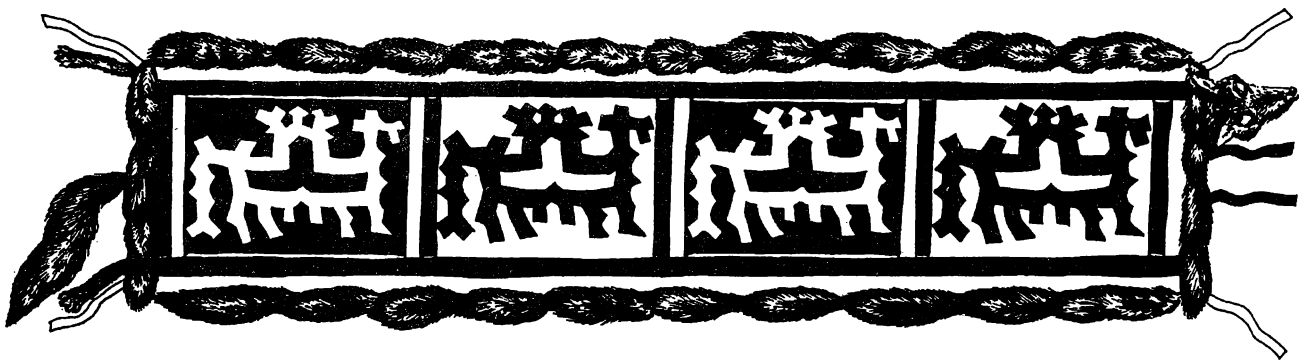

Рис. 3. Жертвенное покрывало из сукна красного и черного цвета.

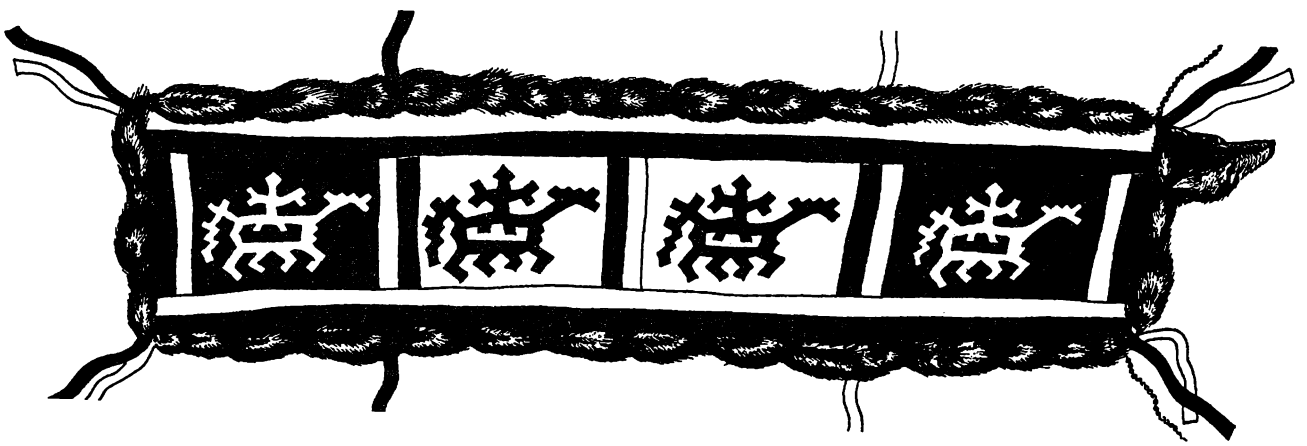

Рис. 4. Жертвенное покрывало из сукна красного и белого цвета.

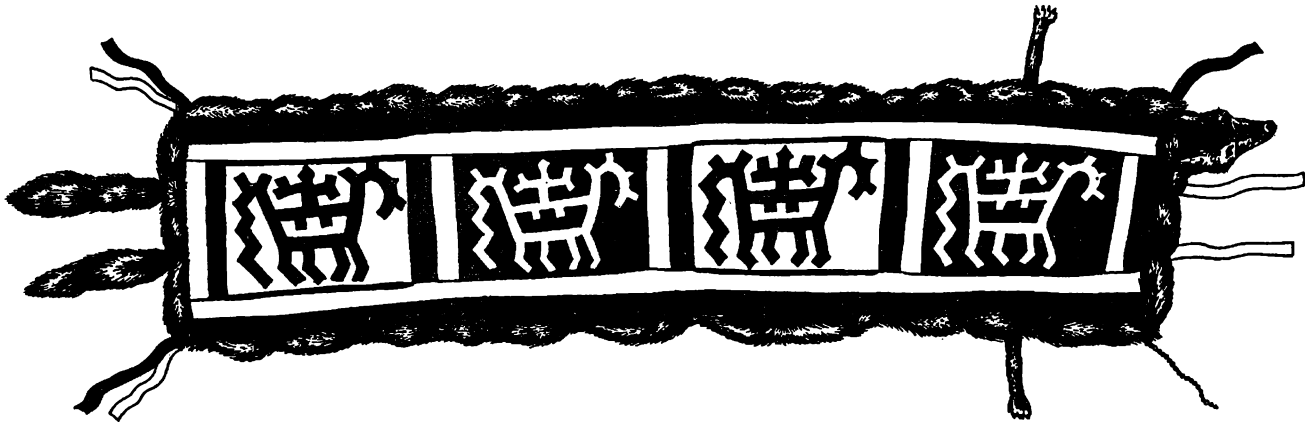

Рис. 5. Жертвенное покрывало из сукна красного и голубого цвета.

Рис. 6. Жертвенное покрывало из сукна красного и черного цвета.

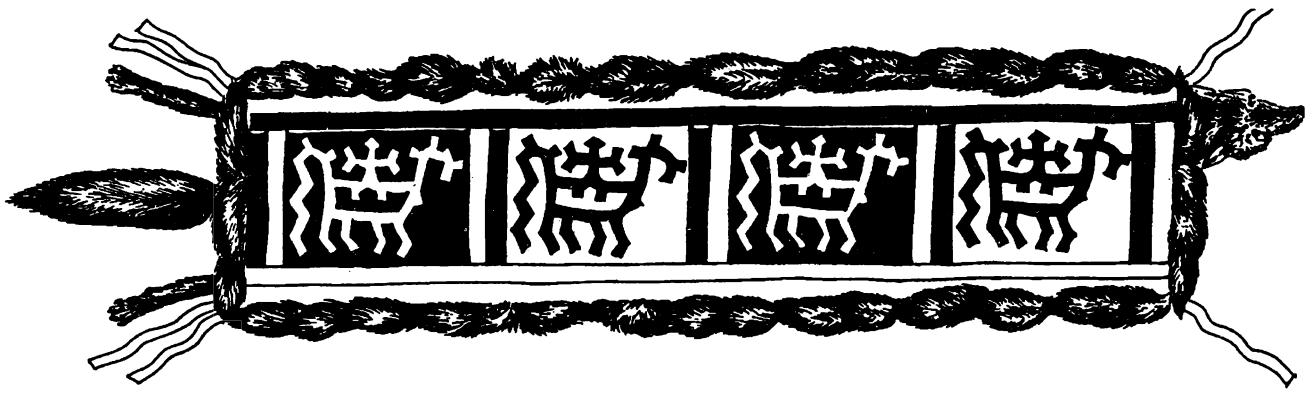

Рис. 7. Жертвенное покрывало из сукна красного и голубого цвета.

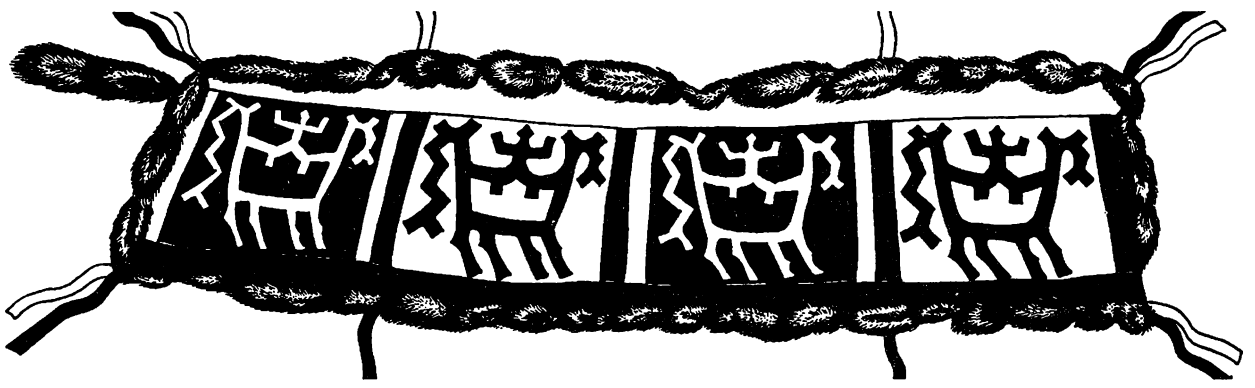

Рис. 8. Жертвенное покрывало из сукна красного и черного цвета.

руки разведены в стороны. Конь в резком движении вытянул шею, выделены грива, пышный хвост, два "шипа" на груди; тулово выполнено с вшитой вставкой.

5. 4-х польное покрывало из сукна красного и голубого цвета. N 377/102 (рис. 5). Размеры покрывала 51х200 см, одного ломта 28х37 см. Опушка лисьим мехом. К середине левой стороны пришиты две узких полоски лисьей шкуры, на углах - две пары красных и голубых лент. Правая сторона: к верхнему углу подшита шкурка с лисьей головы, под ней - красная лента, в центре - две синие ленты. К нижнему углу пришит красный шнур. Над и под четвертым полем к краям покрывала пришито по одной лисьей лапе. Квадраты по вертикали и горизонтали оформлены двумя полосами красного и голубого сукна. Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня, руки разведены в стороны. Конь изображен с низко наклоненной головой, выделена грива и пышный хвост; тулово выполнено с вшитой вставкой.

6. 4-х польное покрывало из сукна красного и черного цвета. N 374/99 (рис. 6). Размеры покрывала 50х182 см, одного ломта 22х34 см. Опушка лисьим мехом. Ко всем углам пришиты красные и черные ленты; кроме этого, к первому углу - узкая полоска лисьей шкуры, к третьему - шкурка с лисьей головы. Каждый квадрат заключен в рамку из сукна, цвет которого соответствует цвету сукна всадника данного квадрата. Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня, руки разведены в стороны. В фигуре коня выделены длинный пышный хвост, грива, "шип" на груди; тулово выполнено с вшитой вставкой.

7. 4-х польное покрывало из сукна красного и голубого цвета. N 379/108 (рис. 7). Размеры покрывала 49х186 см, одного ломта 27х37 см. Опушка лисьим мехом. К левой стороне покрывала пришиты лисий хвост, две лапы и по две ленты к каждому углу (оранжевый и голубой цвет). К углам правой стороны пришиты полоски сукна желтого цвета, к верхнему углу - шкурка с лисьей головы. В работе использовано голубое сукно двух оттенков. Нижняя горизонтальная полоса выполнена из сукна оранжевого цвета. Квадраты разделены между собой двумя красными и голубыми полосами сукна. Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня, руки разведены в стороны. Фигура коня отличается длинным хвостом, гривой, "шипом" на груди; тулово выполнено с вшитой вставкой.

8. 4-х польное покрывало из сукна красного и черного цвета. N 368/93 (рис. 8). Размеры покрывала 47х165 см. Опушка - лисьим мехом. К углам и краям длинных сторон пришиты красные и черные ленты, ко второму углу - узкий кусок лисьей шкуры. Поля разделены красной и черной полосами. Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня, руки подняты вверх. Голова коня наклонена вниз, выделены грива, пышный хвост; тулово выполнено с вшитой вставкой.

9. 4-х польное покрывало из сукна красного и зеленого цвета. N 370/95 (рис. 9). Размеры покрывала 45х159 см, одного ломта 30х33 см. Опушка лисьим мехом. Внешнее оформление частично утеряно. По периметру покрывала к его краям пришиты красные и зеленые ленты, к одному из углов лисья лапа. Квадраты по горизонтали и вертикали оформлены двумя полосами красного и зеленого сукна. Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня, руки разведены в стороны. Фигура коня отличается пышным длинным хвостом, гривой, двумя "шипами" на груди; тулово выполнено с вшитой вставкой.

10. 4-х польное покрывало из сукна красного и зеленого цвета. N 371/96 (рис. 10). Размеры покрывала 44х175 см, одного ломта 22х31 см. Опушка - лисьим мехом. К углам подшиты узкие полоски лисьей шкуры. Квадраты по горизонтали и вертикали оформлены двумя полосами красного и зеленого сукна. Второй и четвертый квадраты дополнительно выделены по горизонтали узкими полосками сукна синего цвета. Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня, руки раздвинуты в стороны. Фигура коня отличается пышным длинным хвостом, гривой, двумя "шипами" на груди; тулово выполнено с вшитой вставкой.

11. 4-х польное покрывало из сукна красного и черного цвета. N 375/100 (рис. 11). Размеры покрывала 44х186 см, одного ломта 28х36 см. Опушка - лисьим мехом. Ко всем углам пришито по узкой полоске лисьей шкуры, кроме этого, к углам правой стороны - по красной ленте и по два белых шнура - к углам левой стороны. К краям длинных сторон покрывала между квадратами пришито по три пары красных и черных суконных полосок. Верхняя горизонтальная полоса выполнена из сукна черного цвета, нижняя - из сукна красного цвета. Квадраты разделены между собой двумя полосами сукна тех же цветов. Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня, руки разведены в стороны. Фигура коня имеет длинный пышный хвост, гриву, "шип" на груди; тулово выполнено с вшитой вставкой.

12. 4-х польное покрывало из сукна красного, желтого и зеленого цвета. N 378/103 (рис. 12). Размеры покрывала 40х144 см, одного ломта 23х29 см. Опушка лисьим мехом. Первый квадрат желтый всадник на красном фоне, второй красный всадник на зеленом фоне, третий - красный всадник на желтом фоне, четвертый - зеленый всадник на красном фоне. Левая сторона покрывала: ко второму углу пришит-

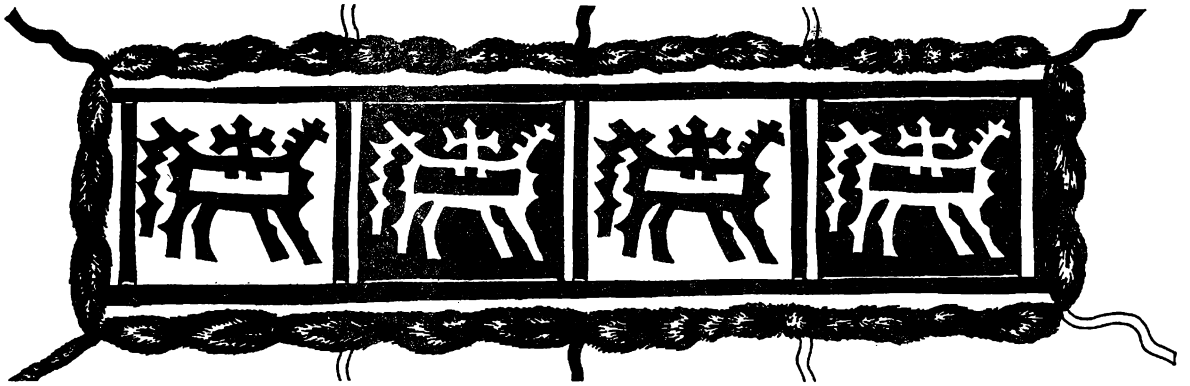

Рис. 9. Жертвенное покрывало из сукна красного и зеленого цвета.

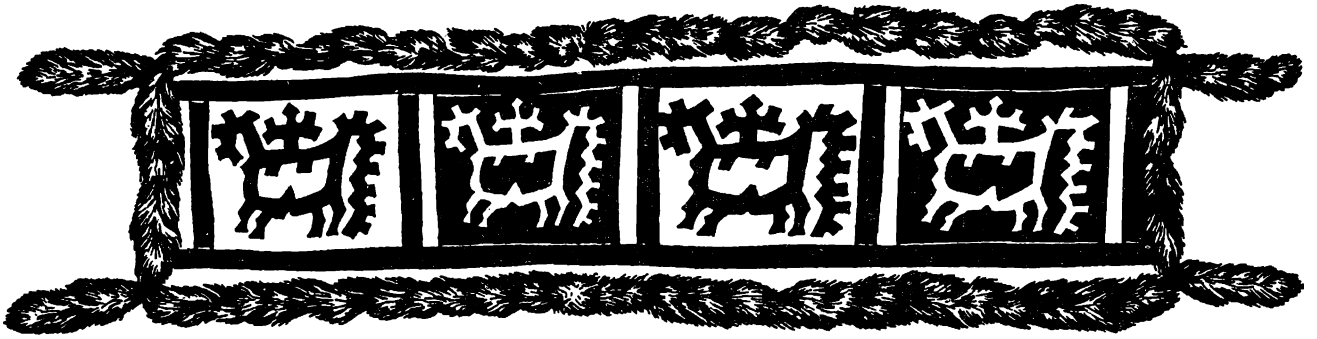

Рис. 10. Жертвенное покрывало из сукна красного и зеленого цвета.

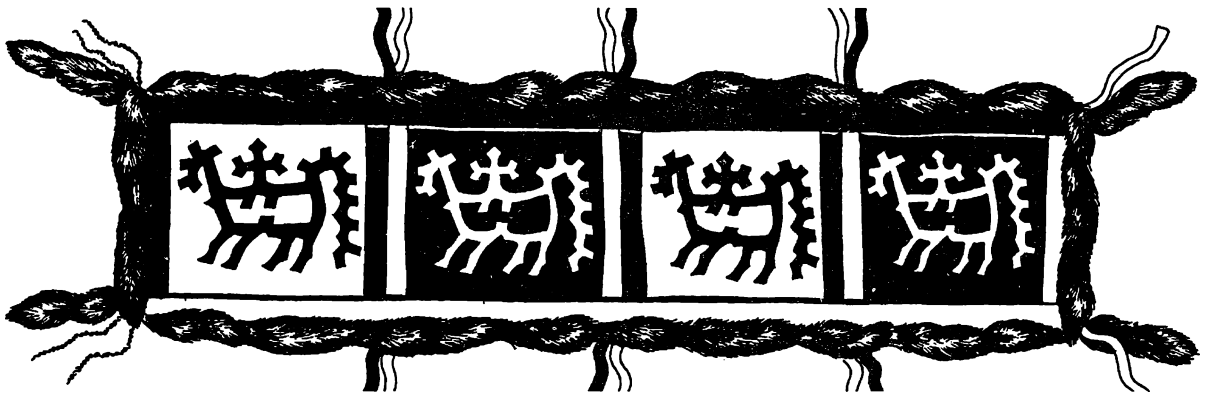

Рис. 11. Жертвенное покрывало из сукна красного и черного цвета.

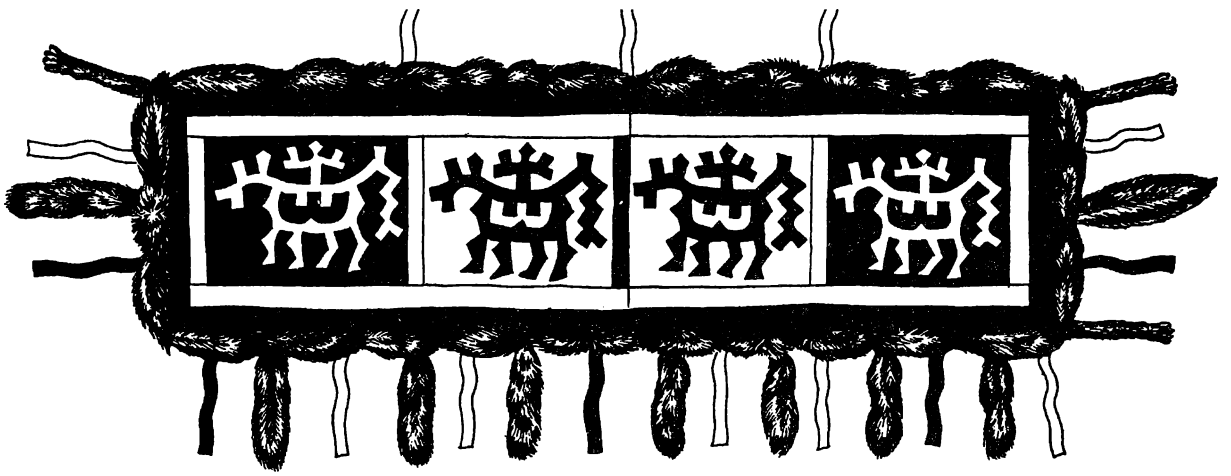

Рис. 12. Жертвенное покрывало из сукна красного, желтого и зеленого цвета.

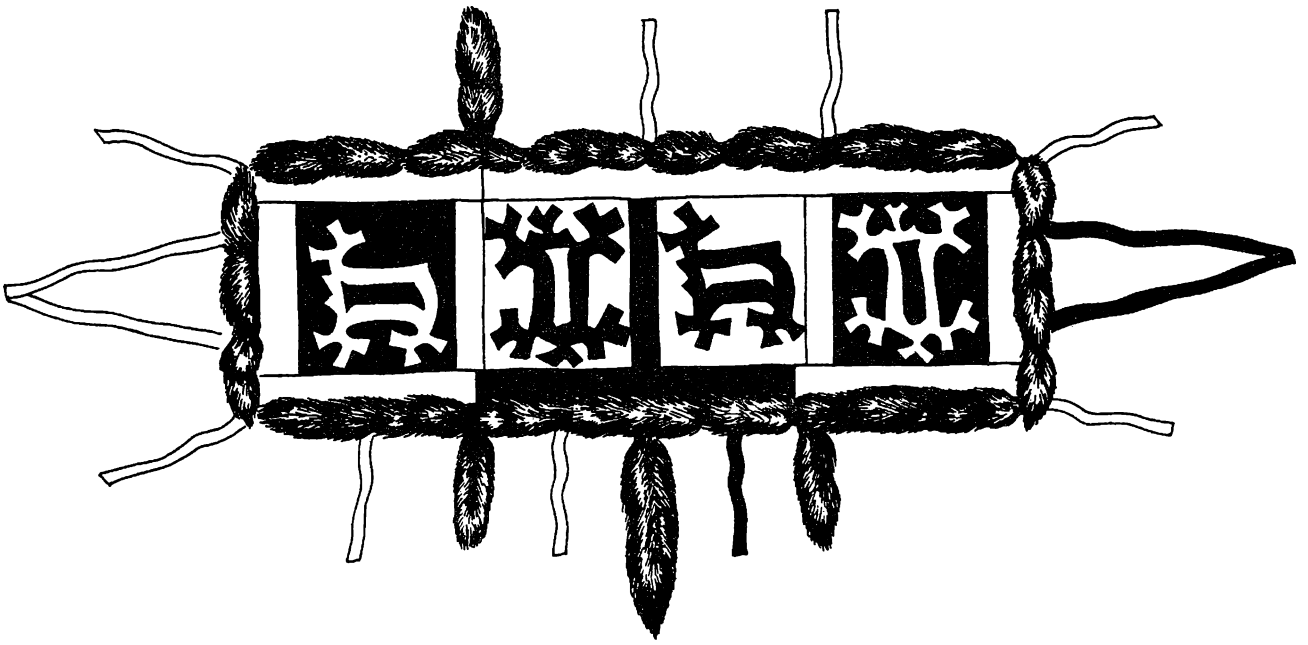

Рис. 13. Жертвенное покрывало из сукна красного, черного и желтого цвета.

та лисья лапа, в центре - полоска лисьей шкуры в окружении желтой и красной полосок сукна. Правая сторона: к углам пришиты лапы лисицы, в центре полоска лисьей шкуры в окружении красной и желтой полосок сукна. Нижняя сторона: семь узких полосок лисьей шкуры чередуются с цветными лентами (цвет красный, зеленый, желтый, красный, зеленый, желтый, красный, зеленый). Края покрывала по периметру оформлены полосой сукна красного цвета. Первые два квадрата по горизонтали оформлены желтыми полосами сукна, вторые два квадрата зелеными. Между собой квадраты разделены последовательно желтой, красной и зеленой полосой.

Ноги остроголового всадника показаны на тулове коня, руки разведены в стороны. Фигуру коня отличает длинный пышный хвост, грива, "шиц" на груди; тулово выполнено с вшитой вставкой.

13. 4-х польное покрывало из сукна красного, черного и желтого цвета. N 369/94 (рис. 13). Размеры покрывала 34x93 см, одного ломта 17x17 см. Опушка - мехом лисы. Все квадраты выполнены из сукна красного и черного цвета. Часть кантов выполнена из желтого сукна. К углам левой стороны пришиты красные ленты, в центре "Л"-образный кусок желтого сукна. На углах правой стороны красные ленты, в центре - "Л"-образный кусок черного сукна. К верхней стороне пришиты узкая полоска лисьей шкуры и две желтые ленты. В центре нижней стороны пышный лисий хвост, две полоски лисьей шкуры, красная, черная и желтая ленты.

На втором и четвертом полях покрывала представлено изображение медведя ("мойтыр" - самец или "пупи" - самка); на первом и третьем полях изображение лося "курынг вой" или земляного быка - "мув хор" (последний тождественен мамонту), оба существа считаются священными. Данная информация о семантике узоров находится на карточке-описи к покрывалу и принадлежит Н.Ф. Прытковой.

14. 5-ти польное покрывало из сукна красного, желтого и зеленого цвета. N 372/97 (рис. 14). Размеры покрывала 45x126 см, одного ломта 25x20 см. Опушка - мехом красной лисы. К вертикальным сторонам покрывала пришито по четыре, а к горизонтальным сторонам по пять полосок сукна красного, желтого и зеленого цвета. К одному из углов пришита лисья лапа. В квадратах помещены узоры, изображающие медведя в двух позах (информация Н.Ф. Прытковой на карточке-описи музея). Первый квадрат: зеленая фигура на желтом фоне. Второй квадрат: красная фигура на зеленом фоне с вставкой из желтого сукна. Третий квадрат: зеленая фигура на желтом фоне с вставкой из красного сукна. Четвертый квадрат: желтая фигура на красном фоне с вставкой из зеленого сукна. Пятый квадрат: желтая фигура на зеленом фоне. Квадраты отделены друг от друга одной полоской сукна в каждом случае (цвет: красный, красный, зеленый, желтый). По горизонтали квадраты оформлены двумя полосами сукна красного и зеленого цвета.

15. 5-ти польное покрывало из сукна оранжевого и бордового цвета. N 376/104 (рис. 15). Размеры покрывала 47x173 см, одного ломта 22x24 см. Опушка - лисьим мехом. К углам пришиты пучки из желтых, красных и белых лент;

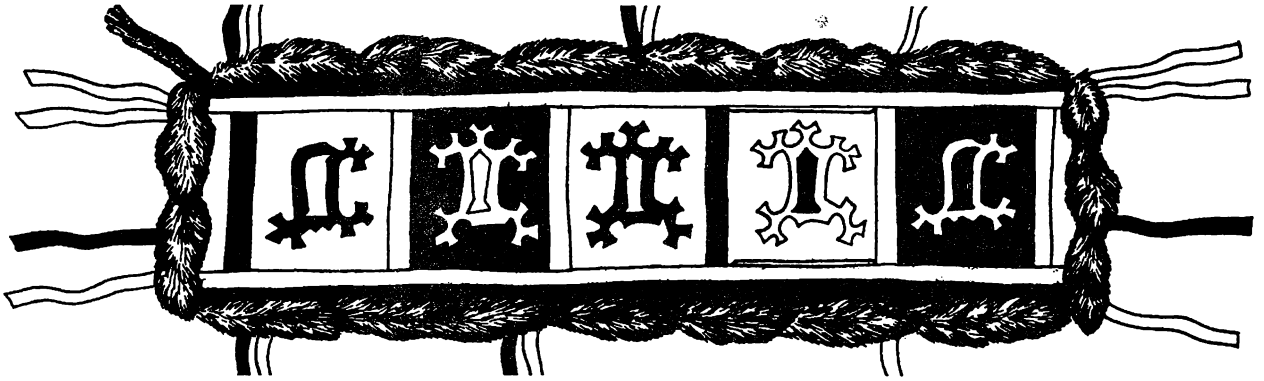

Рис. 14. Жертвенное покрывало из сукна красного, желтого и зеленого цвета.

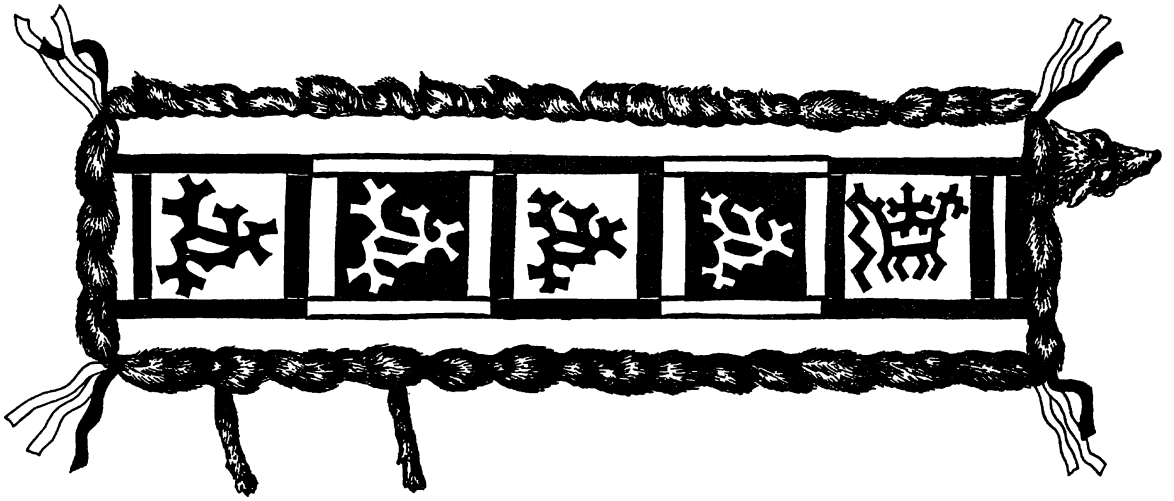

Рис. 15. Жертвенное покрывало из сукна оранжевого и бордового цвета.

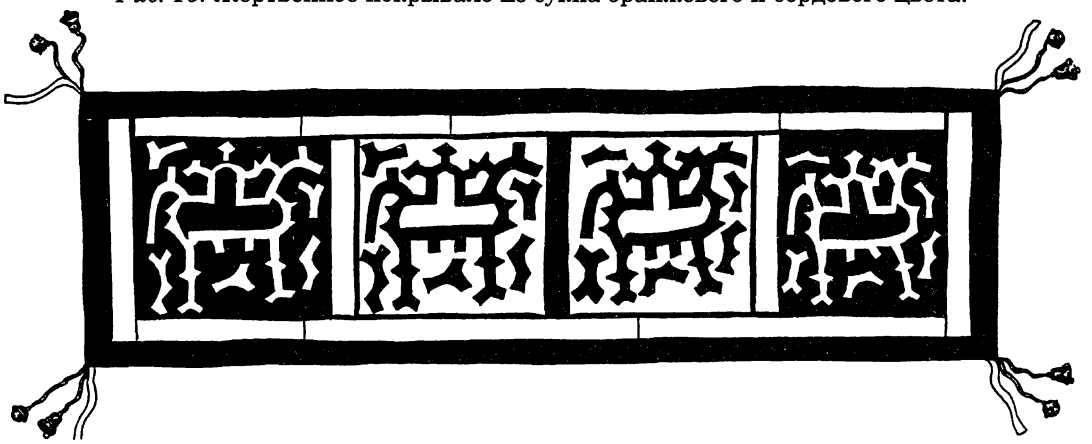

Рис. 16. Жертвенное покрывало (пояс) из сукна красного и черного цвета. Манси.

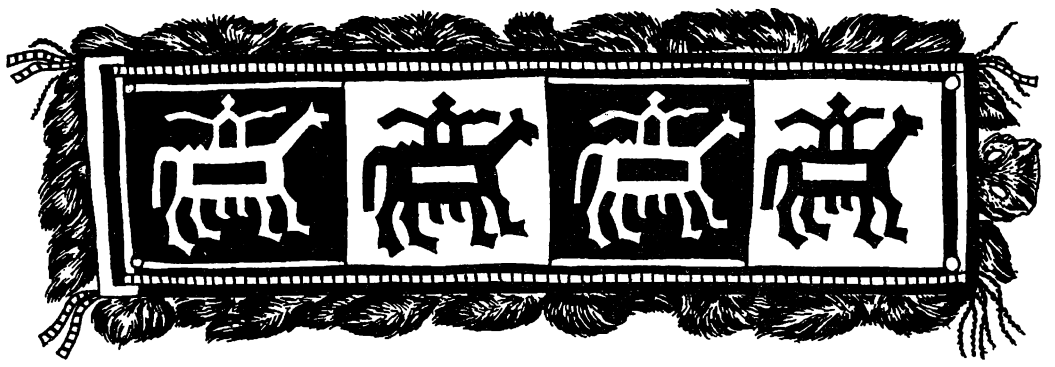

Рис. 17. Жертвенное покрывало (пояс) из сукна красного и синего цвета. Манси.

Сравнительная таблица жертвенных покрывал

N п/п	N покрывала	Кол-во полей	Цвет сукна	Меховая опушка	Наличие лисьей "головы"	Изображения		Остроголовость всадника	Вставка в тулове	"Шип" на груди коня	Пышный хвост коня
						всадника	другие				
1.	366/91	4	красный, зеленый	лиса	+	+	—	+	общая	3	+
2.	376/101	4	красный, синий	лиса	+	+	—	+	общая	3	+
3.	367/92	4	красный, черный	лиса	+	+	—	+	общая	2	+
4.	373/98	4	красный, белый	лиса	+	+	—	+	коня	1	+
5.	377/102	4	красный, синий	лиса	+	+	—	+	коня	—	+
6.	374/99	4	красный, черный	лиса	+	+	—	+	коня	1	+
7.	379/108	4	красный, синий	лиса	+	+	—	+	коня	1	+
8.	368/93	4	красный, черный	лиса	—	+	—	+	коня	—	+
9.	370/95	4	красный, зеленый	лиса	—	+	—	+	коня	2	+
10.	371/96	4	красный, зеленый	лиса	—	+	—	+	коня	2	+
11.	375/100	4	красный, черный	лиса	—	+	—	+	коня	1	+
12.	378/103	4	красный, желтый, зеленый	лиса	—	+	—	+	коня	1	+
13.	369/94	4	красный, черный	лиса	—	—	медведь, лось		+		
14.	372/97	5	красный, желтый, зеленый	лиса	—	—	медведь		+		
15.	376/104	5	оранжевый, бордовый	лиса	+	+	медведь	+	коня	1	+
16.	4797	4	красный, черный	—	—	+	5 фигур	+	общая	2	—
17.	17	4	красный, синий	лиса	+	+	—	+	всадника, коня	—	—
18.	покрывало Н.Ф. Прытковой	4	красный, желтый	лиса	+	+	—	+	коня	—	+

к третьему углу - шкурка с головы лисы. К нижнему краю покрывала под двумя первыми квадратами пришиты две лисьих лапы. Края длинных сторон покрывала выполнены из широких полос желтого сукна. По вертикали поля разделены двумя полосками сукна основных цветов.

На первых четырех квадратах представлено изображение медведя (информация Н.Ф. Прытковой на карточке-описи), на пятом - остроголовый всадник (ноги показаны на тулове коня). Фигура коня отличается длинным пышным хвостом, гривой, "шипом" на груди; тулово выполнено с вшитой вставкой.

16. 4-х польное покрывало (пояс) из сукна красного и черного цвета. N 4797 (рис. 16). Поступил 30.09.1950 г. из юрт Шомы Березовского района Тюменской области; принадлежал умершему шаману В.И. Лелятову. Состояние пояса ветхое. Размеры: 39х135 см, одного ломта 25х26 см. Пояс имеет подклад в виде цветного ситцевого платка. К углам пришиты маленькие медные колокольчики, бубенчики и красные тесемки. По периметру покрывало оформлено двумя полосами красного и черного сукна; по вертикали квадраты разделены полоской сукна в каждом случае.

Остроголовый всадник левой рукой держит узду коня, правая рука поднята вверх. Конь показан с высоко поднятым хвостом, на груди и задней части тела - по два "шипа", изображены только две ноги. Фигура конного всадника выполнена с вшитой вставкой. Всадник окружен пятью фигурками на каждом поле: они расположены аналогично фигуркам зверей и птиц на известных серебряных бляхах с сокольничьим[4].

Мансийские жертвенные покрывала (пояса) с расположением всадников в один ряд встречается крайне редко[5], поэтому (с любезного разрешения И.Н. Гемуева) считаем необходимым включить в данную статью описание ритуального пояса из материалов Приполярного этнографического отряда ИИФФ СО АН СССР (1986 г.).

4-х польное покрывало (пояс) из сукна красного и синего цвета (рис. 17). Размеры пояса 40х140 см, одного ломта 30х32 см. Обшит мехом красной лисы. К центру края правой стороны пришита шкурка с лисьей головы, носом по направлению к всаднику. Края длинных сторон вверху и внизу украшены полосами белой ткани с поперечными тонкими синими полосками. К углам пришиты маленькие колокольчики, красные шерстяные шнурки и ленты белой ткани с синими полосками. В углах пояса с лицевой стороны под круглыми кусочками белого ситца были зашиты монеты. Остроголовый всадник с согнутыми в локтевых суставах и разведенными в стороны руками выполнен с вшитой в тулово вставкой; также выполнено и тулово коня, на спине которого за всадником изображены два "шипа".

Для анализа приведенного материала составлена сравнительная таблица, куда включено также и покрывало из работы Н.Ф. Прытковой, ранее находившееся в фондах музея. В литературе уже отмечалось, что казымские ханты имеют не меньше культурного сходства с сосьвинскими манси, чем каждая из этих групп со своими территориально отдаленными соплеменниками[6].

О количестве квадратов (полей) на одном покрывале. Во всех случаях, когда изображены всадники, их четыре. Это подтверждает мнение И.Н. Гемуева о том, что первым из покрывал в семье изготавливалось 4-х польное; они составляли большинство в общем корпусе мансийских покрывал с изображением всадников в два ряда[7]. Оба пятипольные покрывала - хантыйские, на них имеется изображение медведя (у манси они неизвестны).

О цвете сукна. Трехцветность не является характерной чертой для покрывал. Сукно красного цвета использовалось для всех покрывал из фондов музея; часто употреблялось сукно зеленого, синего и желтого цвета. Наиболее встречаемая пара цветов - красный и черный. Красный цвет, возможно, связан с солнечной ипостасью Мир-сусне-хума (одно из его имен - "Мужчина, испускающий свет")[8]. В "Песне-приглашении Сыну Неба", записанной Б. Мункачи от шамана В.К. Номина, пробуждение и выход Мир-сусне-хума ассоциируется с восходом солнца:

"...Накинь на плечо платье золотистое,
цвета встающего над землей солнца!
...Одень на голову корону священную
о семи сторонах...
одень ее на кудри свои
встающим над миром солнцем золоченные.
...Освети светом своих кудрей,
солнцем, встающим над миром, золоченных,
землю, как обруч поворачивающуюся..."[9]

Красный цвет сукна, также как и красный цвет лисьей опушки покрывал, может стоять в одном ряду с такими элементами солярной символики небесного всадника, как золотые, серебряные или просто круглые блюдца-приклады.

Относительно пары цветов "красный - черный" можно предположить следующее: главная идея (цель) жертвоприношения заключалась в схеме: живое (олень, конь и т.д.) → мертвое (оно убито) → ради живого (сын бога должен дать еще больше "зверей" (живых) охотнику), в этом случае красный и черный цвет ассоциировался соответственно с цветом жизни и смерти.

Об отделке покрывал меховой оторочкой. Все хантыйские и одно мансийское покрывала имеют опушку мехом красной лисы. К десяти покрывалам пришиты шкурки с лисьих голов (так называемые "головы"), часто встречаются отдельные узкие полоски шкуры, хвосты и лапы. Образ лисы - один из ведущих в культовой практике обских угров. Считалось, что шкуру добытой красной лисы нельзя продавать, она должна быть пожертвована "шайтану" или Мир-сусне-хуму[10]. В последнем случае на спину животного поверх жертвенного покрывала и платка клали связки лисьих шкур[11] (вариант: конь покрывался лисьей шкурой[12]). Мифическому богатырю Урту ханты жертвовали шапку и пояс из лисьего меха[13]. Пожертвованная Урту лисица даже имела специальное название - ур-вой - "богатыря зверь". Девушка, выходящая замуж, брала ур-вой из родительского дома и вносила его в "священный" угол мужнего дома; молодожены при поездке к родителям брали с собой шкуру красной лисы, чтобы "богатырские звери" двух домов "повидались"[14].

Без лисы не обходился и медвежий праздник: танцор, изображавший Мир-сусне-хума, держал в руках лисьи шкуры, т.к. Мир-сусне-хум "хитрый как лис"[15]; шкурой была обвязана и голова танцора[16]. Участники пляски семи богатырей с саблями надевали на головы шапки с мехом рыжей лисы[17]. Из лисьей шкуры могли делать шапку шаману, в случае ее отсутствия шаман повязывал вокруг головы шкуру так, чтобы хвост свисал сзади[18]. "Голова" Мир-сусне-хума на жертвенном шесте (березе) оформлялась из меха жертвенной лисы[19].

Однако в фольклоре лиса - далеко не первостепенный персонаж, ее действия и поступки слишком заурядны, чтобы соотносить ее с какой-либо фигурой угорского пантеона. В то же время, образ лисы - прекрасный материал для иносказания, загадок: "Красной лисы куча шерсти" - отгадка "Восход солнца"[20] или "Вокруг гнилого дерева лиса бежит" - отгадка "Огонь в чувале"[21].

А вот отрывок из сказки: "Мужчина сел на крылья орла и полетел дальше. Летели, летели, орел говорит:

Посмотри назад, что-нибудь видно?

Мужчина взглянул назад и говорит:

Красная лиса скачет!

Это я дом своей сестры зажег"[22].

Приведенные тексты и тот факт, что небесный всадник и красная лиса в фольклоре практически не взаимодействуют, позволяют говорить о том, что возможные истоки устойчивой связи Сына Бога и лисицы нужно скорее всего искать в цвете ее шерсти. Именно он, а не лиса-животное, находился в центре культовых церемоний, являясь цветовым маркером Мир-Сусне-Хума и элементом его солярной символики.

О "голове" лисы. Н.Ф. Прыткова, описывая покрывало казымских хантов, заметила, что оно "представляет собой как бы распластанную шкуру лисы"[23]. Однако на девяти покрывалах из десяти шкурка с головы лисицы расположена не в центре торцевой стороны, а пришита к одному из ее углов (к тому углу, который располагается ближе к изображению головы коня крайнего всадника). На десятом покрывале (мансийский вариант) "голова" лисы вообще пришита к краю, носом навстречу всаднику. На трех покрывалах отсутствуют лапы и хвост. На покрывале N 369/94 хвост с торцевой стороны перенесен на длинную сторону, так же пришиты лисьи лапы покрывала N 376/104. Таким образом, я полагаю, что жертвенные покрывала с изображением всадников в один ряд имеют лишь частичную внешнюю схожесть с распластанной шкурой лисы; они должны восприниматься как суконные полотнища, в которых узкие полоски лисьей шкуры, лапы, хвосты и "головы" являются лишь традиционным элементом оформления. Н.Л. Гондатти, кстати, привел интересный пример поверья у манси: "Если при себе иметь мордочку лисицы..., то все будет удаваться"[24]. Известно, что наличие в семье покрывала отождествлялось с благополучием семьи[25], в этом смысле "голова" лисы, пришитая к одному из углов покрывала, в принципе, несла ту же смысловую нагрузку.

О фигуре всадника. Изображение всадника отсутствует только на 2-х покрывалах; на покрывале N 376/104 всадник соседствует с медведем. Направление движения конной фигуры в шести случаях влево, в десяти - вправо. Замечу, что "голова" лисы всегда пришивается к покрывалу в соответствии с направлением основного сюжета.

Во всех случаях всадник изображен с заостренной головой, что может рассматриваться как признак сакральности[26]. В то же время, голова Мир-Сусне-Хума на жертвенных покрывалах выполнена в соответствии с традициями

Рис. 18. Изображение всадника. Бронза. Литье. Северная Сосьва.

угорского орнамента, одним из основных элементов которого является узор ромб, получивший в литературе название "головка": "Мотив "головка" тождественен изображению головы медведя в канонизированных стилизованных рисунках, а также изображениям головы у всадников на жертвенных покрывалах"[27].

О вставке, вшитой внутри фигуры всадника. На жертвенных покрывалах встречаются три варианта вставки: 1) две отдельно вшитые вставки в тулова коня и всадника; 2) внутри конной фигуры вшита одна общая вставка; 3) вставка вшита только в тулово коня. В последнем варианте ноги всадника располагаются на тулове коня - вшитая вставка помогает их увидеть. Возможно, что данное расположение ног - традиция в искусстве давняя и перешедшая с известных образцов культового литья раннего средневековья. Всадник на них располагался в фас к зрителю, причем ноги не выходили за края тулова коня[28].

Одна из подобных фигурок была обнаружена в ходе работ Приполярного этнографического отряда ИИФФ СО АН СССР (руководитель И.Н. Гемуев) в 1990 г. в одном из мансийских селений в верховьях Северной Сосьвы. Фигурка всадника на коне, завернутая в платок, являлась "головой" одного из трех изображений духов-покровителей, хранившихся в чемодане на полке, прибитой к задней наружной стене дома на высоте 1,5 метров над землей. О подобном примере писал еще В.Н. Чернецов: "...в Нерге один старик поехал однажды с сетками, и в одну сетку попалась фигурка человека на лошади из бронзы. Он решил, что это Вит хон пыг (сын Водяного царя), взял ее и сделал домашним идолом"[29].

Размеры фигурки 5,5х5 см; белая бронза, литье (рис. 18). Всадник сидит на коне боком, лицом и ногами к зрителю. Левой рукой он держит узду коня. Показаны пояс и шлем. Крепление для подвешивания с обратной стороны

отсутствует. Интересна левая часть фигуры: на первый взгляд, правая рука всадника лежит на крупе животного. Однако непонятно, почему за четырьмя ногами коня следуют еще две "опоры"? Посмотрим внимательно иной вариант: всадник везет на крупе коня убитую лисицу, он держит ее за голову (тогда то, что можно было принять за кисть руки, скорее и есть голова лисы), а с крупа коня свисает ее тело, где одна из "опор" - ее лапы, а другая - хвост. Возможно, мастер хотел показать богатыря, везущего добычу. Нашедший же фигурку человек интерпретировал ее в соответствии с традициями своего времени: это изображение Мирсусне-хума, при жертвоприношении которому круп коня покрывался лисьей шкурой с хвостом[30].

Вернемся к вопросу о вариантах вставок. В первых двух вариантах ноги всадника показаны ниже живота коня или вообще не бывают показаны[31]. Но вставка - это не только элемент прагматичности. Она тоже является одним из признаков сакральности. В.Н. Чернецовым описано священное место селения Яны-пауль на р. Северная Сосьва - Лептит-ойка. Вертикальные столбы амбарчика, в котором хранилась жертвенная одежда, являлись изображениями лесных мифических существ менквов. Верхушки столбиков были обтесаны в виде голов, а сами столбы выполнены с внутренним прорезом[32].

В одной из сказок ее герой так описывается братьями: "Да с какой земли этот человек? С какого неба он пришел? Когда он промчался между нами, то насквозь светился!"[33]. Известно, что по представлениям обских угров, богатыри высшего ранга - прозрачны[34]; эта прозрачность божеств-богатырей подчеркивалась на жертвенных покрывалах таким элементом, как вставка, вшитая внутри фигуры небесного всадника.

Об изображении медведя на жертвенных покрывалах. Данный вопрос в литературе не рассматривался; попытка найти ответ на него в данной статье - не более, чем гипотеза.

Покрывало N 369/94. По информации Н.Ф. Прытковой, на втором и четвертом полях представлено изображение медведя, на первом и третьем изображение лося или земляного быка, т.е. мамонта. Интересно, что в случае с покрывалом N 372/97 Н.Ф. Прыткова о тех же изображениях дает иную информацию - медведь в двух позах. Необычная "поза" медведя более похожа на фигуру медведя без головы и левой лапы, возможно, это фигура убитого медведя, а не изображение лося, хотя понятие "земляной бык - мамонт" связывает этих двух животных. Известно, что "мув хор" - не отдельная порода зверя, а подземное "перевоплощение" лося, медведя или щуки. Ханты считали, что, когда лось или медведь достигают глубокой старости, то они уходят под землю и обращаются в "мув хор". На медвежьем празднике перед мордой убитого медведя клали вылепленное из теста изображение "мув хор", в которого, по мнению хантов, и обращается дух убитого зверя[35]. Н.Ф. Прыткова встречала изображение "мув хор" на рукавицах, надеваемых для медвежьего праздника; интересна ее информация и о том, что ханты в одном случае называли "мув хор" земляным быком или мамонтом, в других - лосем или медведем[36]. Таким образом, между медведем и мамонтом устанавливалась тесная связь, а между их изображениями известная схожесть. Вероятно, на покрывалах N 369/94 и 372/97 находятся изображения "живого" и "убитого" ("мув хор") медведей. Их чередование позволяет прочитать на покрывалах известную мысль об умирающей и воскресающей душе медведя, в первом случае - самки (4 квадрата), во втором - самца (5 квадратов). Данные покрывала, возможно, использовались для жертвоприношения именно на медвежьем празднике.

Покрывала N 376/104. Необходимо отметить, что оно поступило в музей не в общем списке НКВД, а пришло из Березовского РИК без указания на географическую и этническую привязку. По внешнему оформлению оно напоминает покрывала казымских хантов, но по принципу построения сюжета может быть отнесено и к мансийским.

В литературе уже рассматривалась проблема взаимодействия древних уральских культов и верований пришедших угров (так называемое "столкновение" медведя и всадника)[37]. Иллюстрацией к этой проблеме может служить данное покрывало, "текст" которого можно озвучить следующим образом: покрывало было изготовлено для медвежьего праздника; умирание и воскресение души медведицы-самки (4 квадрата) подчеркивалось сменой темных и светлых полей; поверженность медведя обозначалась отсутствием одной из лап и, главное, речь шла о принесении оленя или коня с данным покрывалом на спине в жертву именно небесному всаднику - установка его в головном квадрате означала победу всадника над медведем:

"Длинное копье богатыря
Пронзает мое святилище...
Падаю я, зверь, и погружаюсь в глубокий сон,
Просыпаюсь на спине скачущего всадника..."[38]

В заключение считаем нужным сказать об этнической специфике жертвенных покрывал с расположением всадников в один ряд.

Северные ханты: данный тип являлся преобладающим, использовался для церемонии

жертвоприношения. Некоторые образцы достигают огромных размеров - до 200 - 230 см в длину. Наличие лисьей опушки обязательно. В ряде случаев оформлялись в три цвета. Известны покрывала с изображением медведя.

Манси (северная группа): полотнища с размещением всадников в один ряд трактовались как богатырские пояса, которые изготавливались на последнем этапе жизни мужчины, когда он приближался к эталону богатырского бытия[39]. Доля поясов в общем количестве покрывал крайне мала. Их размеры соотносимы с длиной реального пояса. В ряде случаев имеют подклад, украшены колокольчиками. Несли двойную нагрузку в обрядности, выступая в роли жертвенного покрывала и ритуального пояса.

Примечания

1. **Прыткова Н.Ф.** Жертвенное покрывало казымских хантов// СМАЭ. Л., 1949. - Т. II. - С. 376 - 379; **Иванов С.В.** Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - нач. XX вв.// ТИЭ. Н.С. М.-Л., 1954. - Т. 22; **Гемуев И.Н.** Мировоззрение манси. Дом и космос. - Новосибирск, 1990.
2. **Прыткова Н.Ф.** Указ. соч. - С. 376 - 379.
3. **Рисунки** к статье выполнены художником С. Шендрик.
4. **Лещенко В.Ю.** Бляхи с охотничьими сценами из Поволжья// СА. - 1970. - N 3. - С. 136 - 148.
5. **Гемуев И.Н.** Указ. соч. - С. 110.
6. **Головнев А.В.** Самодийцы и угры Западной Сибири: комплексы традиционных культур. - Дис... д-ра ист. наук. - Екатеринбург, 1995. - С. 59.
7. **Гемуев И.Н.** Указ. соч. - С. 35 - 155.
8. **Гемуев И.Н.** Указ. соч. - С. 192.
9. **Vogul** folklore (collected by B. Munkacsi). Istor books 4. - Budapest, 1995. - P. 38 - 41.
10. **Эристов А.Г.** Уральский Север. Свердловск, 1933. - С. 58; **Прыткова Н.Ф.** Указ. соч. - С. 377; **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Материалы по фольклору хантов. - Томск, 1978. - С. 64; **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.** Религия народа манси. - Новосибирск, 1986. С. 150; **Мифы,** предания, сказки хантов и манси. - М., 1990. - С. 72.
11. **Kannisto A.** Materialien zur mythologie der wogulen// MSFOu - Helsinki, 1958. - Vol. 113. - P. 279.
12. **Источники** по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987. - С. 238.
13. **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Знакомьтесь: ханты. - Новосибирск, 1992. - С. 96.
14. **Головнев А.В.** Указ. соч. - С. 434.
15. **Федорова Е.Г.** Историко-этнографические очерки материальной культуры манси. - СПб., 1994. - С. 207.
16. **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.** Указ. соч. - С. 146.
17. **Материалы** Приполярного отряда ИИФФ СО АН СССР 1985 г.
18. **Федорова Е.Г.** Указ. соч. - С. 209.
19. **Kannisto A.** Op. cit. - P. 289.
20. **Кулемзин В.М., Лукина Н.В.** Материалы по фольклору хантов... - С. 183.
21. Там же. - С. 184.
22. **Мифы,** предания, сказки... - С. 476.
23. **Прыткова Н.Ф.** Указ. соч. - С. 377.
24. **Гондатти Н.Л.** Следы языческих верований у инородцев Северо-Западной Сибири. - М., 1888. - С. 53.
25. **Гемуев И.Н.** Указ. соч. - С. 184.
26. **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.** Указ. соч. - С. 144.
27. **Федорова Н.Н.** К вопросу о структуре традиционного орнамента обских угров// Орнамент народов Западной Сибири. - Томск, 1992. - С. 123.
28. **Спицын А.А.** Древности Камской чуди по коллекции Теплоуховых// МАР. СПб., 1902. N 26. Табл. 5 - 14; **Збруева А.В.** Пермский всадник// Вестник древней истории. М., 1950. - N 1. - С. 49; **Полосьмак Н.В., Шумакова Е.В.** Очерки семантики кулайского искусства. - Новосибирск, 1991. - С. 62; **Финно-угры** и балты в эпоху средневековья. - М., 1987. - С. 299; **Зыков А.П., Кокшаров С.Ф., Терехова Л.М., Федорова Н.В.** Угорское наследие. - Екатеринбург, 1994. - С. 83.
29. **Источники** по этнографии Западной Сибири... - С. 242.
30. **Прыткова Н.Ф.** Указ. соч. - С. 378.
31. **Гемуев И.Н.** Указ. соч. - С. 52, 56, 57.
32. **Источники** по этнографии Западной Сибири... - С. 201.
33. **Мифы,** предания, сказки... - С. 484.
34. **Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И.** Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989. - С. 94.
35. **Сенкевич-Гудкова В.В.** Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов// СМАЭ. М.-Л., 1949. - Т. II. - С. 156 - 158.
36. **Иванов С.В.** Мамонт в искусстве народов Сибири// СМАЭ. М.-Л., 1949. Т. II. - С. 150.
37. **Гемуев И.Н.** Указ. соч. - С. 214 - 215.
38. **Мифы,** предания, сказки... - С. 315.
39. **Гемуев И.Н.** Указ. соч. - С. 196.

А.А. Бадмаев

Кузнечный культ агинских бурят

Проблема возникновения и развития кузнечного культа у бурят давно привлекает внимание исследователей. До настоящего времени вышел ряд общих работ, в той или иной степени затрагивающих эту проблему. Но, как правило, эти исследования основываются на материалах, касающихся проявлений этого культа у прибайкальских и части забайкальских бурят. В литературе нет работ, которые специально посвящались бы изучению форм этого культа у локальных групп бурят, в частности, у агинских бурят.

Рассмотрение кузнечного культа агинских бурят дает дополнительные сведения для выяснения истории кузнечного ремесла, шаманских верований бурят, а также пополняет наши представления об этногенезе и этнической истории бурятского народа.

В настоящей статье ставятся задачи: обобщить сведения о кузнечном культе агинских бурят; выделить на основе этих данных этапы его формирования.

Кузнечное дело, видимо, было самым древним из бурятских ремесел. Подтверждением этому служат фольклорные данные. По верованиям бурят кузнечным родам (дарханай удха) покровительствовали тэнгрии (небожители). Так, баргузинские галзуты во время своих тайлганов (жертвоприношений духам-покровителям) произносили призывания:

...Дүшен эжэн
Дүүрэн байна
Бугайн толгойгоор
Балта хэһэн
Заанай тархяар
Дүшэ хэһэн
Бу һаадаг бүтэһэн.
Орошо бэ удха,
Гарта бэ гарбали...

...Сорок хозяев
Все стоят.
Из головы изюбра
Молот сделан.
Из головы слона
Наковальня сделана.
Колчан завершен
Входящий в род,
Имеющий руки по происхождению... .

Зарождение кузнечного производства связано с началом применения металла эпохой бронзы. Одновременно с этим происходило формирование кузнечного культа, являющегося проявлением важной роли кузнечного ремесла в жизни общества. Достаточно подробные характеристики бурятского кузнечного культа даются в работах исследователей, начиная с Хангалова М.П.[2] Как известно, этот культ у бурят был связан с почитанием кузнецов, их инструментария, с дуальным делением мастеров металлообработки на белых (сагаан) и черных (хара), с существовавшей мифологией.

К сожалению, сохранились лишь отрывочные сведения об этом культе у агинских бурят. Конечно, эти сведения не могут дать для этнографической науки ясной картины того, что собой представлял данный культ у этой группы бурят.

Собранные автором материалы указывают на различие форм проявления этого культа у агинских кузнецов и ювелиров. Прежде всего остановимся на особенностях данного культа у кузнецов.

Религиозные представления бурят связывали появление кузнечной профессии с волей небожителей-тэнгриев. Ц. Жамцарано приводит сообщение одного агинского шамана о том, что покровителем кузнецов считался Хяһын улаан тэнгри[3]. Он рассматривался, как старший из небесных тэнгриев, тэнгрий войны и творец вселенной. Считалось, что Хяһын улаан тэнгри обитает "на северо-западе, где закатывается солнце"[4]. Поэтому шкуру жертвенного черного барана, принесенного в честь него, вешали внутри юрты, на северо-западной стороне.

В исторической хронике В. Юмсунова пишется следующее: "Из сих тэнгриев 50 западных почитаются только молитвами, а остальные 5 жертвами: Хиһан Улан тэнгри хранитель духовного начала и счастья всех живущих, сидящий на рыжем коне с белым пятном на лбу, и обитающий на юго-западной стороне неба..."[5]. Отметим, что В. Юмсунов определенно относит божественного покровителя агинских кузнецов к западным тэнгриям, чему противоречат некоторые факты. Так в коллекции, собранной в свое время Ц. Жамцарано, имеются предметы, посвященные Хяһын улаан тэнгри, в частности, оргой шкура жертвенного трехгодовалого черного барана с головой и копытцами[6]. Вспомним, что жертвоприношения животных темной масти являются отличительной чертой культа "черных" кузнецов, поклоняющихся восточным тэнгриям. Кроме того, в представлении хоривурят, к которым относятся и агинские буряты, существовала своеобразная иерархия божеств, опекающих кузнецов. В. Юмсунов пишет об этом так: "Хара Маха тэнгри, обязанный обучать людей кузнечному делу; сослуживцы этого тэн-

гория суть Тумурчи дарха ноен, 99 дарханов, 77 хоргучинов и еще эзэны кузнечных инструментов: клещей, молотка, наковальни, горна и т.д. Каждый инструмент имеет своего отдельного эзэна"[7].

Схожая с вышеприведенной, иерархическая система покровителей кузнецов обнаруживается у баргузинских галзутов. Божеством - покровителем баргузинских кузнецов называют Дархан Хара Махакала Маха эзы эхэ хатан - кузнец черный Махакала, госпожа мать Маха, который имеет помощников Тумурши дархан ноена (господин кузнец по железу), 99 дархашуул кузнецов, 77 хөөргөшүүл - 77 раздувающих меха, а также хозяев клещей, молотка, наковальни и горна[8]. Ему, как восточному тэнгрию, раз в год приносили в жертву барана черной масти. У ольхонских и северобайкальских эхирит-булагатов Хяһын улаан тэнгри (горна красного тэнгри) был известен как Галта улаан тэнгри (огненно-красный тэнгри), обитающий на "юго-востоке, где восходит солнце"[9] и являющийся восточным тэнгри. Добавим, что Галта улаан тэнгри считался у баргузинских и ольхонских галзутов, т.е. тех же хори-бурят, восточным хатом.

Исходя из вышесказанного, можно предположить, что образ Хяһын улаан тэнгри является или чужеродным и заимствованным значительной частью хори-бурят, в том числе и агинскими бурятами, или это сохранившийся в хори-бурятской мифологии реликт первоначальной белошаманской системы представлений. Логичнее принять первую версию, как более достоверную. Вопрос о том, у кого был заимствован образ Хяһын улаан тэнгри остается открытым.

Интересен тот факт, что хранителями агинских шаманов считались мифические покровители "черных" кузнецов. По-видимому, в прошлом имелась тесная связь между "черными" шаманами и "черными" кузнецами. Эта связь проявлялась, и в схожести некоторых обрядов. Так, тела умерших "черных" кузнецов и шаманов подвергали кремации, а обуглившиеся кости складывали в дуплах деревьев. Практиковался у тех и у других обряд теломытья - "угаалга".

Известно, что профессия кузнеца у бурят была наследственной. Это осуществлялось как путем передачи тайн ремесла из поколения в поколение, так и наследования некоего кузнечного дара - "удха" в роду.

Одинаковое сакральное значение имели обряды "освящения-оживления" кузнечных инструментов и шаманской короны "майхабши". Агинские мастера пользовались, как унаследованными, так и новыми, самостоятельно изготовленными инструментами. Последние "освящались" кузнецами: их обмазывали кровью и жиром жертвенного барана[10]. Примерно также проводился обряд "одушевления"- амилха шаманской короны. Во время этого обряда приносили в жертву барана темной масти, его легкие укладывались на железные рога "майхабши", затем шаман надевал свой головной убор и пел песню-призывание[11].

Итак, из вышеприведенных фактов можно заключить, что распространенный в прошлом кузнечный культ у хори-бурят имеет традиции "черного" кузнечества. Этот кузнечный культ близок культу "черных" кузнецов прибайкальских бурят (балаганских, унгинских), описанному М.П. Хангаловым[12]. Во многом схожи обряды, совершаемые ими во время специальных тайлганов, захоронений умерших кузнецов. Характерна и тем, и другим закрытость, эзотеричность кузнечных родов. Исследователями отмечается тесная связь между "черным" кузнечеством и "черным" шаманством у прибайкальских и хори-бурят.

Определенные параллели существуют в кузнечных культах хори-бурят и якутов. Так, у тех и у других кузнецы получали свой дар от божественных покровителей. Отказаться от него человек не мог, ибо это грозило ему тяжелой болезнью и несчастьем. Кровавые жертвоприношения, столь характерные для бурятских "черных" кузнецов, известны и у якутских мастеров мелаллообработки. Например, покровителю кузнецов Кыдай Бахсы приносили во время обряда поклонения в жертву скотину темной масти[13], а закалку железных изделий осуществляли в крови бычка рыжей масти с белой мордой или белым пятном на лбу[14]. Интересно, что связь между шаманами и кузнецами, прослеживается также у якутов[15].

Несомненно, что общие черты, обнаруженные в кузнечных культах хори-бурят, прибайкальских бурят и якутов свидетельствуют о тесных контактах в прошлом между их предками. Как известно, предки прибайкальских бурят и якутов входили в состав средневековых курыкан. По-видимому, среди курыканских кузнецов был распространен кузнечный культ, явившийся основой для позднее оформившихся бурятского и якутского культов. Деления на белых и черных кузнецов у якутов не было, поэтому можно предположить появление этой традиции после исчезновения племенного союза "уч-курыкан". Конечно, вопрос о происхождении этого дуального деления среди кузнецов должен рассматриваться вместе с вопросом о "белом" и "черном" шаманстве бурят.

Как уже было сказано, у агинских ювелирных мастеров сложилась отличная от вышерассмотренного, форма кузнечного культа. В качестве божественного покровителя у них высту-

пает Дамдин hахюуhан - божество из буддийского пантеона, один из почитаемых в ламаизме тибетских царей. Ему посвещают один раз в году специальный молебен. По сообщению нашего информатора Д.-Ц. Цырендашиева, обыкновенно это совпадает со вторым числом новолуния сразу после наступления бурятского Нового года Сагаалгана. Ювелирные мастера (мүнгэшэ дарханууд) в этот день собираются в одном из зданий Агинского дацана т.н. hахюуhанай сүмэ (храме гения-хранителя). Там проводится ламами молебен. Считалось, что во время такого многочасового чтения молитв к присутствующим является их покровитель Дамдин hахюуhан. Мастера должны были почувствовать его появление тем, что они неожиданно ощущали сильные сердечные боли.

"Белые" кузнецы у прибайкальских, закаменских и тункинских бурят называют своим покровителем Дархан тэнгри или Дамжин сахиусан (hахюуhан). Г.Р. Галданова пишет, что он "представляется в облике козла красной масти, сэтэром, т.е. посвященным ему животным служил козел светлой масти"[16], для которого проводили моление 9, 19 или 29 числа каждого месяца. Причем, обряд совершался как кузнецом, так и белым шаманом или ламой.

Обряд "освещение" ювелирных инструментов у вышеназванных бурят и агинских ювелиров во многом совпадает. Единственное различие между ними то, что у первых ритуал проводился белым шаманом[17], а у последних-ламой.

Выявленные параллели в кузнечном культе разных групп бурят подвели нас к выводу, что изменение в духовной сфере жизни, выразившееся в смене религиозных верований (в частности т.н. белого шаманизма), привели к постепенной трансформации прежних форм кузнечного культа в новый, связанный с ламаизмом. Изменения коснулись в определенной степени обрядовой стороны культа (место духовного руководителя ювелиров занимают ламы, обряды приурочиваются к датам из буддийского календаря, меняется форма и место проведения обрядовых действий и т.д.), а также мифологических представлений (например, покровителем ювелиров становится Дамдин hахюуhан).

Относительно культа агинских ювелиров отметим, что он представляет законченную, устоявшуюся традицию, в то время как кузнечный культ прибайкальских, закаменских и тункинских бурят носит еще переходную форму.

Приведенный материал также указывает на взаимосвязь переломных процессов, протекавших в духовной жизни бурят, в кузнечном культе, со сменой деления мастеров металлообработки на белых и черных кузнецов, на новую специализацию среди них.

Среди других народов Сибири и Центральной Азии обнаруживается единственно близкий бурятскому-кузнечный культ монголов. Правда, этот культ не только мастеров металлообработки, но и деревоотделочников. По В.П. Дарбаковой[18] их покровителями были ламаистские божества Дамдин и Дарь.

Ответ на вопрос о времени зарождения нового кузнечного культа агинских ювелиров необходимо связывать с принятием хори-бурятами ламаизма, а это произошло, как считают исследователи, в XVIII веке. Хотя мы не исключаем более раннюю дату этого события, речь все же должна идти о его верхней дате, т.е. XVIII веке. К тункинским, закаменским и прибайкальским бурятам ламаистская вера проникает только в XIX веке, что не опровергает наше предположение.

Таким образом, суммируя сказанное, можно выделить четыре временных пласта в кузнечном культе агинских хори-бурят: первый пласт, связанный со средневековыми курыканами-тюркским населением Прибайкалья VI-X в.в. н.э.

Второй пласт, отражающий влияние новых насельников Прибайкалья-монголов. В это время изменяется духовная жизнь населения этого региона, проявившаяся, в первую очередь, в трансформации прежних форм религиозных представлений, которая сказалась на развитии кузнечного культа, проявляясь в дуальной системе деления кузнечества.

Третий пласт указывает на развитие племенного кузнечного культа, хори-бурят с выделением из него родовых и семейных культов. Эти процессы совершались под эгидой шаманизма.

Наконец, четвертый пласт, свидетельствующий о новых переменах в духовной жизни хорибурят в том числе, агинских. Это выразилось в активном вытеснении шаманизма ламаизмом, при этом последним была выбрана избирательная тактика по отношению к разным направлениям шаманизма: если с "белыми" шаманами отношения строились на бесконфронтационной основе, то с "черными" шаманами велась бескомпромиссная борьба. Эти процессы привели, с одной стороны, к трансформации культа "белых" кузнецов в культ ювелиров, отныне существующий под эгидой ламаизма. С другой стороны, осуществлялось вытеснение культа "черных" кузнецов с последующим его тайным существованием вплоть до XX столетия.

Примечания

1. **Тугутов И.Е.** Полевые этнографические записки за 1964 г. //РО БИОН РАН, д. 3107, л. 385.
2. **Хангалов М.Н.** Собр. соч.- Улан-Удэ, 1958.- Т. 1.- 551 с.
3. **Жамцарано Ц.Ж.** Описание шаманства у агинских хори-бурят и примечание к коллекции N 783 по шаманству //РО БИОН РАН, ф. 6, оп. 1, д. 28, л. 31.
4. Там же. - Л. 31.
5. Там же. - Л. 101.
6. **Фонды** Российского этнографического музея, колл. N 783-13.
7. **Жамцарано Ц.Ж.** Описание ... Л. 31.
8. **Галданова Г.Р.** Доламаистские верования бурят.- Новосибирск, 1987.- С. 88.
9. **Жамцарано Ц.Ж.** Описание ... Л. 31.
10. Об этом сообщила автору **Д.Б. Мижидон**, в детские годы присутствовавшая на одном из обрядов жертвоприношения кузнечным покровителям - т.н. "обоо тахилга".
11. **Жамцарано Ц.Ж.** Описание ... Л. 29.
12. **Хангалов М.Н.** Собр. соч. ...- С. 303-304,- С. 441-442.
13. **Припузов М.П.** Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа //Изв. ВСОРГО.- Иркутск, 1884. Т. 15, N 314,- С. 62.
14. **Васильев В.Н.** Шаманский костюм и бубен у якутов //Сб. МАЭ АН СССР.- СПб., 1910.- Т. 1, вып. 8.- С. 2-4, 7.
15. **Алексеев Н.А.** Обряд посвящения в кузнецы у якутов //Из истории Якутии в 17-19 в.в.- Якутск, 1965.- С. 113-120; **Алексеев Н.А.** Традиционные верования тюркоязычных народов Сибири.- Новосибирск, 1992.- 204 с.
16. **Галданова Г.Р.** Доламаистские верования С. 88.
17. Там же.- С. 89.
18. **Дарбакова В.П.** Традиционная обработка металлов у монголов //Этнографические вести КНИИЯЛИ.- Элиста, 1968.- вып. 1.- С. 3-22.

И.Н. Гемуев

Все против всех (по данным мансийского фольклора)

Проблема присоединения Сибири к России, отношение коренных народов к этому процессу неоднократно и с самых различных позиций рассматривались в научной литературе. В данной статье мы остановимся на некоторых фольклорных свидетельствах-проявлениях коллективной памяти, касающихся дороссийского периода существования народов Западной Сибири. Эти тексты были записаны во время одной из экспедиций к манси (информатор - К. Шешкин).

С.В. Бахрушин, изучая общественный строй хантов и манси, обнаружил бытование у них военно-потестарных объединений, которые он назвал княжествами. В наиболее крупном из них, Кодском (существовавшем еще в XVII в.), были выявлены четыре сословия - князья, воины, общинники, рабы. Это хантыйское княжество отличалось необыкновенно большими размерами его территория простиралась от устья Оби до ее притока в среднем течении р. Вах. Мансийские княжества могли иметь не менее развитую социальную структуру, в соответствии с которой общество оказывалось довольно четко стратифицированным. Правда, не все мансийские объединения достигли такого уровня, от которого, казалось бы, совсем немного до настоящего государства.

Здесь, может быть, стоит напомнить, что государство возникает тогда, когда в обществе происходят накопление богатства и в соответствии с этим имущественная дифференциация членов общества, когда противоречия в нем становятся антагонистическими, и возникает необходимость (и возможность) для появления особого слоя людей, не занятых в сфере производства, профессиональных военных, чиновников, полицейских и т.п. Именно они составляют вместе то, что принято называть "аппаратом", без которого нет и государства. О мансийских (как и хантыйских) княжествах* можно сказать, что они достигли рубежа предгосударственных образований. По аналогии их можно сопоставить с древнекиевским княжеством ко времени прихода варягов в Киевскую Русь.

Центром мансийского княжества был городок, укрепленный рвом и тыном. Здесь находилась резиденция князя, здесь же располагалось и святилище - место поклонения всего населения княжества. Большая часть "подданных" князя жила в маленьких, разбросанных далеко один от другого селениях-паулях. Нередким явлением было объединение княжеств. Так, в известное своей мощью Пелымское княжество входили Кондинское и Табаринское княжества, каждое из которых имело своего князя, но главой всего объединения являлся пелымский князь.

Прежде чем говорить об отношениях между княжествами, следует отметить, что, хотя аборигены тайги совершенствовали орудия труда, сочетали в рамках единой экономической структуры разные виды хозяйственной деятельности, они все же не перешли на уровень производящего хозяйства. Их хозяйство оставалось присваивающим - оно включало в себя охоту, рыболовство, сбор орехов и ягод. Иными словами, благополучие манси, как и других таежных народов Сибири, целиком зависело от богатства или скудости природы. А если учесть, что у таежных народов была возможность обмена пушнины на товары, которые привозили купцы из Ирана, позднее Средней Азии, то становится понятной ориентация населения тайги на добычу пушного зверя. В то же время, стремление к расширению пушного промысла, увеличению добычи зверей вступало в противоречие с биологическими ресурсами конкретной охотничьей территории. Увеличить количество добываемых продуктов за счет еще более интенсивного использования угодий было невозможно. Поэтому проблема территорий существовала всегда и каждый раз возникала заново. Все это и создавало обстановку "войны всех против всех".

Фольклор коренного населения Западной Сибири донес до нас многочисленные и яркие описания военных столкновений: жестокость и беспощадность противника, который убивает всех жителей, не оставляя даже "привязанной к шесту собаки", картины уничтоженных поселков с площадями, усеянными жертвами. Нападающие стремились истребить мужское население, начиная с предводителя, грабили имущес-

* Употребление термина "княжество" применительно к мансийскому (и вообще обско-угорскому) обществу, в известной мере, условно.

тво, забирали в плен и уводили с собой оставшихся в живых женщин и детей (иногда и мужчин), превращая их в рабов. Воевали с иноплеменниками и друг с другом. Во время этнографических экспедиций к манси не раз приходилось слышать о том, как воевали их предки в "богатырские времена". Вот некоторые из этих преданий.

Как возникла крепость Ломбовож*

В богатырские времена в Ломбовоже сначала крепости не было. Просто люди жили. И вот одна девушка без мужа сына родила. Он вырос, большой стал, могучий, всему научился. И приехали вдруг манси кондинские (восточные манси, жившие по р. Конде) и стали в него из луков стрелять. Шесть раз в него выстрелили, шесть стрел в него вонзилось, а седьмую он сам в себя воткнул. И враги закричали: "Он бессмертный, с ним нельзя воевать!" И убежали. И он построил Ломбовож. И имя его Терн-сатнял-хум-отыр - Непобедимый семью стрелами богатырь. И он в Ломбовож людей собрал.

А у Люликар (селение в среднем течении Северной Сосьвы, у современного поселка Игрим) другой богатырь строил крепость. И туда людей собирал...

Манси и ненцы

Манси оленей тоже разводили. Жила одна семья - отец, сыновья. Вдруг приходят три ненца, почти с самого Карского моря. Вот они поели, заснули, а сыновья старика между собой стали разговаривать. Один брат говорит: "Ненцы мяса наелись, спят, давай убьем!" Другой ему отвечает: "Нет, не надо, давай сначала отца спросим." Отец сказал: "Вы их не убивайте, ведите сюда, пусть они работают, они у нас рабами будут."

Вот ненцы работают. Восемь лет работали, и вот как-то братья ушли на охоту. Долго нет их. В это время ненцы отца убили, жен братьев посадили на нарты и поехали к устью Оби, в тундру. По дороге встречаются им братья. Ненцы из луков стали стрелять, младшему брату жилу перебили. Старший брат спрятался. Он смотрит - младший брат ни туда - ни сюда, совсем кончается, совсем умирает. Что делать? Пришлось похоронить брата. И вдруг опять слышит: едут ненцы, его жена и жена отца песни поют, а младшего брата жена плачет... Остановились ненцы, чум поставили, женщины стали ужин-чай варить. Поели ненцы, спать легли с женщинами, потом, однако, заснули. Тут старший брат как-то пробрался к жене младшего. Она потихоньку говорит: "Ты вернись к Ломбовожу, там остались лук и стрелы, забери." Он вернулся в Ломбовож, а потом снова их догнал. Жену младшего брата он с собой забрал, а ненцы с другими женами уехали. И он с ней пошел к Ломбовожу. А там уже крепость была. Его в крепость взяли с женой.

О войне между сосвинскими и кондинскими богатырями

Было время - манси на манси нападали. В Ломбоворе-крепости два богатыря были - Вор-хум и Апанхум. Поехали они рыбачить. Вдруг видят - едут манси кондинские воевать. Богатыри притаились, вернулись в Ломбовож, а потом на Сосьву поехали кондинские туда подались. Приезжают богатыри на Сосьву, а кондинские к этому времени всех сосвинских уже убили, семей восемь уничтожили. Один старик остался, а дочерей его, девок лет 15 - 16 нету. Богатыри видят, что им не справиться, зовут Сак-посал-отыра (Ляпинской протоки богатыря) на помощь. Он у Ломбовожа жил, не в крепости. Приехал Сак-посал-отыр воевать, а с собой не богатырей взял, а старика, который жив остался. Добрались они до верховий Конды, видят - девки на лодках маленьких плывут. Сак-посал-отыр закричал, как утка-острохвост. Девки заплакали - слышат родной звук, на Конде этого нет (острохвост на Конде не водится). Он к ним подобрался и велел стрелы у кондинского богатыря поломать, а собаке, чтобы не слышала, свинец в уши налить, на костре расплавить. Они так и сделали. Собака завизжала - больно ведь. Кондинский богатырь встал, лук взял, стрелы схватил - они поломаны. Он железную рубаху (кольчугу) надел, а толку нет. Он в тайгу решил бежать, а Сак-посал-отыр думает: "Нельзя его в тайгу пускать." И выстрелил в него из лука. Стрелу пустил и в ноги попал, перебил жилу. Упал кондинский отыр. Сак-посал-отыр подошел к нему. Тот и говорит: "Я перед тобой не виноват." "Да, не виноват, но сейчас придет человек, перед которым ты виноват." Тут старик подошел и ножом его кончил. А Сак-посал-отыр девок забрал и домой с ними пошел - ему-то девки нужны. И старик с ними ушел. Все ушли в Ломбовож-крепость.

Войны "всех против всех" явления не столь далекого прошлого. Они продолжались еще в XV XVI вв. несмотря на протекторат Сибирского татарского ханства, в зависимости от которого находились мансийские, как и хантыйские княжества. Впрочем, зависимость эта была довольно поверхностной и "ограничивалась уплатой ясака и некоторой военной помощью" в совместных выступлениях против русского вторжения в Сибирь[1].

Русское проникновение (если говорить о Московском государстве) связано прежде всего с походами 1483 и 1500 гг., предпринятыми при Иване III. С середины XVI в. (1558 г.) уже при Иване Грозном Москва приняла мансийских и хантыйских князей под свое покровительст-

*Ломбовож (мансийское название Лопынг-ус) - поселок на р. Ляпин, притоке Северной Сосьвы. Когда-то Ломбовож был центром одного из мансийских княжеств, здесь находился укрепленный городок.

во и обязалась "жаловать и от сторон беречи, под своею рукою держати" и в обмен требовала "дани со всякого человека по соболю"[2].

Закрепление Российского государства в Сибири связано с походами Ермака в конце XVI в. и последующим строительством казаками городков и острогов-крепостей. В этих центрах находилась русская администрация, которая должна была обеспечивать регулярное поступление ясака (дорогих мехов) в царскую казну. Дальновидное московское правительство того времени, преследуя свои цели, повелевало обходиться с аборигенами края "лаской, а не жесточью". При этом задачей русской сибирской администрации было предотвращение и недопущение впредь междоусобиц, грабежей, разбоя. Недвусмысленно говорят об этом архивные документы, в том числе царские грамоты. Например, в одной из них, посланной в 1601 г. от имени "царя и великого князя Бориса Федоровича (Годунова) всея Руси" воеводе М.Д. Львову, речь идет о жалобе печорских "вагуличей" (манси) на группу зырян (коми). Эта группа напала на вогульское селение, убив при этом его жителей. "Тукума да Парью, да братьев их Такуба да Мачю Куенковых детей, а жены их и дети в полон поимали. А взяли де те зыряня... шесть сороков и семь соболей, цена им сто пятнадцать рублев с полтиною, да семь бобров черных, да тринадцать карих, и цена им пятнадцать рублев, да пять котлов медных кашеварных... цена им семь рублев с полтиною..."

Нападение не осталось безнаказанным. "И, как к вам ся наша грамота придет, - пишет воеводе царь Борис, и вы б... зырянам велели заказ учинить крепкий, чтоб они меж собою не воевались, и до смерти меж себя нихто никого не побивал. И... вагуличам обиды и тесноты впредь не чинили. А хто... вагуличам... обиду и насильство учинит, или меж себя хто станет воеватца, и тем людям впред быти от нас в великой опале и кажненным смертью.

А в том убивстве... вы б их в том судили и всякими сысками сыскивали накрепко. Да по суду своему и по сыску их управу учинили без волокитно по нашему указу"[3].

Итак, "войне всех против всех" была объявлена беспощадная война. При этом русская власть стремилась оградить аборигенов и от произвола, злоупотреблений со стороны недобросовестных представителей своего низшего звена, непосредственно соприкасавшегося с коренным населением. Так, в грамоте, посланной воеводе В.П. Головину (1598 г.), речь идет о ясачном сборщике Третьячке Кобылкине, который "бил и грабил вагулич". "И как вам ся наша грамота придет, говорится в тексте, и вы б тотчас выбрали на Верхотурье сына боярского, который бы был добр и прост, и душою прям, и кому мочно во всем нашем верить, и... послали б ево на Чюсовую и Сылву для сыску и письма... А приехав в Чюсовую и на Сылву сказывали вслух гораздо всякому остяку и вагулетину во всех юртах, что мы их, остяков и вагулич, пожаловали, а Третьячка Кобылкина для его воровства и насильства от ясачного збора отставили. И они бы все остяки и вагуличи его, Третьячка Кобылкина, ни в чем впредь не боялись, сказывали бы про ево воровство и про всякое насильство в обысках правду безо всякие боязни, что ему, Третьячку, вперед на Чюсовой и на Сылве в ясачных сборщиках не быти".

Точно так же администрация стремилась к сохранению традиционно сложившейся системы владения угодьями и наследования их. По жалобе "новокрещенного вагулетина" Булатко Алеева на "пермичей и усольцев", которые в "его отцовскую отчину ходят... и звери бьют, а сены покосы косят насильством", в грамоте воеводе И.М. Вяземскому от имени царя был дан недвусмысленный ответ: "Как к вам... грамота придет, и вы бы... косвинских вагулич расспросили подлинно: урочища вверх по Турье-речке средь верхотурсково волочку вотчина была Булаткова отца Алея или иных вагулич, и хто тем урочищам преж всего владел... А буде косвинские вагуличи скажут, что то урочище было вотчина Булаткова отца Алея... тою вотчиною владети ему, Булатку"[4].

Вместе с тем, русская администрация стремилась не вмешиваться во внутреннюю жизнь коренных народов Сибири, в том числе и манси. Конечно, были сменены непокорные князья, бунтовавшие против русской власти и не представляющие себе соотношение сил мансийского княжества и Русского государства ("Березов возьмем - Москва сама сдастся"). Да и сами княжества были преобразованы в области, во главе которых теперь стояли старшины или, как их теперь называли в документах - князцы.

Однако манси, как и соседние народы, продолжали жить по собственным обычаям, соблюдать освященные веками обряды и "молиться по своей вере". Надо сказать, манси старались расширить свои представления о государстве, той системе власти, которой они теперь подчинялись. В XVII в. не редкостью были поездки в Москву представителей верхушки мансийского общества - "лучших людей" для сопровождения ясачной казны. В столичном городе манси оставались не день и не два, а подолгу, в надежде увидеть "на красном крыльце" царя, подойти к его руке и передать челобитные от мансийского мира[5]. При этом они получали от правительства "кормовые" деньги, еду и питье. В

Российском архиве древних актов сохранился документ, датированный 1634 г., в котором идет речь о "верхотурских ясачных вагуличах" Данилке Тавдыкове и Ушаче Ченгишеве, приехавших в Москву с челобитной. Им "указал государь дати свое государево жалованье... а питье своего государева сытного двора по 4 чарки да по 4 (чарки) меду, по четверти ведра пива человеку (в день). А при отъезде из Москвы восвояси верхотурские ясачные вогуличи получили по сукну доброму на человека"[6].

Поездки такого рода были не так уж редки. В том же документе говорится о "березовских ясачных людях", которые "у государевой руки в прошлом году были на красном крыльце..."

Жизнь в Москве, конечно же, ошеломляла сибиряков. Увиденное и услышанное становилось достоянием значительной части мансийского общества, передавалось из уст в уста, приобретало характер бытовых рассказов.

К XVIII в. Сибирь окончательно вошла в состав Российского государства. И как бы ни оценивали публицисты и исследователи последствия этого сложного и неоднозначного явления, одно можно сказать с уверенностью: именно протекторат России спас сибирские народы от самоуничтожения.

Примечания

1. **Бахрушин С.В.** Остяцкие и вогульские княжества в XVI и XVII вв.// Научные труды. - М., - Т. 3. - Ч. II - С. 114.
2. Там же. - С. 115.
3. **Верхотурские** грамоты конца XVI - начала XVII вв. - М., 1982. - N 47. - С. 92.
4. Там же. - N 4. - С. 21; N 21. - С. 51.
5. **Российский** государственный архив древних актов, Сибирский приказ, д. 172, л. 12 - 13.
6. Там же. - Л. 13.

IV. Русские Сибири. Прошлое и современность

Ф.Ф. Болонев

О крепостничестве в Забайкалье в XVIII - первой половине XIX в.

О крепостничестве в Сибири в отечественной литературе написано немного[1]. И это, вероятно, зависит от того, что формы помещичьего права, феодальные поместья и дикое барство крупных частных собственников земли не получили своего широкого развития и крепостных крестьян тут было небольшое число[2]. Верховным собственником земли в Сибири было государство, также наблюдалось существование подобной собственности у служилой верхушки, у монастырей до их секуляризации в 1764 году и у небольшого количества помещиков. В целом частные феодальные владения в этом огромном регионе не приживались в силу причин (обилие земли, сибирская вольница, незаинтересованность правительства, не желавшего потерять ясак и прочее).

Вопрос о бытовании крепостничества в Сибири в разных его формах и проявлениях до сих пор вызывает споры и разноречивые суждения у исследователей. Одни находят здесь сильные крепостнические тенденции, другие их отрицают. Дискуссия об этом хорошо прослежена Л.М. Горюшкиным и Н.А. Миненко[3]. Но проблема эта до конца не решена. Думаю, что приведенные нами материалы могут пролить свет на отдельные черты крепостничества у монастырских, у приписных и других крестьян Сибири и выявить некоторые формы феодальной эксплуатации и личной несвободы землепашцев в этом крае.

Мы рассмотрим эту проблему на примере Забайкалья. Крепостнические порядки и тенденции в Забайкалье, на наш взгляд, бытовали в следующих формах: в монастырских вотчинах, у служилой верхушки, не утратившей барские привычки и в горно-заводском ведомстве, где нещадно эксплуатировались приписанные к заводам крестьяне. Черты крепостничества прослеживаются здесь на протяжении всего XVIII века и даже в первой половине XIX в. Рассмотрим наличие форм принуждения и несвободы в этих трех перечисленных выше институтах.

Если в целом по Сибири развитие крупного частного землевладения и монастырских вотчин правительство ограничивало, то в Забайкалье за счет пожалований и вкладов, купли и захватов, пользуясь непоследовательностью правительства в отношении крупного монастырского землевладения и поддержкой местной администрации, благоволившей монастырской братии и смотревшей сквозь пальцы на ее махинации, монастыри росли. А монастырские сановники и монахи играли на религиозных чувствах населения и умело использовали эти чувства и настроения, а также зависимость крестьянства в своих интересах. Некоторые из монастырей превратились в крупные земельные вотчины[4]. Так, известный и самый крупный Троицко-Селенгинский монастырь, основанный в 1681 году, имел уже к 30-м годам XVIII в. около 1500 десятин земли[5]. В 1723 году монастырь владел пятью деревнями (Темлюй, Хилоцкая слобода, Буй, Куналей и Елань) в каждой из них последовательно было дворов - 20, 37, 6, 11, и 10. В 1732 году за монастырем значилось всего крестьян и вкладчиков 334 души, а в 1740 году их стало уже 380[6]. Одним из основных направлений монастыря была миссионерская деятельность. В 1723 году в монастыре работало свыше 60 крестьян вкладчиков из новокрещенных[7]. Монастырю принадлежали большие земельные пространства по берегу Байкала, в низовьях реки Селенги и ее притокам, в частности, по р. Хилок в его нижнем и среднем течении. В крепостную зависимость от монастырей попадала обездоленная часть переселенцев, становясь монастырскими крестьянами, вкладчиками и работниками[8]. В такую же кабалу попадали вкладчики из новокрещенных. Вот свидетельство одного из документов, в котором ярко отражена жизнь кабальных монастырских крестьян из бурят, принявших крещение: "Се аз мунгальской породы новокрещенные Иван Романов, да Тихон Сергеев, родом братья родные, дали сию запись на себя на Селенге реке в новом Троицком монастыре игумену Феодосию, еже о христе с братиею в том, что жить нам и с женами своими и в том Троицком монастыре во крестьянех и на их монастырской земле в род и род. А как бог подаст нам

Ивану и Тихону детей мужского пола, то тому же быть в Троицком монастыре и детям нашим в крестьянех. А буде женского пола и нам без благословения отца игумена и братии и без ведома на сторону замуж не отдавать. А взяли мы у него игумена и у братии из монастырской казны в подмог без отдачи коня да корову, по двадцати пуд муки ржаной, по котлу медному, по топору, по косе, по два серпа, по сошникам. А пашню нам и детям нашим пахать на их монастырский обиход по десятине в поле, а сеять их монастырскими семенами, а хлеб поспеет, и нам пахать на себя из монастырской земли, елико мочь моя будет. И живучи нам в крестьянех быть от него игумена и от братии во всяком послушании, без всякого прекословия, зернью и карты не играть, не пить, не бражничать и никаким воровством не воровать и с воровскими людьми не знатца и монастырского живота не покрасть и из монастырской пашни никуда не сбежать и от крестьянства не отбиватца не коеми делы и, живучи в соседстве с своею братиею, быть в смиренстве, всякое мирское изделие делать вместе и сповал, околицы в полях и огороды городить как водитца"[9].

Текст документа особого комментария не требует: в нем четко показан способ закрепощения крестьян из новокрещенных, которые обязуются жить со своим потомством на монастырской земле из "рода в род", т. е. вечно, обрабатывая на монастырь десятину пашни. Поведение и быт крестьян строго регламентированы. И эта регламентация мало чем отличается от подобных правил, устанавливаемых в поместьях крепостников. Следует добавить, что "такое стало возможным после повеления 1704 года поселять на монастырских землях, для монастырской экономии и в интересах крестьян из гулящих и иных людей", которым миссионеры с целью избавления от бессемейной жизни покупали "мунгальских девок", обращали их в православие и этих девок и баб давали в придачу "к денежной, скотинной и хлебной ссуде"[10].

Другим ярким памятником монастырского феодального права является "Инструкция, данная из Троицкого монастыря по приказу всечестного отца архимандрита Нафанаила вотчины Хилоцкой слободы новоизбранному старосте Никите Галушину...", найденная в ЦГА Бурятской АССР историком М.М. Шмулевичем. Эта "Инструкция" 1746 года наделяла старосту весьма большими полномочиями, "она четко определяла обязанности монастырских крестьян и санкции святых отцов по отношению к "огурникам", которые "в земледельстве радения иметь не станут"[11]. Далее в "Инструкции" говориться: "Тебе же накрепко приказывается и подтверждается иметь над монастырскими пашенными крестьянами смотрение, чтоб ... не пьянствовали, и не имели б у себя в домах винного курения и будут же огурятся и роптать и явятся в каких непокорствах, то тебе старосте обще смирять и наказывать шелепами на теле, по делу вины и несмотря на их на никакие противные оттоворки". Также старосте вменялось в обязанность "смотреть накрепко, чтобы крестьяне наши без паспортов у себя в домах гулящих людей по деревням не держали", следить за севом хлеба, отвечать за сохранность семян, следить, чтобы крестьяне без ведома старосты никуда не отъезжали[12] и т. д.

Кроме Троицкого Селенгинского монастыря в Забайкалье активно действовали еще два монастыря: Посольский Преображенский и Нерчинский Успенский, которые по размаху деятельности уступали первому.

Приведенные выше факты не были единичны. В подобном бесправном положении находились крестьяне и в других монастырских вотчинах Забайкалья. Это мы находим в исследованиях Л.В. Машановой, Л.П. Шорохова и др.[13] В конце 50-х годов XVIII в. монастырям принадлежало около 13,4% всего податного населения Западного Забайкалья[14].

Все эти факты убедительно свидетельствуют, что положение монастырских крестьян в Забайкалье было аналогично положению крепостных.

Крепостные люди в Сибири были зафиксированы уже во время первой переписи населения России. В 1719 г. они составляли 2,42% всего населения Сибири[15]. Роль дворянства здесь играло местное служащее или уже отслужившее чиновничество, казачья верхушка, боярские дети, купечество, разночинцы. Их крепостнические поползновения, желание жить по-барски, а также некоторые постановления правительства, дозволявшие казацким командирам покупать дворовых людей и крестьян для домашних работ, приводили к появлению многочисленной дворни и к увеличению числа зависимых от этой верхушки людей[16]. Прежде всего приезжие администраторы и казачьи начальники в Сибири пытались "создать новое подобие крепостного права, а также пересадить его отчасти из Европейской России"[17].

Иметь дворовых крепостных в Сибири было престижно. В рукописи А. Пруссак, хранящейся в государственном архиве Иркутской области и носящей название "К истории крепостного права в Восточной Сибири" читаем: "В наказах 1761 г. люди служилые в Сибири умоляют "чтобы иметь купленных людей состоящими в рангах не свыше десяти, а не имеющих рангов двух душ, счисляя один мужск. пол, чтобы от подлого народа отличены были, а то приходится нести вовсе "постыдное житие". "Оне проси-

ли не только о позволении иметь дворовых, а также иметь крестьян. Хотя в Сибири российского дворянства нет, но дослуживших до обер-офицерских чинов следует наградить, разрешив дворовых и крестьян, иметь дачу земель с сенными покосами..." Торговые люди в своих домоганиях не отставали от служилых... Они тоже просят: "Дабы повелено было купечеству покупать людей мужеска и женска полу душ сколько за благо определиться или хотя бы капиталистам сколько им потребно, а другим от избытку своего до 5 семей, ибо по здешней губернии желающих наниматься для услуги и работы крестьяне не обыскиваются".

Приведя этот материал из "Сборника исторического общества" (Т. 137, С. 290 299, 316, 400), А. Пруссак приходит к выводу. "Итак, несмотря на правительственные запрещения крепостное право, хотя и в ограниченных размерах, так сказать, незаконно, но существовало, известные же слои населения стремились его узаконить и расширить". (ГАИО. Ф. 293, оп. 1, д. 754. лл. 4 - 5)

По данным V ревизии (1795 г.) в Сибири было 2595 крепостных, что составляло примерно 0,5% всего крестьянства[18]. По данным X ревизии (1858 г.) во всей Сибири зафиксировано 36 помещиков, владевших населенными имениями и 70 мелкопоместных дворян, имевших только дворовых. В Восточной Сибири было два помещика с имениями, 9 беспоместных дворян и 297 крепостных людей, в том числе 146 дворовых[19]. Крепостные в Сибири мало чем отличались от своих собратьев в европейской части страны. Их также продавали и покупали, в чем еще неоднократно убедимся.

Несколько дворянских "гнезд" было и в Забайкалье. Но хозяйства помещичьего типа в силу ряда причин социального и экономического характера, по всей вероятности, не оказались жизнеспособными. Земля тут не имела большой ценности, хлеб был дешев, сбыта особого не имел, господское хозяйство было не выгодно, да и крестьянин в Сибири не привык работать из-под палки[20]. Относительная свобода и приволье делали его совершенно другим: независимым и инициативным.

Появление крепостных крестьян в Забайкалье - процесс не всегда понятный. Но кое-какие факты известны. Они связаны с колонизационной политикой правительства, стремящегося всеми мерами заселить эту окраину ссыльными людьми, так как в Нерчинском уезде были найдены весьма удобные для хлебопашества места. Так, на основании указа от 13 декабря 1760 г. в Нерчинский уезд Иркутской провинции было представлено помещикам право ссылать, в зачет рекрут, крестьян не старше 45 лет, вместе с их семьями, причем за отправляемых с ними детей правительство уплачивало от 5 до 20 рублей за каждого, в зависимости от возраста и пола[21]. Видимо, это обстоятельство незамедлило сказаться на появлении в Забайкалье новых групп русского населения и на его увеличение. По указу 1764 г. в Нерчинском и Селенгинском уездах стали селить вывозимых из Польши русских беглых крестьян, которые окажутся негодными для зачисления во вновь формируемые в Сибири пешие и конные полки. Уже в 1775 году в Селенгинском уезде числилось крестьян 4525 ревизских душ; из них 1660 душ "отданных от помещиков за вины (т.е. по указу 1760 г.) выводимых из Польши посельщиков", посадских 1560, цеховых 1087, разночинцев и дворовых 1103 - 8275 ревизских душ[22]. А всего в Селенгинском и Нерчинском уездах числилось разночинцев и дворовых 1327 чел.[23]

Крепостными крестьянами, сосланными в зачет рекрут "за предерзости", были образованы следующие селения: в Верхнеудинском округе - Верхне Талецкое и Ононоборское Кульской волости (последнее по памяти населения образовалось около 138 лет тому назад, т. е. в 1759 г.), также образованы Торейское и Нарынское Торейской волости. В Читинском округе бывшими крепостными были основаны почти все селения Усть-Ильинской волости, Верхнечитинское в Кононской волости; Бальзино, Тыргитуй, Аргалей, Баяндаргинское в Тыргитуйской волости, селение Александровское в Александровской волости, Унекерское в Чиронской волости и Ундинское в волости того же названия[24].

В 1767 году (по памяти населения) было основано селение Хандагатайское (ныне с. Хандагатай Тарбагатайского р-на Республики Бурятия). Второе неофициальное название села Полковницкое. Так его называет окрестное население. Основал селение полковник Мякинин. Приехал он сюда по своей воле или был выслан за что-то неизвестно. Возможно, это был подполковник Петр Мякинин, командир Якутского пехотного полка, расквартированного в Селенгинском округе, а штаб-квартира находилась в Селенгинске[25]. Полковник привез с собой 6 семей крепостных крестьян, с их помощью расчистил землю и выстроил заимку "Господское зимовье", где поставил двухэтажную мельницу..."[26]. Такое было возможно. Граф Сперанский, не понаслышке знавший Сибирь, писал: "Дворянам, имеющим в Сибири земли, пожалованные им самим или другим, от коих они дошли к ним по наследству или другим каким-либо способом приобретения, никогда не было запрещаемо переселять на сии земли своих крепостных людей..."[27].

Положение и занятия крепостных дворовых крестьян этого селения по документам начала

XIX в. описал М.М. Шмулевич[28]. Нам удалось найти документы за 1777 год. Эти дворовые крепостные люди уже принадлежали полковнику Озерову. За прошедшие 10 лет количество семей удвоилось, стало двенадцать. В них лиц мужского пола 33 чел., женского - 31. Привожу список глав семейств с указанием числа членов. Максим Васильев сын Дворянинов (5 чел.); Иван Михайлов сын Садовников (4 чел.); Яков Иванов сын Дементьев (6 чел.); Григорий Константинов сын Жуков (6 чел.), Федор Федоров сын Баранов (5 чел.), Парфен Федоров сын Баранов (2 чел.), Василий Андрианов сын Рандин (15 чел.), Прокопей Васильев сын Рандин (5 чел.), Андреан Васильев сын Рандин (2 чел.), Василей Сафонов сын Казанцов (2 чел.), Афанасей Андрианов сын Ильин (7 чел.), Андрей Яковлев сын Томилов (5 чел.)[29].

В 1787 г. их владелец коммерческий советник Даниил Озеров переезжает в Москву и увозит туда двух молодых крестьян И. Рандина и А. Шутова. После смерти Озерова хандагатайские крестьяне перешли во владение коллежского асессора Тимофея Калашникова, а последний по доверенности передал их "в полное и хозяйственное распоряжение" иркутским купцам Старцевым[30]. Хандагатайские дворовые сами платили налоги, и не жалея быть "слугами двух господ" - государства и Старцевых, всячески старались избавиться от "крепости". Их ходатайство об освобождении в 1811 году рассматривалось Сенатом, и, видимо, было решено положительно[31].

В Забайкальском крае было несколько семейств, владевших крупными земельными владениями и многими кабальными крестьянами. Так, вдова кяхтинского таможенного комиссара Константина Игумнова Дарья вместе с сыном в обер-офицерском чине Василием в плодородной Кударинской степи владела огромной заимкой, где, кроме дворовых, использовали труд 33 беглых и закладчиков, незаконно закабаленных[32]. В Селенгинском уезде три поколения Фирсовых владели деревней, с населенными там дворовыми людьми. Пограничный комиссар Григорий Фирсов получил от отца 12 душ, да купил 8 душ дворовых у разных лиц. Иван Фирсов, сержант Якутского пехотного полка владел 22 душами дворовых[33]. У иркутского сына боярского Матвея Яковлевича Бейтона по третьей переписи было 64 ревизских души дворовых в 21 семье[34]. В то же время один из Бейтонов Иван Давыдов сын в 1746 году числится в дворовых у Удинского казачьего пятидесятника И.И Надеина, принявшего впоследствии активное участие в поселении и размещении староверов, выведенных из Польши[35]. Подобные факты не единичны.

Как видим, количество семей, владеющих крепостными дворовыми крестьянами для слабо заселенного Забайкалья составляло значительное число. Для населения, зафиксированного в 1777 году исповедной росписью Тарбагатайской Зосимо-Саватиевской церковью, по нашим подсчетам, крепостные дворовые составляли около 7% всего населения[36].

Сильны были крепостнические традиции и в горнозаводском ведомстве. Особенно они касались приписных крестьян. В связи со строительством Нерчинского сереброплавильного завода, которое началось в 1704 году, потребовались рабочие руки. Ссыльные и каторжные Нерчинских рудников в 1724 году были приписаны для работ к заводам. Также приписаны были к заводам и поселения государственных крестьян. Так образовалось зависимое горнозаводское население Нерчинского округа, впоследствии перешедшее во владения Кабинета.

Приписанные к сереброплавильным заводам обязаны были выполнять следующие работы: рубить лес, заготавливать дрова, пережигать их на уголь, возить уголь и руду, камни и глину, песок и известь, кирпичи и железо, добывать смолу и деготь и пр. Рабочий день продолжался 12 часов. Оплата труда была ничтожной. В период с 1 апреля по 1 октября конный работник получал 10 коп., пеший - 5 коп. в день. С октября по апрель работнику с конем платили 6 коп., безконному 4 коп. То есть приписные крестьяне получали в 2 - 3 раза меньше, чем вольнонаемные рабочие. С 1763 года по ходатайству начальника Нерчинских заводов генерал-майора Суворова плата им была увеличена примерно на 30 - 40%[37].

Поденная плата не повышалась в течение 45 лет, а подати в 1760 году были увеличены с 1 руб. 10 коп. до 1 руб. 70 коп., что крестьянам обходилось в 5 - 10 руб. с ревизской души, а следовательно, приходилось работать на заводах в полтора раза больше прежнего. Подобная работа на заводах отнимала все лучшее для сельскохозяйственных работ время. Крестьяне не успевали обрабатывать свои поля[38]. А крестьян на Нерчинских заводах, определенных на казенное хлебопашество было 654 души. Они должны были ежегодно обработать и убрать с поля по 2 десятины хлеба. За это им засчитывалось по 40 коп. с души, а остальные 1 руб. 30 коп. взыскивались каждый год деньгами. Причем работали на пашне "целыми семьями сряду между могущими старые и малолетние". Однако по просьбе крестьян Суворов освободил от пашни малолетних до 12 лет, а остальным, не исключая и стариков, велел исполнять эту повинность[39]. Таким образом, приписные выполняли работу на заводе как рабочие и на закреп-

ленной за ними пашне трудились как крестьяне. Для них это был двойной ярем.

Эти крестьяне терпели издевательства управителей и приказчиков, вымогательство и взяточничество чиновников, их побои и обиды, которые наносились с величайшей жестокостью. Шихтмейстер Павлуцкий, капитан Кологривов, их сообщник Соловьев вымогательством и побоями награбили у крестьян до 4000 рублей. Сумма для того времени огромная[40]. Некоторых крестьян наказывали батожьем, а других истязали кошками и плетьми в пялах или на досках[41]. Печальную память оставил горный инженер Разгильдеев, который по преданию собственноручно забил плетьми и розгами до двух тысяч человек ссыльных и горнозаводских рабочих[42].

Не на высоте было отношение нерчинской администрации и к коренным народам Забайкалья. Приписка к заводам пагубно повлияла на тунгусское население. Оно успешно развивало хлебопашество, но приписанное к казенным заводам, оно утратило земледельческие навыки, их экономическое положение резко ухудшилось, а цена ржаной муки возросла в 5 - 8 раз[43].

Участник Куломзинской комиссии А. Щербачев писал: "Если положение приписных к заводам крестьян представлялось крайне бедственным, то еще тяжелее было положение горнозаводских рабочих, служителей и мастеровых. Горнозаводские команды составлялись... из выставлявшихся приписными крестьянами рекрут, которые по словам Муравьева, имели "одинаковые с каторжными обязанностями, с тем лишь различием, что самый тяжкий преступник нес эти обязанности не долее двадцати лет, тогда как рекрут из крестьян - бессрочно". Биограф графа Муравьева-Амурского, Барсуков, указывая на это ненормальное явление, присовокупляет, что горнорабочие, желая сократить срок пребывания своего в тяжких работах, прибегали даже к преступлениям, чтобы попасть в число каторжных"[44]. Вот уж истинно: от корма кони не рыщут, от добра добра не ищут.

Весть об освобождении в 1861 году 5610 подневольных и мастеровых работников Нерчинского горного округа восприняли с полным достоинством. "Народ молился, ликовал, но, к прескорбию откупщиков, не пьянствовал, и откуп, рассчитывавший, что "обычная, по его понятию, деморализация нашего простонародия доставит ему огромную выручку", обманулся в своей надежде[45]. Никогда народ не заливал свободу водкой, отсутствие воли порождало пьянство.

В заключение можно сказать, что крепостничество в Забайкалье несопоставимо по своим масштабам с диким барством в Европейской России, но здешнее крестьянство и горнозаводские рабочие тоже испытывали и несли гнет от произвола местной администрации и чиновников, от казачьей верхушки. Нравы чиновничества с их придирками, мелочной опекой и регламентацией ведения хозяйства и быта монастырских, приписных крестьян и горнозаводских рабочих мало отличались от помещичьих притеснений, издевательств, надзора и изощренного рукоприкладства. Некоторые из крепостнических традиций в Забайкалье мы попытались выявить и показать во всей их неприглядности и бесчеловечности. Спросите: зачем? В назидание будущим поколениям.

Примечания

1. **Ядринцев Н.М.** Крепостнические традиции в Сибири. //Восточ. обозрение.- 1882.- NN 21 - 22. **Михайлов К.П.** Крепостничество в Сибири (страницы из истории инородческой и крестьянской неволи) //Сибирский сборник.- СПб., 1886.- Кн. 1.; **Головачев П.** Сибирь в Екатерининской комиссии (Этюд из истории XVIII в.).- М., 1889. **Семевский В.И.** Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II - СПб., 1901; **Шунков В.И.** Очерки по истории земледелия Сибири (XVII в.).- М., 1956; История Сибири.- М., 1968;- Т. 2. **Бояршинова З.Я.** О феодальных отношениях в русской деревне Сибири в XVIII - первой половине XIX в. //Вопр. ист. Сибири досов. периода.- Новосибирск, 1973; Крестьянство Сибири эпохи феодализма.- Новосибирск, 1982; **Быконя Г.Ф.** Русское неподатное население Восточной Сибири в XVIII - нач. XIX в.- Красноярск, 1985. **Шмулевич М.М.** Очерки истории Западного Забайкалья XVII - середина XIX в.- Новосибирск, 1985; **Емельянов Н.Ф.** Спорные вопросы истории феодальной Сибири.- Курган, 1991.
2. **Михайлов К.П.** Указ. соч.- С. 94, 130.
3. **Горюшкин Л.М., Миненко Н.А.** Историография Сибири дооктябрьского периода (конец XVI - начало XX в.).- Новосибирск, 1984,- С. 63 - 72.
4. **Шорохов Л.П.** Возникновение монастырских вотчин в Восточной Сибири. //Русское население Поморья и Сибири (период феодализма).- М., 1973.- С. 160 - 162.
5. **Машанова Л.В.** Хозяйство Селенгинского Троицкого монастыря в первой половине XVIII века // Вопр. ист. Сибири досовет. периода.- Новосибирск, 1973.- С. 154.
6. Там же. - С. 154 - 155.
7. **Шорохов Л.П.** Указ. соч.- С. 161.
8. **Машанова Л.В.** Указ. соч.- С. 156.
9. **Михайлов К.П.** Указ. соч.- С. 103.

10. Там же.- С. 102.
11. **Шмулевич М.М**. Указ. соч.- С. 147.
12. Там же. - С. 146.
13. **Машанова Л.В. Шорохов Л.П**. Указ. соч.
14. **Шмулевич М.М.** Указ. соч.- С. 134.
15. **Кабузан В.М., Троицкий С.М**. Движение населения Сибири в XVIII в. //Сб.: Мат.- лы по ист. Сибири XVII - XVIII вв.- Новосибирск, 1962.- С. 153.
16. **Головачев П.** Сибирь в Екатерининской комиссии...- С. 47 - 48.
17. **Быконя Г.Ф**. Указ. соч.- С. 221.
18. **Кабузан В.М., Троицкий С.М.** Численность и состав населения Сибири в первой половине XIX в. //Русское население Поморья и Сибири...- С. 272.
19. **Михайлов К**. Указ. соч.- С. 130.
20. **Ядринцев Н.М**. Указ. соч. Ленин В.И. Полн. собр. соч.-Т. 5.- С. 89; **Быконя Г.Ф**. Указ. соч.- С. 260.
21. Материалы комиссии для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области.- СПб.,- Вып. 5 (Исторические сведения / Составил А. Щербаков) - С. 19. (В дальнейшем - Материалы...- Ф.Ф.).
22. Там же.- С. 20.
23. Там же.- С. 58 (приложение).
24. Материалы...- Вып. 6 (Население, значение рода у инородцев и ламаизм / Составили: Н. Разумов и И. Сосновский).- С. 21.
25. **Быконя Г.Ф**. Указ. соч.- С. 202.
26. Материалы...- Вып. 6.- С. 23.
27. Цитирую по: **Михайлов К**. Указ. соч.- С. 108 - 109.
28. **Шмулевич М.М**. Указ. соч.- С. 158 - 165.
29. **ЦГА** Республики Бурятия.- Ф. 207.- Оп. 1.- Д. 1616,- Л. 350 об.- 351 об.
30. **Шмулевич М.М**. Указ. соч.- С. 164
31. Там же.- С. 165.
32. **Быконя Г.Ф**. Указ. соч.- С. 241.
33. Там же.- С. 242.
34. Там же.- С. 241.
35. **ЦГА** Республики Бурятия - Ф. 207.- Оп. 1.- Д. 1616.- Л. 15.
36. Там же.- Л. 347 - 369.
37. **Семевский В.И.** Крестьяне в царствование императрицы Екатерины II.- СПб., 1901.- Т. 2.- С. 519.
38. Там же.- С. 19, 22, 29 (введение).
39. Там же.- С. 522.
40. Там же.- С. 524
41. Там же.- С. 522.
42. **Михайлов К.** Указ. соч.- С. 135.
43. **Головачев П**. Указ. соч.- С. 109.
44. Материалы...- Вып. 5.- С. 48.
45. **Михайлов К**. Указ. соч.- С. 134.

О.Н. Шелегина

Историко-этнографические аспекты адаптации русского крестьянства Западной Сибири в XIX столетии

Понятие "адаптация" (от лат. adaptatio - приспособление) включает в себя виды взаимодействия личности или социальной группы с социальной средой, формы приспособления организмов к условиям существования или привыкания к ним, а также процесс приспособления субъектов к определенным жестко заданным внешним условиям и воздействиям.

В ситуации, когда происходит миграция части этноса на новую территорию, удаленную от основной зоны расселения русских, возникает целый комплекс адаптационных проблем. Среди них вопросы, связанные с динамикой народонаселения, внутренними и внешними миграциями на вновь осваиваемой территории; взаимоотношениями новоселов и старожилов, разных социальных и этнических групп; созданием форм культуры, адекватных новым условиям. Объективным отражением хода и результатов адаптации, на наш взгляд, является материальная культура и, в первую очередь, жилище и одежда, так как они имеют утилитарные (защита человека от воздействия внешней среды), а также социально-разделительные знаковые функции.

Исходя из этого, мы предлагаем один из возможных вариантов выделения историко-этнографических аспектов из круга проблем, решение которых позволяет характеризовать адаптационные процессы у русского крестьянства в условиях освоения новых территорий.

Прежде всего мы считаем необходимым проведение количественного анализа соотношения традиций и новаций в материальной культуре. В первом блоке, условно называемом "традиции новации", применительно к феодальному и капиталистическому периодам в истории России выясняются следующие моменты: 1) сохранились ли на новой территории элементы древнерусские, общерусские, имеющие локальное бытование в России; 2) присутствуют ли заимствования, связанные с влиянием аборигенных народов, у городского населения; 3) появились ли новые элементы материальной культуры, местные по происхождению.

Применительно к конкретной ситуации, а точнее при исследовании нами материальной культуры русских крестьян Западной Сибири в XVIII - первой половине XIX в.* оказалось, что в названном регионе за полтора столетия сложилось именно такое соотношение традиций и новаций. В костюме западносибирских крестьян было представлено 74 элемента (66%), традиционных для сельских жителей России, в том числе 7 - древнерусских, 50 - общерусских, 17 имевших локальное бытование в местах выхода переселенцев. У городского населения было заимствовано 18 (16,1%) элементов, у аборигенных народов - 14 (12,5%). На территории Западной Сибири появилось 6 (5,4%) новых элементов костюма. Интерпретируя данные, можно говорить об определяющем значении традиционной основы костюма на новой территории. Наличие локальных форм одежды подтверждает сохранение традиций мест выхода переселенцев в изменившихся условиях. Это было связано с функциональным соответствием используемой ранее одежды, со стремлением зафиксировать память о родине в некоторых знаковых элементах костюма, специфических женских головных уборах, украшениях, что играло для отдельных групп населения одновременно интегрирующую и дифференцирующую роль в сибирской деревне.

У коренных жителей края русские переняли элементы костюма, рациональные для сурового сибирского климата и обеспечивающие защиту тела от неблагоприятного воздействия внешних условий. Процессы заимствования компонентов одежды у самодийских, финно-угорских и тюркских народов особенно активно протекали в тундровых и таежно-тундровых промысловых районах, Горном Алтае.

Под влиянием городской материальной культуры селяне включили в свой гардероб новые виды праздничной верхней одежды, головных уборов, обуви. Этому способствовало тесное, из-за относительной слабости сословных границ, взаимодействие между крестьянами, служилыми людьми, мещанами.

Осваивая сибирский край, русские переселенцы "изобрели" неизвестную на исходной

---

* **Шелегина О.Н.** Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири (XVIII - первая половина XIX вв.). - Новосибирск, 1992. - 252 с.

территории обувь: чарки, ишимы, войлочные пимы, женский головной убор - стеганец. При вхождении иноэтничных новаций в культуру русских сибиряков определился их преимущественно утилитарный, а не престижно-знаковый характер. Элементы этой группы можно рассматривать как инновации по отношению к русской народной культуре в целом.

В Западной Сибири использовались характерные для большей части государства приемы деревянного зодчества: способы устройства оснований домов, техника скрепления бревен в венцы, формы и конструкции крыш.

Все типы и варианты горизонтальной и вертикальной планировки жилища, известные в европейской части страны ко времени переселения крестьян за Урал, были применены в западносибирском регионе в зависимости от природно-климатических условий и миграционных процессов. Анализ статистических материалов позволяет заключить, что в районах первоначального освоения территории (таежная зона) число жилищ однокамерного типа (изба) на протяжении XVIII в. было незначительно. Примерно в 40% крестьянских дворов находились двухчастные жилые комплексы. Со временем доля построек такого типа достигала 48%. Распространенность трехчастной планировки домов колебалась в степи и лесостепи от 19 до 65%. С первой трети до конца XVIII столетия происходила смена преобладающих вариантов трехчастного типа от полифункционального "изба-сени-клеть" к более совершенному "изба-сени-горница". Многокамерных построек, включавших несколько жилых помещений и сени, во всех районах Западной Сибири было очень мало - до 3%. В пределах одной зоны варьирование планировочных структур оказывалось связанным с имущественной дифференциацией крестьянства и людностью сельского двора. В первой половине XIX в. самым распространенным в регионе становится вариант трехчастного типа "изба-сени-горница", называемый крестьянами "связь". Он в наибольшей степени удовлетворял требованиям сибирского деревенского быта.

В жилых помещениях у русских поселян в Западной Сибири сохранилась традиционная иерархия пространства избы и горницы (передний "красный", печной женский угол), основные элементы интерьера, характерные для всей территории России. В результате контактов с коренным населением в быт русских на юге Западной Сибири вошли киргизские полости (кошмы) и казахские сырмаки (узорные войлочные коврики), на северо-западе - плетеные хантами из травы циновки "нори".

Таким образом, сложившееся в регионе за полтора столетия сбалансированное соотношение традиций и новаций позволяло переселенцам, не утратившим основ русской народной культуры, создать жилой комплекс и костюм, адекватные местным условиям. В Западной Сибири, как и везде, через новации повышалась эффективность основной функции культуры - адаптации к изменяющейся социальной и природной среде.

В качестве второго историко-этнографического аспекта адаптации мы выделяем блок "внутрирегиональные комплексы", т.е. считаем необходимым определить, сформировались ли на новой территории внутрирегиональные комплексы материальной культуры. При этом следует учитывать особенности, связанные с природно-климатическими условиями новой территории, направлением миграционных потоков, а также наличие локальных этнографических групп.

Поясним это положение на примере освоения Западной Сибири, являющейся в феодальный период одной из новых территорий России. Результатом адаптации русского крестьянского населения в новых хозяйственных, экологических и этнических условиях Западной Сибири явилось формирование на протяжении XVIII - первой половины XIX вв. внутрирегиональных комплексов материальной культуры, в наибольшей степени соответствующих природно-климатическим особенностям территорий, образу жизни людей, поселившихся на них. Так в тундре и на севере таежной зоны сложился специфический стиль одежды, в котором общерусские элементы органично сочетались с элементами костюма аборигенных народов Севера. Широкое использование здесь заимствованной меховой одежды и обуви было необходимо по причине сурового климата. Активные занятия русских северян промыслами и торговлей определили значительное место в их гардеробе городских видов одежды. В тундровых районах, несмотря на дефицит строительных материалов, сохранялась традиционная типология крестьянского жилища.

Для таежной зоны и севера лесостепной полосы, заселенных в первый период освоения западносибирской территории, было характерно преобладание добротных рубленых жилищ на высоком и средней высоты подклете, как и на Русском Севере, и двухчастных замкнутых усадеб с крытым или полукрытым двором, рациональным в сибирских условиях. Здесь наиболее четко прослеживается бытование северно-русского комплекса одежды. В ходе приспособления к новой обстановке традиционный костюм был дополнен некоторыми заимствованными у коренных жителей края элементами (меньше, чем в первом выделенном внутрирегиональном комплексе). Ведущая роль в материальной ны,

культуре этого района северно-русских традиций определялась миграцией сюда на ранних этапах главным образом населения из Поморья, сходного с Западной Сибирью по природно-климатическим условиям.

Наибольшим разнообразием, сочетанием элементов, восходящих к различным общностям, отличалась материальная культура русских крестьян в лесостепной и степной полосе. В организации жилых и хозяйственных построек преобладающими оказались средне- и южнорусские традиции, сложившиеся на территориях России, испытывавших дефицит лесоматериала. Эти традиции оказались наиболее приемлемы в аналогичной ситуации на просторах вновь осваиваемого региона. В результате интенсивного этнокультурного взаимодействия в женском и мужском костюме крестьян этого района появляются новации: яга, малахай, чембары, заимствованные у тюркоязычного населения, формируется локальный вариант женского головного убора - стеганец. На Алтае происходит включение в русский костюм одежды, удобной в горной местности, меховой обуви, воспринятой от коренных жителей.

Важное значение имеют и психологические моменты адаптации. С историко-этнографической точки зрения интерес представляет выяснение характера взаимоотношений различных социальных и этнических групп, психологические установки на освоение нового жизненного пространства. В третьем блоке "психологическая адаптация" выделяется следующий круг вопросов: взаимоотношения русских переселенцев и коренного населения; взаимоотношения старожилов и новоселов; взаимоотношения селян и горожан; отношение русских к своему дому, одежде в новых условиях.

Например, в Западной Сибири с момента прихода туда русских происходила выработка социально обусловленных психологических установок на восприятие местного населения, контакт с ним во всех сферах, в том числе и бытовой. Сибирские крестьяне-старожилы, не зная крепостной зависимости, осознавали себя как личность и стремились к индивидуальному проявлению во всех сторонах быта, что существенно отличало их от частновладельческих крестьян России. Пословицы, поговорки, загадки об устройстве дома, распространенные у западносибирских крестьян отражали восприятие хлебопашцами своего жилища как квинтэссенцию освоенного мира, фиксировали определенные семейные и бытовые правила, свидетельствовали о любовном отношении их к родному очагу. Стремление, независимо от материального положения, к щегольству, проявлению индивидуального вкуса, определенная предприимчивость для достижения этого, опрятность характеризовали отношение западносибирских крестьян к своему костюму. В целом у крестьян, переселявшихся в Сибирь, формировались психологические установки на быстрое и основательное обустройство на новом месте, что в конечном итоге способствовало их успешной адаптации в крае.

В заключительном четвертом блоке "уровень и темпы адаптации" оцениваются уровень и темпы развития на вновь осваиваемой территории материальной культуры населения как интегрированного показателя результатов адаптационных процессов. В этом блоке рассматриваются время и динамика распространения строительных приемов, типов планировки жилища, его оборудования; тенденции в развитии народного костюма; проводится сравнительный анализ состояния материальной культуры на исходной и вновь освоенной территории.

Так, немногочисленный контингент русских поселенцев на бескрайних просторах Западной Сибири как бы "проиграл" заново в ускоренном темпе, в течение десятков лет эволюционное развитие русской архитектуры предшествующих пяти-шести веков. Он прошел путь от простейших срубных построек, зимовий и клетских изб до значительных по масштабу и совершенных жилых сооружений, сопоставимых на рубеже XVII XVIII вв. по техническим и архитектурным качествам с деревянным зодчеством северных районов России. Здесь во вновь осваиваемом регионе в конце XVIII в. (раньше, чем в центральных российских губерниях) массовое распространение получили "белые" печи с тягой, начали появляться кирпичные фундаменты. Со второй половины XVIII в. в западносибирской деревне активно использовались развитые архитектурные формы домов: пятистенки, шестистенники, крестовики. В середине XIX в. основным стал вариант "изба-сени-горница" трехчастного типа, в то время как в большинстве мест выхода крестьян в Западную Сибирь таковыми оставался двухчастный тип "изба-сени". Наличие членения внутреннего пространства жилых помещений, отделка поверхностей стен, ассортимент мебели и предметов утвари, значительная роль жирового освещения, чистота и порядок в домах также являлись характеристиками, отличающими в лучшую сторону быт сибиряков-старожилов от сохранившегося на родине их предков.

В XVIII в. у западносибирских крестьян бытовало 83 вида одежды, головных уборов, обуви, дополнений к костюму - в первой половине XIX в. уже 130. Изготавливались они из тканей 54 разновидностей, 19 наименований меха, 8 сортов кожи. Показательно, что в изучаемом регионе раньше, чем в европейской части страны, широкое распространение в деревне полу-

чили женская пара, платье, мужской жилет. Западносибирские крестьяне были значительно лучше их европейских собратьев обеспечены теплой зимней одеждой и обувью, не носили плетеной обуви (лаптей). Костюм сибиряков отличался добротностью и щегольством.

Опережающие темпы развития по ряду показателей (типология жилища, его внутренние характеристики, время распространения костюмов, характерных для других социальных групп) материальной культуры по сравнению с таковой в европейской части страны, стали возможны благодаря целому ряду причин и, прежде всего, особенностям социально-экономического развития региона. На вновь осваиваемой территории в период позднего феодализма существовали определенные резервы для поступательного развития всех сторон общества, в то время как в Европейской России наличие крепостного права приводило к медленному изменению и даже консервации некоторых сторон крестьянского быта, его материальной культуры. Существенное значение имел и более высокий уровень жизни западносибирских земледельцев, преобладание в их среде зажиточных хозяев.

Вместе с тем, следует отметить, что в русле общего направления развития материальной культуры русских крестьян Западной Сибири в XVIII - первой половине XIX вв. существовали локальные особенности. Переселенцы, в частности, в первые годы, а иногда и десятилетия пребывания на зауральской территории довольствовались малочастным жилищем. В XVIII в. наблюдалась некоторая неравномерность в развитии материальной культуры у государственных и приписных крестьян, обусловленная разницей в их социально-экономическом положении. В первой половине XIX в. происходит сравнивание темпов. Несколько заторможенно протекали адаптационные процессы в географически изолированных районах, имелись особенности в восприятии инноваций локальными этнографическими группами старообрядцев "поляков" и "кержаков".

В целом же для изучаемого региона, несмотря на отдельные отклонения, характерно развитие материальной культуры более быстрыми темпами, чем в Европейской России. Относительно высокий уровень развития в Западной Сибири народной материальной культуры является одним из показателей успешного освоения края русскими.

Результирующим выводом из наблюдений по всем блокам должно стать заключение о формировании материальной культуры, адекватной условиям вновь осваиваемой территории, как интегрированного показателя степени адаптации населения в новых условиях.

Проведение на основе предложенной концепции сравнительного историко-этнографического анализа по разным регионам России позволит полнее определить закономерности и интенсивность развития русской народной культуры, наличие в ней необходимого потенциала для успешной адаптации и плодотворного развития в условиях освоения новых территорий.

А.Ю. Майничева

Развитие традиционного жилища русских крестьян Западной Сибири

Для анализа закономерностей развития жилища в историческом контексте и выявления факторов, влияющих на этот процесс, регионы Урала и Сибири имеют особое значение, поскольку позволяют выявить общие и различные черты крестьянского жилища, проявляющиеся при переносе определенных этнокультурных традиций на новую почву.

Сибирь и Урал относятся к регионам, массовое заселение которых русскими происходило приблизительно в один период, причем Урал часто становится как бы промежуточной перевалочной базой в дальнейшем продвижении на восток. Это ни в коей мере не понимается как полное заселение и освоение уральских территорий, миграционные процессы проходили много сложнее. При установлении удобных дорог в восточном направлении, проходивших через населенные пункты уральского региона, основной поток переселения устремился в Сибирь.

Русские сельские поселения образовались с конца XVI в. первоначально в таежной полосе около основанных городов и острогов. На протяжении XVII в. в Сибири сложилось несколько крупных земледельческих районов - Верхотурско-Тобольский, Томско-Кузнецкий, в бассейне среднего течения Енисея и в верховьях Лены. В дальнейшем, со второй половины XVII в. и на протяжении XVIII - первой половины XIX в. русские земледельцы осваивали лесостепную и степную полосы Сибири. Типология сельских поселений и их размеры, размещение, плотность населения в них на протяжении XVII - XIX вв. отражали процесс хозяйственного освоения русскими переселенцами сибирских земель.

Сибирские малодворные селения возникали, в основном, на займищах и заимках. Заметную роль в развитии русского расселения, когда переселенцы и уже осевшие в Сибири старожилы начали осваивать со второй половины XVII в. лесостепную зону, сыграли многодворные поселения - слободы. В дальнейшем широко распространились села, становясь центрами торговли и ремесла. Развитие, особенно с XVIII в., сухопутных дорог-трактов (прежде всего Большого Сибирского или Московского тракта) в лесостепной и степной зонах, повлияло на заселение территории и отразилось на типах поселений. Помимо притрактовых деревень, на трактах учреждались станки и зимовья в качестве станций. Жители этих поселений, кроме обслуживания трактов, занимались сельским хозяйством. В XIX в. многие такие селения стали крестьянскими[1].

Разнообразные природные условия, различные этнические традиции переселявшихся в течение столетий различных групп восточнославянского населения, многообразие культуры сибирских народов, с которыми вступали во взаимодействие новые поселенцы, различные способы ведения хозяйства, состав семьи и другие факторы влияли на возникновение и распространение различных типов жилища.

Даже беглое знакомство с типами жилища, имеющими распространение, дает возможность выделить некоторые общие черты и закономерности развития. Предпосылками этого являются, во-первых, заселение Сибири и Урала русскими из районов европейской части России и, в первую очередь, из районов Севера, откуда и были привнесены определенные типы жилища и основные строительные навыки; во-вторых, природно-климатические условия этих регионов во многом схожи; также можно говорить и о некоторых аналогиях и параллелях в социальной и хозяйственной ситуации.

По виду архитектурно-пространственной организации можно выделить следующие типы жилищ: дома с открытыми дворами (жилая часть отделена от хозяйственных построек, поставленных по периметру двора) и дома с крытыми дворами (жилая часть объединена с хозяйственными постройками в единый объем-комплекс).

Для домов с открытыми дворами приведем классификацию, предложенную О.Н. Шелегиной[2], как наиболее точно, по нашему мнению, отражающую наличие и состав помещений дома:

одно жилое помещение ("изба", четырехстенок) - однокамерный;

"изба-сени" (четырехстенок с сенями) - двухчастный;

два жилых помещения, примыкающих друг к другу (пятистенок без сеней) - двухкамерный;

два жилых помещения и сени с вариантами их размещения (пятистенок с сенями, изба "со связью") трехчастный;

три и более жилых помещения и сени (крестовик, крестовая связь и другие сложные формы) многокамерный.

Для домов с крытыми дворами назовем следующие типы: дом брусом, двойной дом, тройной дом, дом кошелем, глаголь, дом с Т-образным примыканием двора. Оговоримся сразу, что жилая часть этих домов-комплексов может быть классифицирована по приведенной выше типологии домов с открытыми дворами.

В отношении вертикального развития жилища можно выделить следующие типы: наземный одноэтажный дом; наземный двухэтажный дом; дом с высоким подклетом; дом со средним подклетом; дом с низким подклетом.

По взаимному расположению жилых и хозяйственных помещений жилища подразделяются на: жилые помещения располагаются над хозяйственными (подполье (подвал) жилье); жилые помещения располагаются под хозяйственными (подсарайные избы); жилые помещения между хозяйственными (подполье (подвал) - жилье - хозяйственный чердак).

По материалу стен дома классифицируются как жилые дома из дерева и жилые дома из других материалов.

Кроме того, следует отметить, что существует множество сочетаний, различных подтипов жилья, поэтому, пожалуй, имеет смысл говорить об относительной распространенности того или иного типа и о закономерностях их появления в том или ином регионе.

При анализе распространенности типов жилищ выявлено преобладание домов с крытыми дворами в Уральском регионе по сравнению с Западной Сибирью, для которой в большей степени характерны дома с открытыми дворами, которые могут временно перекрываться в холодное время года. В Западной Сибири фиксируются варианты крытого двора двойные и тройные дома Томской губернии и Омского округа, типологически схожие с домами "под два коня", "под три коня" Северного Прикамья и Среднего Урала, где, кроме того, зафиксированы дома и "под четыре коня"[3].

Описание 1762 г. дома и двора под Кузнецком: "...жилая изба с сенями, одна светлица с сенями, против нее клеть, скотские два двора, два пригона, во дворе клеть, подле жилой избы ветхая скотская избушка; против двора баня, хлебный один двойной анбар, два анбара особливых, вокруг всего строения ограда"[4], дает возможность говорить либо о доме двойне или даже тройне с крытым двором, либо о покоеобразной застройке усадьбы, причем в обоих случаях два амбара и баня стоят отдельно. "Двойной амбар" - очевидно, двухэтажный амбар, а возможно, амбар с перерубом. "Скотская избушка" - теплое помещение для скота, которое могло примыкать к пригону и сеням избы. Описание 1760 г. простой по составу усадьбы - "одна изба, перед ней сени, с клетью позади, двор ветхий, одна баня ветхая"[5], дает образ трехчастного дома, с одним отапливаемым помещением - избой и двумя неотапливаемыми - сенями и клетью, использовавшейся в качестве кладовой. "Изба черная, против избы клеть; между ими сени", "изба черная, горница, между ими сени"[6] трехчастные дома "со связью", отапливаемые печью "по-черному" - без дымохода. Описание "горница на амбаре, против той горницы изба черная с подпольем, между ими сени"[7] дает возможность определить горизонтальное и вертикальное развитие жилища. В этом случае ясно видна разница частей жилища по высоте - горница на амбаре выше, чем изба с подпольем, так как пол подполья углублялся в землю, а пол амбара находился на уровне земли. Все части постройки были перекрыты отдельными крышами, давая более четкое визуальное прочтение трехчастности постройки.

Вывод комиссии, ревизовавшей в 1841 г. Томскую губернию, о том, что "наружный вид и постройка селений зависят от состояния домохозяев и обилия в лесах"[8], справедлив для всех регионов. В зоне тундры, где использовался "судовой сплавной лес", срубы до половины засыпались землей, делалось минимальное количество оконных проемов. В местностях, где в достатке имелся строительный лес, состоятельное население владело добротными домами с многими хозяйственными постройками, а бедняки довольствовались "убогими хижинами с какими-нибудь двумя полуокнами". В селениях Омского округа Тобольской губернии, расположенных в степи, улицы были "унизаны" бедными, с берестяными кровлями, хижинами, между которыми встречались и дома "на городскую стать". Постройки в деревнях Омского, Ишимского, Курганского округов из-за недостатка в лесе уступали по внешнему виду жилым домам крестьян на остальной территории губернии. По оценке наблюдателей, дома вполне зажиточных крестьян в селениях Барабинской степи из кривых березовых бревен с берестяными и дерновыми крышами выглядели "безобразными". По свидетельству одного из современников, сибиряки прочих округов любили подтрунивать над Барабой и называли ее "немошною"[9].

Показательно главенствующее влияние природно-климатических условий на распространение жилища определенного типа. Исследователи, в основном, наиболее влиятельным фактором называют этнические традиции, и это верно для начального периода заселения, когда местные условия еще недостаточно извест-

ны строителям, которые строили так, как привыкли и умели. Но проследить различия достаточно сложно, так как жилые деревянные постройки XVI - XVII вв. не могли дойти до нас в сохранном виде, а только как результат археологических раскопок. Кроме того, мы имеем убедительные примеры, когда в конце XIX начале XX вв. украинские переселенцы после попытки перезимовать в построенных ими привычных мазанках, убедились в их неприспособленности к сибирским условиям и стали ставить рубленые избы "на сибирский манер"[10].

Жилище является искусственно созданной человеком защитой от воздействия природно-климатических факторов, в силу чего оно становится отражением воздействия этих факторов, гибко реагирующим на них. В свое время Е.Э. Бломквист был поставлен вопрос, отчего в Сибири не прижились дома с крытыми дворами, более приспособленные к условиям Севера, чем сибирские с открытыми дворами. Думается, что ответ коренится в различии климата европейского Севера России и Сибири. Климат этих регионов суров по-разному. Резко-континентальному климату Сибири в его лесостепной зоне лучше приспособлены открытые дворы, по классификации Е.Э. Бломквист, относящиеся к камско-вятскому типу, приближаясь к южно-русскому, который имеет распространение в лесостепной и степной зонах России[11]. Тут следует напомнить, что практически вся основная масса селений Западной Сибири концентрируется в ее лесостепной и степной зонах. В лесной зоне имели распространение крытые и частично крытые дворы, закрывающие достаточно большую площадь при малой по сравнению с северными домами высоте. Приведем впечатления Н. Петропавловского, путешествовавшего по Ишиму и Тоболу: "Дворовые постройки мизерны, но их так много, что они способны удовлетворить все нужды хозяйства, исполняя каждая свое собственное назначение"[12].

Влияние природно-климатических факторов мы можем наблюдать и на примере регионов Урала. В Северном Приуралье на реках Печора и Ижма были распространены дома кошелем, аналоги которых мы можем найти в Карелии, Заонежье, Архангельской области. Дома с Т-образным примыканием двора можно найти только в селе Губдор, более на территории Урала они не встречаются; однако, аналоги их можно в большом количестве обнаружить в Межозерье, как традиционное жилище вепсов[13].

С природно-климатическими условиями тесным образом связан и способ ведения хозяйства, что, в свою очередь, оказывает влияние на тип жилища и состав усадебного комплекса. В тех регионах, где было развито животноводство, например, там в составе строений отмечается большое количество хозяйственных построек. Влияние численности семей можно проследить на примере распространения многокамерных и двухэтажных домов, непосредственно связанных с потребностями больших семей и их благосостоянием.

Усадьбы со слитой постройкой жилища и скотного двора, характерные для северорусского крестьянства в конце XIX в. не получили в Сибири распространения. В лесостепной и степной полосе к концу XVII в. определилась, а в дальнейшем стала господствующей огороженная заплотом замкнутая усадьба, в которой на переднем, "чистом" дворе размещались дом, амбар, погреб, завозня, а на заднем, скотном хлевы, конюшни, сенные сараи и т.п. В зажиточных хозяйствах могло быть несколько пригонов (скотных дворов). Зимой вся усадьба закрывалась крышей из жердей, на которые набрасывалась солома. Помимо замкнутой усадьбы существовали и другие типы усадебной застройки - свободная и слитная[14].

В районах раннего освоения у крестьян Западной Сибири XVII в. имелись высокие деревянные дома на подклетах, называемыми в источниках "хоромами". Однако, они были единичными, основная часть построек была "поземными", как было показано О.Н. Шелегиной[15]. В лесной и таежной зонах строили жилища со сложным планом (трехчастные и многокамерные) на высоком подклете и часто с крытым двором, иногда в этих зонах встречались наземные постройки. Для лесостепной и степной зон характерны однокамерные, двухчастные и частично трехчастные дома наземного типа с открытыми дворами.

В течение XVIII - XIX вв. в земледельческой полосе Сибири происходило дальнейшее развитие жилища. Постепенно, с конца XVII в. до конца XVIII в. подклеты получили широкое распространение.

К началу XX в. среди особенно распространившихся в Сибири типов жилых домов можно назвать трехчастные постройки пятистенки с сенями и дома "со связью" с открытыми дворами. В целом можно говорить о существовании всех типов и вариантов горизонтальной и вертикальной планировки жилых помещений, известных в европейской части страны в XVI в. и строящихся затем в Приуралье, так как развитие жилища в Сибири проходило, с одной стороны, с запаздыванием по сравнению с западными регионами страны[16], а с другой стороны, имело более быстрые темпы. На основе принесенных традиций сибиряки возводили просторные многокомнатные, одно-, двухэтажные дома с развитым планом усадьбы и многочисленными хозяйственными постройками. Эта специ-

фика отражала не только процесс адаптации переселенцев и их потомков к новым условиям, в которых они вели земледельческое хозяйство, но и образование одного из вариантов развития общерусской народной культуры[17].

Природно-климатические условия, влекущие за собой "выживание" определенных типов жилища, неравноценность обеспеченности строительными материалами, различные способы ведения хозяйства обусловили разницу и порайонную специфику жилища.

Районы Сибирского тракта характерны распространением двухчастных, трехчастных и многокамерных домов (например, крестовых).

В пределах одной зоны варьирование планировочных структур жилищ оказывается связанным с имущественным положением крестьян, людностью крестьянского двора, категорией земледельцев и наличием промыслов, которыми занимались крестьяне. Для крестьян Западной Сибири определенное значение имел и положительный опыт в постройке жилищ, приобретенный в Приуралье, на промежуточном этапе движения русских на восток.

В конце XIX - начале XX вв. существовали региональные особенности производства строительных работ, всего строительного цикла - от закладки дома до новоселья, традиций, правил и обычаев. В терминологии различных приемов строительства и конструктивных элементов также прослеживалась региональная привязка, имеющая отношение к месту выхода переселенцев, с четким выделением в ряде местностей вятского компонента, и позволяющая, наряду с анализом видов жилищ и усадеб, говорить о распространении в ряде местностей, в частности в Томско-Кузнецком регионе, вятско-камского типа жилища (по классификации Е.Э. Бломквист)[18].

Своеобразие природно-климатических условий, доступность дерева как основного строительного материала, строительные традиции и навыки крестьян определяли технологические особенности возведения построек.

Закладку дома начинали с устройства его основания. Если грунт был недостаточно плотен, сначала делали фундамент под дом - размечали его по шнуру, копали ямы под стойки глубиной 0,6 - 1,0 м, опускали туда деревянные стойки - "стулья", иногда предварительно обожженные или смазанные дегтем, чтобы предотвратить гниение их в земле. Стойки выводили вровень с землей или на 0,3 - 0,6 м выше уровня земли. Если были камни, то забивали ими и глиной подготовленные ямы, делая прочное основание. Если грунт был достаточно плотным, то под углы избы подставляли камни, покрывая их для изоляции от древесины бревен двумя слоями бересты. На стойки или на камни, или на уплотненный грунт укладывали окладной венец окладник, и далее выставляя венцы до нужной высоты. Общее количество венцов до матицы было нечетным, как правило, 15 - 17 при 6 - 7 вершковом лесе в "отрубе" - в диаметре бревен (23 - 32 см). Нижние венцы делали из более толстых бревен, верх сруба складывали из более тонких. Сруб ("струб") рубили или сразу на месте, или же еще в лесу, где хранили срубленный лесоматериал, а затем перевозили в деревню и собирали. Придавая дереву большую водонепроницаемость, окладник мазали дегтем или смолой, которую варили сами. В этом случае фундаментных стоек не ставили, а первый венец укладывали прямо на уплотненный грунт. Первый венец часто для устойчивости рубили "в охряпку", остальные же венцы в "чашу" ("с остатком"), с пазом в верхнем бревне, позже стали применять рубку "в лапу" для неотапливаемых помещений. Для тепла между бревен прокладывали мох. Такой способ назывался "ставить избу на мху". Лучшим для этой цели считался "озерный мох", который брали осенью на озерных прогалинах болота. "Боровой мох", т.е. тот, что растет в бору, в отличие от упругого озерного при высыхании крошится и высыпается, т.е. не обеспечивает хорошей теплоизоляции. После пригонки бревна в срубе, оно снималось, на нижнее бревно укладывался слой мха, который придавливался окончательно устанавливаемым бревном.

При недостатке леса срубы промазывались в пазах глиной, торцы бревен покрывались известкой или жидкой глиной.

Иногда дома делали с "завалинками", в том случае, когда довольно высоко выводили стойки. В Сузунском районе Новосибирской области некоторые хозяева из кержаков к зиме "завалинки" заваливали землей, а к лету землю отваливали для продува".

Пол настилали из широких плах. Делали его или в два слоя - "черный" и "чистый", или в один слой. Плахи для пола очень тщательно обтесывали, отбивали шнурком или ровно отфугованной рейкой, кромили, пропиливали ножовкой, чтобы добиться ровного края для плотной укладки встык. Полы первоначально не красили, однако содержали в большой чистоте - не только мыли, но и скребли ножами-косарями.

Внутри стены чисто обтесывались, необтесанная часть оставалась только за печью. Позднее стены стали обмазывать глиной и белить или штукатурить и белить, иногда их красили олифой, растертой с глиной для придания ей цвета, или масляной краской.

Верхний венец избы назывался "черепным", в нем вынимались "четверти", пазы в четверть бревна, и настилался потолок, также сделанный из плах, которые укладывались "в разбеж-

ку" ("внахлест", "внакладку"), когда одна из плах несколько заходила на другую. После установки крыши потолок утепляли, набрасывая сверху земли на 2 - 3 четвертины (в размер ладони) (Средний Алеус Ордынского р-на НСО), или промазывали глиной и засыпали перегноем слоем в 20 см. Для утепления потолка также иногда использовали глину, размятую с мякиной, которой промазывали швы со стороны чердака ("вышки"), но этот способ был одним из позднейших и считался худшим по эффективности. Самым старым способом утепления считалось покрытие соломой, которую укладывали слоем 20 - 30 см на "вышке" (дер. Мереть Сузунского р-на НСО).

Имели распространение дома как на высоком, так и на низком подклете. Сибиряки-старожилы, люди посостоятельнее, предпочитали дома на высоком подклете, переселенцы и люди победнее ставили дома на низком подклете. Наличие подклета автоматически подразумевало использование его для хозяйственных нужд устройства подполья или подвала. Редко, только в богатых семьях, например, купеческих, встречалось устройство в подклете мастерской (дер. Большой Оеш Колыванского р-на НСО), в этом случае, это был большой дом купца. Некоторые дома имели жилой подклет. Строили также и двухэтажные дома (дер. Кирза Ордынского р-на НСО), хотя, в основном, были распространены одноэтажные дома. Наиболее старый тип дома - "со связью", трехкамерный дом "изба-сени-изба" или "изба-сени-горница" в конце XIX века вытесняется пятистенками, "скатниками", и крестовиками, "круглыми" домами с прихожками или сенями. Пятистенки крылись двускатными крышами, которые в разных местностях назывались по-разному: "по-амбарному" (дер. Алеус Ордынского р-на НСО), "крыжом" (дер. Мереть Сузунского р-на НСО), "быком" (р.п. Маслянино НСО). "Круглые" дома крылись четырехскатной крышей. Крепили крыши "на самцах" и на стропилах. Основным кровельным материалом было дерево, тес и дрань.

"Топорный" тес выделывался топором из двух половинок расколотого бревна. Из одного бревна можно было сделать только две тесины, драни же получалось значительно больше. Поэтому тес был дороже и был доступен только людям с достатком. С появлением маховой пилы начали использовать пиленый тес. Для дранки распиливали бревно на части длиной 1,5 - 2 м. Затем их раскалывали на четыре части, из четвертинок специальным ножом драли дранку, осторожно ведя его вдоль бревна. Или же не раскалывая на четвертины, приставляли нож-косарь к торцу бревна и ударяли по ножу кувалдой, чтобы он вошел в древесину, а затем осторожно продвигали нож. На дранку шла кондовая прямослойная и мелкослойная сосна. Было замечено, что крупнослойная древесина не годилась для этого, так как скалывалась. Дранку делали толщиной 3 см и более.

Применялось несколько способов покрытия дранью и тесом: "впритык", "в разбежку", "с подшильником". При покрытии "впритык" на обрешетку крыши набивали два сплошных слоя досок одинаковой ширины вплотную, доска к доске. Причем верхние доски устанавливали над стыками нижнего ряда, оба ряда желобились для организации стока воды. Делали желобки по всей длине доски - "дорожили" стружком (стамеской с лезвием полукруглой формы). Способ "в разбежку" был более дешев, так как требовал меньшего количества материала, но и менее надежен - тесины укладывались как бы в два слоя, но не вплотную одна к другой, а так, чтобы верхняя доска закрывала стык между двумя нижними. В этом случае также оба ряда желобились. Такой менее надежный, но дешевый способ носил также название "по-бедному". При покрытии третьим способом - "с подшильником" верхний слой тесин был сплошной, а внизу вразбежку лежали доски под каждым стыком верхнего слоя. Оба слоя желобили.

Верхняя слега конструкции крыши носила название "боевого бруса", в ней делали паз, куда вставляли концы тесин покрытия крыши. Сверху их прижимали специально обтесанным бревном - охлупнем. При безгвоздевой конструкции крыши "на курицах и потоках" на обрешетку крыши укладывались специальные слеги с загнутыми концами, на которых поддерживали поток легкое бревно с пазом, куда вставлялись тесины крыши, другим своим концом упертые в "боевой брус". В этом случае также сверху укладывался охлупень. Такие крыши древнего происхождения, не требовали применения дорогого тогда металла - гвоздей и прекрасно служили в течение десятилетий. В качестве "куриц" использовали стволы елей нужного размера с частью корневища, так как ель имеет развитый и прочный у основания корень. Если же ели не было, то "курицы" вырезались специально из древесины других пород. Однако, довольно быстро получили распространение стропильные конструкции крыш, что было обусловлено в значительной мере тем, что, например, в Верхнем Приобье ель не растет, что требовало выработки других конструктивных приемов устройства крыши, кроме того, с ростом благосостояния семьи гвозди перестали быть проблемой.

Сени, являясь конструктивной частью дома, возводились одновременно с основным срубом или пристраивались позже. Сени делались срубные или из теса или бруса, по длине они

занимали часть стены или всю стену целиком. Авторы исследований крестьянских жилищ замечают, что в Тюменском уезде (Усть-Ишимская слобода) почти везде отсутствовали сени. Надо заметить, что в Томске, например, среди построек этого периода сени отмечены везде.

Вход в дом мог быть оформлен крыльцом. Вынесенные крыльца устраивались в виде площадки, которую делали на уровне пола избы. На площадку крыльца вело 3 - 5 ступенек, она ограждалась перилами с балясинами. Над крыльцом устраивалась односкатная или двускатная крыша, крепящаяся на столбах. Встречались и внутренние лесенки в сенях, в этом случае вынесенных крылец не было[19].

Срубные постройки русских крестьян Сибири возводились в традициях лесной полосы страны. Делали, в основном, колодные окна, в переплеты которых вставляли слюду, а с конца XVIII - начала XIX вв. начали вставлять стекло, которое к середине XIX в. стало преобладать[20]. Проемы для окон и дверей в жилых помещениях первоначально делались небольшими, однако, к концу XIX в. в избах количество окон резко увеличили, увеличился и их размер в пятистенках стали делать 5 - 6 окон, в крестовых домах до 12. Большое количество окон выходило на улицу, на южную сторону, на северной же стороне окон было мало или не было совсем. Отмечены как сплошные оконные рамы, так и створчатые. Особо нарядными были окна с полуциркульным завершением, которые были и одинарными, и сдвоенными и даже строенными, что впрочем встречалось редко.

В деревнях, расположенных в малолесистой местности, во всем чувствуется недостаток основного для Сибири материала - дерева[21]. Чтобы компенсировать массивность, некоторую грубость и неказистость домов, местные мастера вкладывали много труда в их декоративное оформление, что стало здесь одним из видов ремесла. Особенно это проявляется во внешнем виде и разнообразии наличников, при их композиционной строгости и лаконичности.

Наиболее часто встречающиеся мотивы наличников - солярные знаки, волюты, растительные и геометрические орнаменты. Несколько менее распространены "морозные узоры". Согласно нашим наблюдениям, в ряде местностей (например, Ордынский район НСО) пользуются особой любовью зооморфные и антропоморфные сюжеты. Чаще всего встречаются изображения птиц: голубей, уток, сказочных Сиринов. Растительный орнамент представляет собой сочетание веточек, листьев, вьющихся плющом растений. Геометрический орнамент состоит из разного рода розеток, завитушек, колец, ромбиков, треугольников. Рисунок симметричен относительно центральной оси, система ритмических повторов создает впечатление гармонии. Повторяемость и вариативность - принципы, на которых строится рисунок прорезной резьбы и накладных деталей. В некоторых орнаментах можно усмотреть влияние мотивов резьбы по дереву татар.

Наиболее распространена прорезная резьба, можно встретить и более древнюю глубинную резьбу.

Встречаются наличники без покраски и покрашенные масляной краской, что зависит не только от желания хозяев, но и от сохранности наличников. Местные старожилы утверждают, что более ранние наличники не требуют покраски, находятся в лучшем состоянии, чем более поздние, вследствие того, что были сделаны из хорошего, сухого, правильно выбранного материала.

До середины XVIII в. в избах ставились глинобитные печи, не имевшие дымоходов, для выпуска дыма при их топке делались в срубе волоковые окошечки. Переход к печам, топившимся "по-белому", наметился только в конце XVII в. К середине XIX в. черные печи сохранялись только в глухих местностях, они были заменены повсеместно распространившимися белыми глинобитными печами, а в ряде случаев и кирпичными[22]. К этому времени зажиточные крестьяне дополнительно к русской печи стали ставить голландку. В целом жилищу сибирского крестьянина была свойственна просторность, опрятность и чистота. Некоторые очевидцы противопоставляют порядок сибирских изб избам крестьян России, так по словам Н. Петропавловского: "Внутренность этого дома (сибирского крестьянина *А.М.*) не имеет ничего общего с избой русского мужика. Обыкновенно дом делится на две половины горницу и кухню. В горнице чистота постоянная. Стены выбелены белой глиной, известью или мелом, не редки шпалеры. По стенам лубочные картины, зеркальце. Вместо лавок стулья, столы, табуреты, застланные половиками сундуки. Печка голландская. У кого одна только маленькая избушка, но поддерживается она с упорной чистотой. В бедном и богатом доме много самодельщины, эта самодельщина грубая, неостроумная, но зато всегда опрятная"[23]. Однако само убранство интерьера имеет прямые аналогии с жилищем крестьян России размещение русской печи справа или слева от входа, устьем, обращенным от входа, куть, наличие у противоположной печи стены прирубленной лавки или койки (ср."коник"), "красный" ("передний", "святой") угол с образами, стол, сундук перед окнами, полати и др. Горницы в течение XVIII в. превращались в парадные помещения, оклеенные обоями, с покупной мебелью и самодельными коврами.

Более, чем в чем-либо, в убранстве интерьера проявилось влияние народов, живших рядом. На северо-западе вместо половиков стелили нори - цыновки из травы, покупаемые у хантов, на юге употребляли сырмаки - казахские войлочные коврики и т.п. Однако, следует заметить, что на конструктивную основу жилищ поселений земледельческих районов Западной Сибири традиции других этнокультурных общностей заметного влияния не оказали. Напротив, у народов таежной и лесостепной полосы в период между второй половиной XVIII и первой половиной XIX вв. распространились русские "зимовья". В таких избушках зимой жили некоторые группы хантов и манси, селькупов, алтайцев и др. Это связано с тем, что эти народы были охотниками, звероловами, животноводами с кочевым или полуоседлым бытом[24], имевшими большое разнообразие построек и сооружений временного характера, отвечавшего условиям их быта, русские же крестьяне были оседлыми хлебопашцами, имевшими большую необходимость и опыт в обустройстве постоянного крепкого жилья. Поэтому для нужд зимовки приемы, методы строительства и конструктивная основа русской избы были переняты другими народами.

После включения Сибири в состав России основную по численности часть крестьянства там составляли русские переселенцы, перенесшие за Урал свои хозяйственные и бытовые традиции и элементы культуры. В процессе приспособления хозяйства и быта к сибирским условиям в течение ряда веков их культура претерпевала известные изменения под влиянием местных условий, приобретая своеобразные черты, что в большой степени относится и к развитию традиционного жилища.

Примечания

1. **История** крестьянства России с древнейших времен до 1917 г. - М., 1993. - Т. 3. - С. 498 - 499.
2. **Шелегина О.Н.** Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири. - Новосибирск, 1992.- С. 45.
3. **Бубнов Е.Н.** Русское деревянное зодчество Урала. - М., 1983. - С. 93.
4. **ЦГАДА**. - Ф. 517. - Оп. 1. - Д. 681. - Л. 13 об.
5. **ГААК**. - Ф. 1. - Д. 224. - Л. 124 об.
6. **Лопарев Х.** Самарово, село Тобольской губернии и округа: хроника, воспоминания и материалы о его прошлом. - СПб., 1896. - С. 42.
7. Там же. - С. 44.
8. **ЦГИА**. - Ф. 1265. - Оп. 1. - Д. 71. - Л. 10.
9. **Шелегина О.Н.** Очерки материальной культуры... - С. 42.
10. **Пчелин С.С.** Экономический быт государственных крестьян Антроповской, Еланской, Липченской и Тавдинской волостей Тюменского округа Тобольской губернии // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. - СПб., 1889. - Вып. 2. - С. 18.
11. **Бломквист Е.Э.** Крестьянские постройки русских, украинцев и белорусов. - М., 1956. - С. 184.
12. **Петропавловский Н.** По Ишиму и Тоболу // Зап. ЗСЛ РГО. - 1886. - Вып. 1. - Кн. 8. - С. 39.
13. **Строгальщикова З.И.** Традиционное жилище Межозерья. 1900 - 1960. - Л., 1986. - С. 42.
14. **История** крестьянства России... - С. 501.
15. **Шелегина О.Н.** Очерки материальной культуры... - С. 63.
16. Там же. - С. 66.; **Баландин С.Н.** Эволюция русского деревянного зодчества Сибири с конца XVI до начала XX вв: Автореф. дис. ... д-ра архитектуры. - М., 1987. - С. 23, 42.
17. **История** крестьянства России... - С. 501. **Пчелин С.С.** Указ. соч. - С. 18: "Общий тип дома сибиряка-крестьянина. Дома здесь строят на высоком деревянном фундаменте с двумя окнами по лицевому фасаду, расположенному ближе к одной стороне, кроют тесом. Вход со двора по лестнице в 6 - 8 ступеней, ведущей в сени-коридор, разделяющий жилье на две половины, светелку и избу. Из коридора две двери ведут в эти половины, а третья, находящаяся против входной, в "стаю", крытое помещение для рогатого скота с сеновалом, устроенном на столбах и теплым отделением для телят и ягнят; из стаи ворота ведут в пригон с навесом для лошадей. На дворе помещаются хозяйственные строения: амбар для хлеба, завозня для сбруи, земледельческих орудий, телег, саней. Погреб устраивался или на дворе, или же под жилым помещением, где также в подполье имеется и кладовая. Бани с топкою по-черному встречаются у каждого более или менее состоятельного крестьянина; те, кто победнее имеют общую баню на два или три двора".
18. Сравнение с постройками дер.Нагорной Боровского района Калужской области (взаиморасположение избы и хозяйственных построек, вывод избы торцом на улицу, связка избы и какой-либо хозяйственной постройки по красной линии воротами "с кабаном" - двускатной крышкой и др.) позволяет подтвердить этот вывод. Также см.: **Матвеева Е.В.** Из материалов этнографической экспедиции в Куменскую волость Вятского уезда, летом 1925 г. - Вятка, 1926. - С. 47 - 48; **Материалы** для изучения быта переселенцев, водворенных в Тобольской губернии за 15 лет (с конца 70-х гг. по 1893 г.). Историко-статистическое описание 100 поселков. - М., 1895. - Т. 1. - С. 19, 28, 48 - 49; **Завалишин Н.И.** Описание Западной Сибири. - М., 1862. - Т. 1. - С. 200.: "Постройки (в Ялуторовском округе - *А.М.*) отлично хорошие - просто не оставляют желать лучшего в быту сельском! Таких прекрасных, светлых, обширных изб, с такой, можно сказать, изящной внутренней выделкой нигде в целой России нет, кроме разве Пермской и Вятской губернии. Бревна вытесаны и выстроганы так

гладко, пригнаны так хорошо, лес подобран так искусно, что в избе стены как бы сплошные, блестят и радужатся от перелива древесных струй. Полы и лавки загляденье! Наружные домашние пристройки, заплоты, хлева, конюшни, сараи, амбары также хороши".

19. Данные полевых исследований А.Ю. Майничевой 1991 - 1994 гг. населенных пунктов Сузунского, Колыванского, Ордынского, Венгеровского, Масляниинского районов Новосибирской области; **Липинская В.А., Сафьянова А.Д.** Жилище русского населения южной части Тюменской области (середина XIX - начало XX вв) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. - М., 1974. - С. 170 - 201.
20. **История** крестьянства России... - С. 500.
21. **Описание** Тобольского наместничества (Описание Тобольского наместничества, составленное в 1789 - 1790). - Новосибирск, 1982.
22. История крестьянства России... - С. 501.
23. **Петропавловский Н.** По Ишиму и Тоболу... - С. 40; **Белов Иосиф.** Путевые впечатления по Западной Сибири. - М., 1852. - С. 9.: "Хотя дома в сказанных селениях (Шадринского, Курганского, Ялуторовского, Ишимского округа - *А.М.*) и деревянные, но они весьма хорошо, а иные даже красиво построены. Каждый из них разделяется на две половины: из которых одну можно назвать черною избою, где находится кухня и зимовое помещение; а в другой половине, чистая и светлая комната по-здешнему горенкой называемая. Во всяком из этих домов двери, полы, столы и скамьи еженедельно моются, почему везде чистота и похвальная опрятность". **Патканов С.К.** Экономический быт государственных крестьян Богандинской, Бухарской, Кашегальской, Черевишевской и Яровской волостей Тюменского округа Тюменской губернии // Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян и инородцев Западной Сибири. - СПб., 1888. - Вып. 1. - С. 53.: "Изба русского крестьянина с довольно объемистыми комнатами. Курных изб с почернелыми стенами здесь нет. Все комнаты оклеены обоями, но полы некрашеные. Стены в гостиной "светелке" украшены портретами особ императорской фамилии и разными лубочными картинами, фотографическими карточками хозяев и почти всегда большим зеркалом. В переднем углу непременно образа. Мебель состоит из стульев и дивана, обитых клеенкой или другой материей, у более бедных диван заменяет крашеная деревянная лавка со спинкой, стулья деревянные крашеные. Один или два стола, покрытые клеенкой или пестрой скатертью, и шкапик со стеклянными дверцами, дополняют убранство крестьянской приемной, "сады" на окнах - герань, китайская роза, фуксии и др." **Белявский Ф.Я.** Распределение населения Западной Сибири по территории, его этнографический состав, быт и культура // Россия. Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. В.П. Семенова-Тяньшанского. СПб., 1907. Т. 16. Западная Сибирь. - С. 237.
24. **История** крестьянства России... - С. 502.

Е.Ф. Фурсова

Запреты, обереги, обряды, связанные с льноделием (по материалам восточных славян Приобья)

Российские земледельцы, волна за волной осваивавшие *Сибирь* в течение четырех веков, привезли сюда не только культуру хлебопашества, но и традиции льноделия, которые помогли выжить и укорениться на новых землях. Перенесенная вместе с "женскими ремеслами" многовековая практика возделывания льна оставила в народной культуре русских крестьян развитый комплекс представлений, поверий, обрядов.

Однако до настоящего времени именно область духовной культуры является слабым звеном в изучении этнического наследия русских, украинцев и белорусов Сибири, и это, несмотря на то, что в последние годы вышло в целом немало трудов специалистов разных профилей.[1] Благодаря исследованиям историков и этнографов М.М. Громыко, Н.А. Миненко, О.Н. Шелегиной и других, наиболее разработанным оказался материал по позднему феодализму.[2] Что же касается этнографических работ, охватывающих XIX-начало XX в., то очевидно, что далеко не все регионы, этнокультурные группы населения затронуты в равной степени. Полностью за пределами внимания оказались и некоторые вопросы, связанные, в частности, с возделыванием такой древней сельскохозяйственной культуры, как лен. В немногих изданных трудах основное внимание уделяется производственным, технологическим процессам[3]. Не умаляя значения этого направления работы, хотелось бы только отметить приоритетность для современного этнографа исследований по структуре и смысловому значению обрядовых действий.

Трудность изучения предложенной в статье темы связана с явной недостаточностью живого этнографического материала: ведь не секрет, что многие новые исследования продолжают базироваться преимущественно на старых этнографических и фольклорных источниках, на отдельных, часто фрагментарных, описаниях и публикациях конца XIX-начала XX в. Этим создаются серьезные препятствия не только для реконструкции прасостояния и путей развития различных компонентов культуры, но и включения новых мифологических фактов в систему научной аргументации при решении общих этногенетических процессов славянской истории.

Данная работа построена почти исключительно на оригинальных материалах, собранных автором во время экспедиций в районы Новосибирской области и Алтайского края[4]. В круг наших интересов входит выяснение до- и христианских элементов обрядов, ориентированных на льноводство, восстановление через их содержание мировоззренческих установок древних земледельцев. В связи с этим в своей полевой работе мы уделяли большое внимание выяснению мотиваций того или иного ритуала, запрета и пр.; было важно также выяснить, как та или иная поло-возрастная группа включалась в календарь сельскохозяйственных работ, ее социальную роль.

Целый год семье, сельскому обществу предписывалось жить по определенным законам, чтобы осенью получить лен в нужном количестве и необходимого качества. Крестьяне постоянно помнили о взаимозависимости совершаемых ими действий (поступков) и последующих результатов, даже, если последние были разделены значительным временным промежутком. Основная ответственность при этом ложилась на плечи женского состава семьи. Женщинам и девушкам следовало выполнять не только операции по обработке льна (причем, независимо от других семейных работ и забот), но и следить за соблюдением вековых уставов - "законов". Особое значение женского пола в отдельных видах хозяйствования отмечал и исследователь-этнограф прошлого века А.А. Макаренко: "Самодеятельность крестьянок (замужних и девушек), их тесное и горячее участие в домашних и сельскохозяйственных делах, весьма почтенны и всеми признаны; однако существуют также и специфические, чисто женские работы и заботы, вытекающие из их семейной и экономической зависимости; у них и взгляды на некоторые полупраздники, праздники и постные дни несколько отличаются от "мужиковых" благодаря их большей, сравнительно, религиозности и консервативности..."[5]. Пряли зимой, как только заканчивался полевой сезон и крестьянки располагали свободным временем. Тканье повсеместно приурочивали к семи неделям Великого поста; в это время не было значительных праздников (за исключением Благовещения) и имелась

Рис. 1. Мятье льна, д.Быково Верх-Бухтарминской волости. Осень 1914 г. Фото А.А.Белослюдова (Архив ГМЭ).

возможность сделать большой обьем работы (Рис. 1).

Чтобы не вызвать гнев Божий или каких-либо Святых и не навредить себе в будущем, надо было соблюдать многочисленные запреты на женские работы в течение двенадцати месяцев года. Имело место четкое чередование рабочих и "гулевых", нерабочих дней. В нерабочие дни женщины отдыхали, т.е. не пряли и не ткали. Праздными днями считались: особо чтимые дни церковного календаря (Рождество, Пасха, Благовещение и пр.), праздники, посвященные святым, и престольные (в Западной Сибири "съезжие"), седьмой день недели, дни поминовения усопших. Таким образом, прослеживается совершенно определенная тенденция: если в XVI в. в быту простых людей имела место "небрежность к церковным службам"[6], то в конце XIX в. деяния церкви не остались втуне: христианские, особенно двунадесятые, праздники утвердились как традиция. Известно, что и в начале XX в. празднества, приуроченные к датам христианского календаря, сохраняли множество языческих черт, ведь запреты на работу в определенное время года существовали до христианизации Руси. Об этом свидетельствуют табу на работы в праздники древнего языческого происхождения, к которым не были приурочены христианские святыни Масленку, Купалу, 1-го Мая (День весны) и др. В народном календаре существовал и день, когда, наоборот, женские работы были обязательны (Чистый четверг).

В представлении крестьян Приобья больше обычного выходило зло, если женщина знала о (хотя и "небольшом") празднике, но намеренно нарушала его. Наказание за это следовало ждать в будущем либо незамедлительно:

"Были случаи. У нас оставалась вязанка льна. Может быть там несколько горстей было. А моя тетка знала, что праздничек был какой-то. Она говорит: "День такой хороший, дай-ка я эту вязаночку изомну". И она измяла эту вязаночку. Чуть маленько прошло, у ей этот палец заболел. А ведь прясть! Она говорит: "О-о-о, ну теперь я в праздники ничё делать не буду! Это када не знаешь, что праздник, оно сходит, а она знала ведь! И вздумала прядочку измять!"[7].

Забота о будущем урожае проявлялась, когда семена льна еще хранились в холщевых мешках в клети. Как свидетельствуют наши материалы, первый ритуальный "посев" сельскохозяйственных культур совершали под Новый год. В приобских селах как раньше, так и сейчас селяне сочетают свои новогодние поздрав-

ления с "посеваниями", т.е. разбрасыванием по полу семян пшеницы, овса, льна. Движения зимних "сеяльщиков" напоминают характерные взмахи руками настоящих, весенних. У "рязан" зерно на Новый год не бросали, но следили за тем, выпадет ли в **Святки** снег. Значение придавалось не количеству выпавшего снега, а самому факту снегопада.

"Сейчас еслив только Святками будут проходить снеха - урожай будет! Раньше говорили: "Святками один снех пройдет и то сыты будем!"[8]

С Рождества (25.12 здесь и далее ст.ст.) и до самого Крещения (7.01), в Святые вечера, женщины и девушки отказывались от прядения. Причем, избегали эту работу все, без исключения, несмотря на большой объем и желание побыстрее справиться с делом. У чалдонок бытовала даже поговорка: "В Святки все дела спят". Из сообщений информаторов вырисовывается особая неблагополучная ситуация этого периода, когда "нечистая сила активно бегает" по избам. Вечерами ходили "мошкорованные", "шуликаны", "шуликены" и прочий маскарадный люд, олицетворявший собой весь набор нечисти (русалок с распущенными волосами, оборотней в вывороченных шубах, бородатых леших и т.д.)[9]. Это и служило одной из причин отказа работать в Святки. Если все же кто-то прял, то такую пряжу считали "нечистой" и холст из нее не мог использоваться на изготовление погребальной одежды.

"В Святки не работали вечерами. Молодежь собиралась на игрышшах, взрослые просто беседовали. Говорили нечистая сила бегает. Страшными вечера назывались - четыре дня. Два дня до Крещения и один после. Волкхидки какие-то бегали, в свиней, гусей могли обратиться. Они свалят, катать начнут по снегу. Человек испугается и может стать уродом" (чалдоны)[10].

"В Святки днем пряли. Вечерами не работали. Страшные какие-то были. Пряжа могла спутаться" (чалдоны)[11].

Если в чалдонских семьях подобные поверья прослеживались достаточно отчетливо, то у российских переселенцев и их потомков четче видна христианская основа запрета святочных работ. У россиянок, кроме того, могли не прясть ни днем, ни вечером, у сибирячек же не работали только в сумеречное или вечернее время. Деревенские женщины отдыхали, а девушки ходили на "игрышша", "вечерки". Здесь играла гармонь, водились девичьи хороводы ("водили круга"), лились песни о "женихе и невесте". Видимо, нередко можно было услышать песни и увидеть сопровождавшие их игры, связанные с занятием льноводством. Известным сибирским этнографом и фольклористом С.И.Гуляевым была в свое время записана такая песня-игра на Алтае[12]. Так, одна из девушек обращалась к какой-нибудь женщине с просьбой "показати": "Как-то мне мати, пашеньку пахати?" Далее следовали вопросы "как пашню боронити?", "белый лен сеяти?", "белый лен снимати?", "белый лен стлати?", "белый лен сбирати?", "белый лен мяти?", "белый лен трепати?"... до момента как готовую рубашку "носити". Женщине, оказавшейся в роли "ответчицы" следовало научить девушку всему необходимому, имитируя указанные операции соответствующими движениями.

"В Святки не пряли, ходили на игрышша. Ребята откупали комнату... Песни пели..." (потомки рязанских)[13].

"В Святки день работали, вечером не работали, считали, что это Святые вечера" (российские)[14].

"С Рождества и до Крещения две недели не пряли. Почему? Откудова мы знаем. Нам как внушили, что Бог есть, мы всю жизнь верили" (черниговские хахлы)[15].

"В Святки не пряли вечерами и ничё не делали. Почему не знаю, я же неграмотная. Говорили грех и все. Святые вечера" (курские)[16].

"В Святые вечера никто за пресницу не сядет. Никто не сядет ни прясть, ничё делать. Не работали и в Страшные вечера, потому что так в Евангелие сказано" (вологодские)[17].

"В Святки не пряли. Днем пряли, вечером молодые на игрышшах играли... (тамбовские)[18].

Не признавали лишь запреты в Святые вечера, похоже, в кержацких семьях, которые, в отличие от прочих жителей села, могли и ряженым отказать в приеме.

"В Святки пряли. Семья большая, некогда Святые вечера справлять" (кержаки)[19].

Однако во всех, без исключения, избах соблюдали в эти дни исключительную чистоту. Пожилые женщины и сегодня верят, что беспорядок дома зимой обязательно скажется в обилии сорной травы летом.

В селах Приобья **Маслянка** начиналась, как и везде в России, за неделю до Великого поста и длилась до "прощеного" воскресенья включительно. Неделя считалась "гульной", отменялись все работы и женщины опять на время откладывали рукоделие в сторону. По неписанному закону хорошая хозяйка должна была испрясть лен до маслянской недели с тем, чтобы постом только ткать.

"На Маслянку гуляли, ничего не делали. В первый день Масленки только пряли кто не управился" ("тамбаши")[20].

"В Масленку не пряли и не сновали. Всю неделю за праздник почитали" (чалдоны)[21].

"Всем Мясоедом пряли. В Масленку с четверга уже не пряли, начинали праздновать" (российские)[22].

Со среды или четверга начиналось катание на конях. Выезжали и верхом и целыми семьями в санях - "кошевах". Деды катали малень-

Рис. 2. Трепание льна, д.Быково Верх-Бухтарминской волости. Осень 1914 г. Фото А.А.Белослюдова (Архив ГМЭ).

ких ребят, которые, помимо прочих песен, распевали про "лен, конопи".

"У нас дедушка Федор любил маленьких до страсти. В короб сена накладет, да нас туды насажает. Песни пели: "Лен конопи, я посеяла, я посеяла лен, конопи..." (рязанские)[23].

Как и в Святки, на Маслянской ходили ряженые. Однако без преувеличения можно сказать, что все же главным развлечением детей и взрослых было катание на ледяных горках. Материалы наших опросов подтверждают выводы исследователей, увидевших в масляничных катаниях прием карпогонической магии, построенной на вере в то, что соприкосновение молодых, полных жизненной энергией людей с землей, заставит ее лучше плодоносить[24]. Четко ориентированная хозяйственная направленность проявлялась в известном обычае алтайских селян выходцев "из Рязани"-кататься на донцах прялок[25]. На их прародине, в Касимовском у., крестьянки катались таким образом по "чистым" понедельникам (перед Пасхой) с целью, чтобы лен и просо были "долгими", чистыми"[26].

Крестьянкам обыкновенно хотелось заглянуть в будущее, на которое, как это было показано выше, они стремились воздействовать в свою пользу. О качестве будущего льна судили задолго до лета. В первые мартовские оттепели приглядывались к сосулькам на избах: длинные сосульки свидетельствовали о хорошем, "долгом" льне и наоборот, мелкие о "худом" (Рис. 2).

Как только сходил снег, чалдонки Ординской волости Барнаульского у., собрав малых ребятишек, водили большие "круга" Шаг за шагом водили такой хоровод из одного конца села в другой. О чем пели женщины? Конечно, о своей главной заботе, о льне:

"В зеленых садах...",
"Посеяли девки лен,
что за диво, девки лен,
уродился девки лен,
в поле лен, в поле лен..." (чалдоны)[27].

Следующим большим праздником, в который женщинам строго запрещалось работать, было свято соблюдаемое **Благовещение** (25.3). И в настоящее время крестьянки в этот день стараются избегать каких-либо видов хозяйственной деятельности. В приобских селах пожилые женщины внушают внучкам: "В Благовещение птица гнезда не вьет, а девка косы не плетет." У черниговских переселенцев даже оставляли завтрак в печи, чтобы утром не разогревать еду. Повсеместно с вечера расчесывали и заплетали волосы, чтобы даже эту нехит-

рую работу не делать. В старину считалось, что тот, кто работал в этот день, неизбежно навлечет на себя гнев Божий, справедливое наказание. Рассказывают легенду о такой дерзкой девушке, превращенной в кукушку или русалку.

"Благовещение - это первопаска. Не видала, а слыхала про девушку, что пряла на Благовещение. И сделалось ей. Стала кукать. Еще раньше не кукушки говорили, русалки. Они водились на озере" (черниговские)[28].

Как представляется по имеющимся материалам, образ девушки, превращенной в кукушку, был более традиционен для сибирского фольклора, русалки чаще фигурируют, как и в представленном здесь примере, в российских, "хахляцких" рассказах.

В Благовещение детям разрешалось "вольное" поведение, позволялось даже то, что в прочие дни Великого поста строго осуждалось. Взрослые закрывали глаза на детские игры, из-за распутицы и грязи проводившиеся на крышах пригонов, смятое и разбросанное сено, шум, крики.

"Ранней весной, когда пригревало солнце, мы забирались на крыши скотных домов - пригонов и играли на куче сена в прятки или песни пели или прыгали вниз головой, изображая катание с гор" (кержаки)[29].

"Благовещение считалось что Паска. Мы, девки, заберемся на крышу, на сеновал. Горланим частушки, дурачимся. Кушать разрешалось и мясо и молоко. А так, в пост, не давали родители, Боже упаси!" (тамбовские)[30].

На фоне календарных запретов выделялся обычай обязательных женских работ в последний перед Пасхой Чистый, или Великоденный четверг. Это, видимо, было связано с прежним началом календарного года в этот день. Магия обновления заключалась в том, чтобы до рассвета вымыться в бане, а также успеть сделать все домашние дела. Поочередно пряли, ткали, шили в надежде на то, что весь год эта работа так и будет спориться как в Чистый четверг. Трудолюбивые и работящие женщины вообще не спали накануне ночь.

"Делали все до восхода солнца в Великий четверг, чтобы потом скорее все делалось."[31].

В четвертый день Христовых страстей многие предметы, считалось, приобретали особые, сверхъестественные свойства. Заготавливали пряжу, способную исцелять болезни. Для чего ее пряли не слева направо, как всегда, а справа налево. Силой собственного магического значения держится этот обычай и по сей день.

"Четверговую нить прядут до солнышка. В обратную сторону. Когда болят руки, этими нитями перевязывают"[32].

"Бывало, что руки от тяжелой работы болели. Бабушка перевяжет шерстяной ниткой, спряденной обязательно в Чистый четверг в обратную сторону. Это, чтоб все вернулось в исходное состояние, обратно к здоровью"[33].

В **Пасху**, особенно в пасхальное воскресение, строго исключались какие бы то ни было виды хозяйственной деятельности и мужчин и женщин. Сибирские крестьянки заранее готовились к встрече праздника. До страстной недели старались закончить тканье, убрать и побелить избу. Накануне воскресения Христова все должно было сиять чистотой, обновлением; разбирались и выносились из жилого помещения атрибуты тканья ткацкие станки "кросна".

"До Пасхи надо было выткать и кросна выбросить из избы"[34].

"Перед Пасхой заканчивали все тканье. Вытыкали к Пасхе все. Не помню, чтобы к Пасхе не доткали"[35].

"К Пасхе изгадывали, чтобы выткать. Стан не оставался на Пасху, его и все разбирали. Выносили, чтобы не было его в избе. Пасха - большой праздник... Что же стан будет столько стоять в избе. Нельзя не доткать к Пасхе. Мы всегда как-то управлялись с этим делом. Кто не успел за пост выткать, откладывали на потом. Но после Пасхи уже ткать некогда"[36].

Избегание сельскохозяйственных работ колебалось в зависимости от того, на какие сроки попадала Пасха. В случае ранних праздников "гуляли" по целой неделе, при поздних - (например, в мае), три, а то и два дня. Мужчины, боясь пропустить погожие дни, торопились начать сев в том числе и в "неположенное" время. Иное дело женщины. Их работы не столь зависели от передвижек пасхальных дат и обыкновенно сдерживались на целую неделю. Соотносительно с пасхальными праздниками определялись сроки посадки тех или иных огородных культур, находящихся в введении, как известно, женской половины семьи.

Сроки окончания весны у чалдонов Верхнего Приобья были приурочены к **Первому Мая**. Встреча лета рассматривалась как праздник, в который, хотя "в церковь ходить не обязательно, но работать нежелательно."

"Первого мая весна кончалась. Праздновали за конец весны начало лета. Просто отдыхали"[37].

Празднование Первого мая как первого летнего дня было хорошо известно на Русском Севере. По этнографическим материалам это хорошо прослеживается для Пинежского, Лешуконского, Холмогорского районов Архангельской области[38].

Как и повсюду у русских, три дня в сибирских селах отмечалась **Троица**. Собственно, самой Троицей назывался пятидесятый день после Пасхи, воскресение. Кое-где девушки опять, как и на Благовещение, не заплетали кос, а боясь греха, перевязывали их "кустиком". Второй

день назывался Духовым и считался важнейшей поминальной датой. Кроме того говорили, что на Духов "земля-матушка именинница" и нельзя не только садить или полоть в этот день, но и вообще ее трогать, чтобы не накликать неурожай или какой другой беды. Не работали и на третий день: мужчины, собравшись на полянке, играли в бабки, городки, устраивали соревнования по борьбе ("барсов"). Молодые девушки и парни уходили с гармошкой куда-нибудь за речку, в лес. А женщины последний день Троицы считали своим, женским, праздником. В Колывани они собирались вместе, пели, "водили круга", веселились[39].

Не все дни, посвященные каким-либо святым, считались нерабочими. В изучаемое время одни праздники отмечались обязательным пустодельем, другие были известны меньше или не признавались совсем. Женщины соблюдали все даты, связанные с жизнью Пресвятой Богородицы, или как говорили "Царицей нашей" (Рождество Божьей Матери, Покров, Введение, Успение), празднования в честь иконы Богоматери: Казанской, Иверской, Владимирской. Очень почитаем был Св. Николай, или как его звали крестьяне "Никола", "Микола". Именно на "вешнего"(9.5) и зимнего (6.12) Николу или близкие к этому дню даты во многих селах собирались ярмарки, отмечались съезжие или престольные праздники. В ряду святых угодников, чтимых православным народом, Никола слыл заступником: "На Миколу не пряли ни в зимнего, ни в вешнего". Российские переселенцы на "весеннего Миколу ходили круг степе с иконами, чтоб урожай был всего". На крестный ход обычно собиралось много народа: впереди шли священники с иконой Николая Чудотворца, за ним остальные с другими, вынесенными из церкви, иконами. Иное дело было с "вредным" святым, которого крестьяне почему-то побаивались и которому приносили искупительные жертвы - Касьяном Кривым. Его день приходился на последнее число февраля в високосные годы, т.е. отмечался раз в четыре года. Високосный год считался на Руси, как, собственно, считается и доныне несчастливым, а самый опасный день в этом году Касьянов. Накануне, поздним вечером, хозяйственные женщины считали необходимым открыть ставни и бросить Кривому Касьяну хлеб, пшено.

"Бросали хлеб, пшено, чтобы беды обходили дом стороной, чтобы было спокойствие, домовой не проказил, скот водился, урожай не пропадал..."[40].

Соблюдались дни Егория, Петра и Павла, Алексея Постного, Ильи Пророка, Михайлов, Св. Варвары, Св. Саввы и др. Поскольку последние два праздника шли почти один за другим - "Савва за Варварой", в народе шутили: "Просавили да проварвили да не напряли." Вместе с тем, приходилось слышать, что ни день Св. Варвары (4.12), ни день Св. Саввы (5.12) никак особо не выделяли. Чтили день сорока мучеников, "когда не пряли, не ткали, окромя, что, может быть повязать."

Из всех Ивановых дней (а их в году отмечалось несколько) **Ивана Купалу**, или Купального выделяли особо (24.6). Праздник был необычен прежде всего тем, что в этот день сибирские крестьяне занимались "купанием", т.е. обливанием друг друга с таким упоением, с такой страстью, что, кажется, всем верилось в действенность этого средства для сохранения урожая от губительных воздействий природных сил - засухи. Запрещалось работать.

"Никто в Купалу не работал. Даже понятия не было. По хозяйству, конечно, управлялись, но не ткали и не пряли"[41].

"Другой раз дождя нету, говорят, как на Ивана Купалу надо искупаться. Скупаемся, глядишь, к вечеру или на другой день тучи собираются"[42].

О когда-то большом значении купальных обрядов говорит обычай обязательной чистоты тела в этот день. В семьях накануне праздника топили бани и парились все стар и млад.

По народным воззрениям, **Илья-пророк** олицетворял собой гнев Божий. По этой причине день, посвященный его памяти, до сих пор считается одним из самых опасных (20.7). Во времена единоличного хозяйства крестьяне старались проводить его в полнейшей праздности, так как самая пустяковая работа вела к великому греху и могла навлечь гнев Ильи ("Ильин день грозный"). В нашей полевой практике нередко приходилось слышать рассказы о последствиях несоблюдения праздника пророка, что особенно часто имело место при колхозном строе, когда Илья сжигал часть собранного в неурочное время урожая[43]. Пожилые чалдонки предпочитали ничего не делать и в Ильинскую, ближайшую к Ильину дню, пятницу[44].

Поскольку абсолютное большинство людей называлось по Святцам ("книгам"), то все знали дни своих святых. В праздник своего ангела человек должен был поставить ему свечку и "отметить" праздным поведением. К части православных праздников приурочивали т.н. **съезжие,** или **крестовые** (российские их называли престольными), когда к определенному дню Святого - покровителя села съезжались все родственники и знакомые из окрестных деревень. Многочисленные прочие даты христианского календаря мало или совсем не соблюдались молодыми и среднего возраста крестьянками, которые считали невозможным отметить все праздники и на плечах которых лежал груз домашнего хозяйства.

"Бог сказал, что праздники каждый день, но все праздновать не надо. Моя мать в праздник помолится утром, отобедает и... работать"[45].

Строго в течение года соблюдались периодически повторяющиеся праздники - еженедельные **воскресения** и **Родительские** поминальные дни (Дмитриевская суббота; родительские 2,3,4 субботы Великого поста; Родительский день, или Радуница; Троицкая родительская суббота). Пожилые женщины не пряли, не ткали в эти дни сами и следили к тому же за соответствующем поведением молодых. До настоящего времени живы красочные рассказы о последствиях нарушений запретов в воскресные дни.

"Работал в праздник воскресения - вся неделя пойдет в никуда. Или заболеешь"[46].

Особенно опасно, считалось, "путаться" с нитками беременным женщинам как наиболее уязвимым для злых сил. Женщине, ожидающей ребенка, категорически запрещалось перешагивать через спряденные нитки, что, в их представлениях, могло вызвать удушение ребенка пуповиной.

"Я рукодельничала даже в воскресение и у меня родился ребенок, три раза обмотанный пуповиной. Черный весь был. Спасибо бабке-повитухе. Кое-как отходила: холодной водой обливала, шлепала"[47].

В Родительские дни работы отменялись, как следует из наших материалов, из-за боязни навредить душам умерших родителей, обидеть их своим поведением, что могло, в конечном счете, отразиться на жизни, здоровье и благополучии живых. Подобные запреты были в прошлом связаны с широко распространенным у русских, как и у многих других народов поверием, что в поминальные дни в дом приходят души умерших предков[48]. В эти дни запрещалось выгребать из печи горящую золу, шить иглой, резать ножом и пр., чтобы невзначай не обжечь, не уколоть, не порезать духов. Сибирские "хахлы" и сегодня считают, что в Радуницу родители "радуются" встрече и нельзя невниманием омрачить их праздник[49].

"В родительские дни не пряли, не ткали, просто праздновали. Ничего не делали" (тульские)[50].

"В родительские дни не работали. Родительские дни сильно чтили. Говорили: "Родителей надо помянуть" (российские)[51].

"Во вторник, в родительский день, у кого родители еще живые можно работать, у кого умерли - ходили гостить на кладбище, готовили кутью, яйца, блины, мед... "(тамбаши)[52].

"За Пасхой в родительскую неделю обычно работали, за исключением вторника - Родительского дня. Слыхала так: еслив у тебя родители живые - можно работать, еслив нет-нельзя. Вроде дань им какая-то." (российские)[53].

"В родительский вторник не работали, носили в церковь у кого чё есть. На кладбище никогда не ходили. Помолятся и милостиньку раздают. Поминали кто чем: рисом, у кого пшеница с сахаром..." (чалдоны)[54].

В холодных сибирских краях лен-долгунец сеяли поздней весной. Место, по возможности, выбирали около березового околка, чтобы в растениях собиралось больше влаги. Тот, у кого поле было рядом с околком, считался счастливым, "у него всегда родился хороший урожай"[55]. Ко льну переходили сразу после хлеба: первой сеяли пшеницу, потом овес, далее просо, ячмень и в конце концов лен. В зависимости от погодных условий сроки падали на первую или вторую половину мая. Ориентировались на календарные праздники:

"Лен сеяли весной после Егорьева дня. До Егория не сеяли, земля не прогревалась"[56].

В конце XIX-начале XX в. в деревнях Верхнего Приобья участок под лен выделялся женщинам каждой крестьянской семьи. Они сообща сеяли, а также собирали, мяли, трепали и т.д.[57].

Пахоту и сев производили мужчины. Отцы, а в тех семействах, где их не было, деды или братья, благословившись, ранним утром выезжали в поле. Значимость момента подчеркивала чистота тела, одежды. Ведь накануне, перед выездом на пашню, сеяльщики мылись, переодевались во все чистое, обувались в высокие самодельные сапоги "вычеги" (или "обутки"). Негласно существовал обычай наряжаться в лучшие, богатые одежды. Поэтому зажиточные люди, у которых такая возможность была, ехали на пашню как истинные франты.

"Едет, а у него шапка набок, халат нараспашку, рубаха с лентой... Сапоги коровьи, дегтем смазанные. Ехали показать, что все у них так и будет, урожай хороший будет"[58].

Перед севом, как и перед началом любого другого дела, заручались Божьим благословением. В приготовленных заранее посевных мешках - "забенках" (вариант "севалках") у российских переселенцев, а также у сузунских кержаков лежали печеные яйца. На пашне их нужно было подбрасывать, потому что считалось, чем выше подкинешь, тем выше вырастет лен.

"Когда отец ехал сеять, мать говорила: "Кладите больше яиц, лен выше будет! "Смеялись еще: "Батя, наставь яйца одно на другое - то-то лен высокий будет!"[59].

"Бабушка сварит тридцать яиц отцу. Говорит ему: "Где будешь лен сеять, разденься нагишом и бросай выше себя яичко-то! Вот лен вырастет!"[60].

"Руками сеяли лен где-то в мае. Обязательно туда яиц надо брать. Те, кто сеят, их едят. Вверх у нас не подбрасывали"[61].

Кроме того, в российских семьях перед посевной было принято съедать остатки освящен-

ного в церкви пасхального угощения. Оно все время хранилось на Божничке, или "угольнике", прикрытое чистым полотенцем.

"Когда сеять выезжали, крошили на столе святой куличек, яички. Встанем всей семьей, хоть и зачерствеет кулич, все равно, его и яички по кусочку съедим"[62].

"В первый день как сеять хлеб и прочее на стол клали хлеба булку, свечку зажигали. Ели кусочки яиц, что от Пасхи оставались. Они на Божничке хранились"[63].

У чалдонов Сузунской, Легостаевской, Ординской волостей заботу о будущем урожае льна перед непосредственным его севом проявляли иным способом. В тот день в каждой семье дочери, а за их отсутствием, невестки распускали волосы и, разделив на две части, чесали гребешком. Если молодежь забывала, то мать или свекровь напоминали: "Слышите, девки, распустите, косы-то, отец пошел лен сеять". Смысл обряда поясняет магическое заклинание, которое произносили при расчесывании: "Уродись наш ленок белым, волокнистым..."[64].

"Лен сеяли в начале мая. Как сеять, мама говорила: " Не заплетайте, девчонки, косы-то, отец сеять лен будет". Целый день не заплетали"[65].

"Отец поедет лен сеять, мы косматые ходим. Этому мама научила. Потом отец вернется: "Тятя, посеял лен?" "Да!" "Ну, слава Богу, пошли космы убирать!"[66].

У "поляков" бывшей Легостаевской волости "космачем" было принято ходить за сеявшими по полю. Произносимые при этом заклинания были подобны чалдонским:

"Когда лен начинали сеять, то девки чесали волосы. Разделяли волосы на две половинки и расчесывали отдельно каждую часть. Ходили за телегой и говорили: "Чтоб ленок уродился долгим, волокнистым..."[67].

Старообрядцы -"двоеданы" Ординской волости, как свидетельствуют наши информаторы, подобными "прибаутками" не пользовались.

"Просим у отца благословения, он говорит: "Ступайте с Богом!" Никогда не скажет: "Затеши тебя волк" ("Загрызи тебя волк!"- *Е.Ф.*)[68].

Окончив сев, мужчины больше не касались льна, все последующие работы считались "бабьими". На девушках и женщинах лежали заботы по уборке и прополке созревшей культуры.

Много беспокойств приносили засухи. Складывались и такие обстоятельства, когда ничего не оставалось как "вызывать" дождь самим. Одним из самых распространенных способов вызова был крестный ход по деревне с иконами. Самую громоздкую, величиной с дверь, икону несли двое мужчин. К Божьей помощи обращались, практически, все селяне: впереди хода шел священник, за ним наиболее благочестивые люди и далее остальные православные. Хором пели духовные стихи, начиная с обращения к Илье-Пророку:

"Батюшка, Илья-Пророк, дай нам дождя, Пресвятая Богородица, спаси, помилуй нас."

Ходили по улицам отдельных домохозяев, которые для большой иконы выставляли столы, покрытые холщевыми скатертями. По воспоминаниям информаторов, после таких молений обязательно приходил желанный дождь. Обезопасить поля от засух на все лето были призваны купальские обрядовые обливания. Впрочем, имелись и другие, нехристианские, способы привлечения дождя на поля. Они чаще применялись в отдаленных от трактов селах, где не было церквей. Сибирские украинки считали весьма действенным выбрасывание "кожуха" на ограду, который при этом должен был висеть шерстью вверх.

В Приобских селах у российских женщин еще в послевоенные годы хранился обычай "обманывать", "жалобить" лен. При выполнении полевых работ женщины частично или полностью раздевались в расчете на то, что лен "сжалиться" над ними, вызреет как надо и в достаточном количестве. Но, в отличие от крестьянок Европейской России, сибирские россиянки раздевались не только при севе, но и при уборке льна.

"На голое тело, на плечи шаль накинет и на поле. Другая юбку спереди подвяжет, а зад голый. Кто придет на покос, она садится"[69].

"Лен рвали в начале августа. Я рвала его в одной мужской рубахе"[70].

Зная о таком "способе" воздействия на сельскохозяйственные культуры, не случайно, видимо, подшучивали над этой извечной бабьей заботой мужчины. "Ох-ох, девки, если лен не уродится, чё прясть будете? Чё носить будете?" - многозначительно подмигивали они. У сибирячек подобные обычаи не зафиксированы.

***

Лен, как и связанные с ним работы, находился в сфере женской практики и обрядовой деятельности. (Подчеркнем, что все сказанное касается исключительно льна. Подобные обычаи в отношении других волокнистых материалов напр. шерсти, не зафиксированы) Это было основной причиной, почему именно пожилые, опытные женщины руководили действиями других членов семьи - мужчинами, которые сеяли, дочерьми, снохами, исполнительницами магических ритуалов. Согласно нашим материалам, обряды, направленные на обеспечение урожая льна, делятся на три разные по смысловой нагрузке блока (календарных цикла): *первый* включал ситуативные святочно-новогодние обряды, которые имитировали сев (но-

вогодние "посевания"), искоренение сорняков (ритуальная чистота, выбрасывание мусора) во имя обеспечения будущего рождения льна, стабильности его роста. Разбрасывали семена специальные люди "посевальщики", которые из года в год брали на себя выполнение этой функции. Божественным знаком считался снегопад, по нему судили будет ли в этом году лен (также хлеб и вообще урожай). "Посевания" человеческого коллектива дополняли, во всяком случае, несли ту же смысловую нагрузку, что и божественный "посев" в виде осадков; весенние обряды составляли *второй* блок и были направлены, как это неоднократно освещалось в научной литературе[71], на пробуждение земли, всего растительно-животного мира. Составной частью праздников являлись шумные развлечения детей, подростков и молодежи, которые, по мнению Д.К. Зеленина, имели цель закликать весну, тепло[72]. В песнях, сопровождавших эти обряды не только закликалась весна, но и рассказывалось о будущих работах по возделыванию и обработке льна (при масленичных катаниях, вождении "больших кругов" на Пасху, Троицу). Природа подавала знаки о качестве будущего льна, о чем судили по длине мартовских сосулек. К этим же весенним праздникам, приурочивалось ритуальное распускание девичих кос (Благовещение, Троица, Петров день).

Элементы аграрно-продуцирующей магии явственно выступали в специальных играх этого периода: катании друг на друге, зарывании в снег на Масленке, благовещенской чехарде, пасхальных качаниях "на кругах", т.н. "куляниях" и пр. Полевые этнографические материалы последних лет показывают, что в конце XIX-первой четверти XX в. в старожильческих семьях более сохранились *магические приемы, связанные с идеей плодородия*; у южных русских, украинцев и белорусов времен столыпинского переселения весьма значимы были *весенние обряды, направленные на ускорение прихода весны, прилета птиц.* Неслучайно и в обрядово-календарной российской поэзии сохранилось немало закликательных песен-веснянок, в то же время у старожилов их почти нет[73].

Третий блок включал магические посевные обряды, решающие практические задачи непосредственно в момент сева. Эти обряды выражались в обязательном присутствии на вспаханном поле яиц (у части российских переселенцев остатков пасхального угощения), "чтобы лен лучше родился", расчесывании девушками распушенных волос, "чтобы лен был длинным, волокнистым". На этом, последнем, этапе цикла к девушкам могли присоединиться молодые женщины семьи.

Согласно традиционному мировоззрению крестьян, обряд должен действовать на мир так, как действовала бы любая программа. В эту программу требовалось заложить установку на успех, предотвращение неудач. Механизмом реализации являлся принцип симпатии: "посевания" зерна в избах в начале года как бы предопределяли посев весенний; святочная чистоплотность "гарантировала" чистоту в поле; выполнение всех видов работ, в т.ч. женских рукоделий в Чистый четверг "обеспечивало" "спористость" их в течение всего года; присутствие на поле яиц сообщало плодородие земле; длинные шелковистые волосы стимулировали рост растений, способствовали получению ими необходимых качеств и т.д. Установка "на успех", следовательно, закладывалась обрядами всех трех блоков.

Нетрудно заметить, что до момента сева имела место демонстрация особого рода причесок исполнительниц обрядов распущенные волосы, которые либо просто не заплетались, либо расчесывались. После сева, когда Мать-земля мыслилась оплодотворенной или родившей, подобное распускание волос не зафиксировано не только на нашем, сибирском, материале, но и на русском в целом[74]. С точки зрения сторонников мифологической школы, распушенные волосы "суть символ дождевых туч"[75] (подобные воззрения были близки и тюркоязычным народам)[76]. Здесь уместно было бы вспомнить балканских "додол" девушек, ритуально покрытых зелеными ветками; их обливали водой и они танцевали танец дождя[77]. Принимая во внимание, что такая прическа в различных ситуациях могла получать разную смысловую нагрузку, мы, в данном случае, не можем не увидеть связи волос, покрывавших фигуру девушки, с идеей плодородия (попутно заметим, что в свадебной обрядности она конкретизируется в чадородие). Как дождь, снег мыслились оплодотворяющими Землю, так и пряди женских волос способствовали созданию вертикальных связей с небом. Связи устанавливались в определенные моменты, приближенные к дням зимнего солнцеворота, весеннего равноденствия, сакральным актам сева, вызова дождя и т.п., т.е. тогда, по словам В.Н. Топорова, когда требовалось снять противоположность Неба и Земли, божественного и человеческого, священного и мирского. Человек в этом случае выступал не просто "образом, подобием и творением Бога, но как бы его воплощением, носителем божественных энергий"[78]. В традициях восточнославянских народов, связанных с севом и обработкой льна, прослеживается тесная взаимосвязь "лен-волосы". Например, белорусские девушки для расчесывания волос использовали те же гребенки, которыми чесали у

лен. Возможно, от растения ожидали ответного результата в виде роста хороших, "долгих" волос.

В этнографической литературе проработан вопрос о ролевой значимости женщин в реализации весенне-летнего земледельческого процесса[79]. Соглашаясь здесь в целом с Т.А. Бернштам, хотелось бы все же конкретизировать один момент. Изложенные выше полевые этнографические материалы показывают, что наиболее эффективное воздействие на лен оказывалось именно девичьими волосами, как несущими в себе положительную энергию (напомним, что женщине по традиции запрещалось обнажать голову из-за "сраму", "греха"). До настоящего времени, как известно, бытуют в народе устойчивые словосочетания - "волосы мягкие как лен", "не волосы, а лен", которые подразумевают волосы определенного качества (светлые, мягкие) и относятся чаще к детским или девичьим косам.

Лишь в крайних случаях, при отсутствии дочерей, на последнем, "посевном" этапе привлекались замужние молодые сибирячки (снохи). Таким образом, в допосевное время приоритет явно отдавался незамужним, а, значит, нерожавшим, что соответствовало *"девственному"* периоду природы. Это подтверждается и праздником Троицы, почитаемым исключительно девушками и недавно вышедшими замуж женщинами, которые водили в этот день хороводы с песнями, в числе которых были "Посеём-то девки лен", "Посеяли девки лен" и пр.[80]

Кого же "жалобили" женщины, приходя на льняное поле раздетыми? По-видимому, они обращались как раз к этой Земной Культуре, которая представлялась им одушевленной и понимающей нужды людей. Представление о льне как о стихии лежало, на наш взгляд, в основе особого к нему отношения - бережения от нечисти, осквернения, чему способствовало выполнение целой системы запретов на работы с ним (при прядении, сновании, тканье и пр.). Даже отбросы в виде кострики не выбрасывались случайно: их сжигали в печи или топили в реке, т.е. отдавали другим стихиям. Круглогодичные обереги подчинялись общей идее цикличности природы.

Актуализация запретов-оберегов особенно явственно наблюдалась в переходные периоды зимнего и летнего солнцестояния, осеннего и весеннего равноденствия, когда нарушался порядок, а, значит, стабильность бытия. В результате активизировались вредоносные влияния, которые материализовались в конкретных типах ряженых. Особенно выделялись своей значимостью **святочные** запреты, имевшие цель уберечь льняную пряжу (шерсть можно прясть) от воздействия нечистых, хтонических сил. Спряденные в Святки нити считались "нечистыми" и не могли использоваться на изготовление погребальной одежды, повивающей покойника нити "жички". То же смысловое значение имела вынужденная праздность на Масленке, на которой у чалдонов было принято рядиться. Эти запреты наблюдались современниками конца XIX в. и в других районах Западной Сибири, на Урале[81]. В генетическом плане здесь, несомненно, имеется выход на Европейский Север, прежде всего, известные своей консервативностью быта села по р.Мезени[82].

В виде запрета на деятельность, связанную с льноделием, до нас дожили отголоски древнеславянских поклонений стихийным богам и богиням, вечной борьбе между собой одушевленных природных сил[83]. Согласно традиционным представлениям чалдонов, рассчитывать на более менее хороший урожай можно было только в случае почтительного отношения к *Земле*, соблюдения ее праздников, например, не трогать свою кормилицу на второй день Троицы, "когда она именинница". Сажая что-нибудь в нее не скупиться, а по известной заговорной формуле обещать не присваивать все только себе, но поделиться с "прохожими, с хозяевами негожими"[84]. Табуирование всех видов хозяйственно-бытовой деятельности в день Благовещения связывалось с поверьем, что *Природа* отдыхает ("птица гнезда не вьет"). Такое представление выходило за рамки просто христианского праздника, хотя Благовещение и называли "Первопаской". Нежелание грешить сочеталось с хранимой с языческих времен боязнью потревожить *Земное царство* (все детские игры происходили над землей), спугнуть будущее счастье, накликать неурожай. Превращение девушек в русалок или кукушек - закономерный итог такой непочтительности. В народных названиях трав сохранилась память о куделях, которые пряли ослушницы - это мох "Кукушкин лен".

Если возникает вопрос, почему именно девушки, а не женщины отличались такой строптивостью, то вспомним, что в русских народных представлениях именно молодежь в силу ее стихийно-природных качеств сопоставлялась с темными, "нечистыми" силами (ср. древнегреческую Арахну, посмевшую спорить с богиней Герой)[85]. Подобные запреты существовали и в отношении *Воды* - третий день Троицы. Опасались *Грозы*, которую Илья-пророк посылал на непослушных в свой день, пережидали рубеж окончания *Весны* и вступления в свои права *Лета* и т.п. До настоящего времени на эту тему можно услышать от пожилых множество поучительных историй. Интересно, что тот же самый механизм расположения к себе пытались использовать в отношении христианских святых,

которые в случае уважения их праздников могли заступиться перед Богом; также пытались нейтрализовать действие "вредного святого" Касьяна Кривого. Наконец, заручались добрым отношением к своим земным заботам со стороны "родителей", отошедших в иной мир. В родительские дни, когда души мертвых проведывали близких, воздерживались от разного рода деятельности, раздавали милостыню. Народная этика предостерегала от возможного нанесения оскорблений, проявления неуважения к "родителям" со стороны тех, кто их уже похоронил (при живых родителях запреты игнорировались).

В широко бытующем до настоящего времени специфичном поведении беременных женщин при операциях прядения, снования (воздержание от перешагивания нитей) мы, вероятно, нашли любопытные отголоски древнеевропейских поверий о привязке младенца к жизни выпряденной божественной ниткой[86]. Крестьянки, как кажется, верили в то, что беременная женщина, переступая пряжу тем самым как бы перечила самому существованию еще неродившегося младенца, потому он и рождался опутанный пуповиной. Будущая мать, следовательно, через земную нить наносила вред нити небесной (судьбе). В этой связи хотелось бы напомнить, что в родильно-крестильных обрядах старожилов важнейшее место занимали не только крест, но и пояс, которым повязывался младенец и который человек должен был носить всю жизнь.

После смерти умершего повивали спряденной нитью - "жичкой", которая как бы символизировала собой отпущенный человеку земной путь. Нить, однажды привязавшая к живым, нить-судьба отдавалась хозяину и погребалась вместе с ним[87]. Существенно и то, как поясняют старожилы исцеление спряденной в обратную сторону пряжей: скручивая ее назад, можно вернуться к *исходному,* т.е. здоровому состоянию, иными словами возвратиться по судьбе назад.

Наши материалы иллюстрируют представленную около двухсот лет назад историком и фольклористом А.Н. Афанасьевым мифологическую интерпретацию процесса образования нити и кудели, т.е. прядения: "прядение нити - синонима жизни, судьбы, мысли, времени является, безусловно, сакральным актом, по существу, аналогичным творения жизни как в славянской, так и в ведийской традиции"[88]. Представление о божестве Судьбы у славян существовало с глубокой древности. Наиболее полно оно сохранилось у южных славян (Среча, Серешта). Сербская Среча - красивая девушка, прядущая золотую нить; она была удачей, доброй судьбой человека. Ей противостояла Несреча - злая судьба[89].

Помимо прядения многие другие процессы по обработке льняного волокна у крестьян Приобья были отмечены повышенной сакральностью. В традиции лен должен быть "чистым", как и сделанные из него предметы, поскольку они одевались непосредственно на тело человека, контактировали с ним. Особое положение льняных рубах в предметной среде, их значимость для крестьянского мира проявлялась в активном использовании этого вида одежды в обрядах вызывания дождя, обхода пашен, исцеления больных[90]. Как уже отмечалось, очень высоким были требования к погребальной одежде - отрезу холста, из которого шили рубаху, покрывало, "саван" (у старообрядцев), нить - "жичку". Во имя этого ряд операций имел однодневный, "световой" характер: сев и уборка, снование, перемотка. Особенно недопустимым считалось пренебрежение к запретам при снование процессе, который требовал большой осторожности и присутствия различных оберегов в виде острых предметов - игл, ножей, ножниц.

Последствием нарушений однодневности работы могла быть болезнь или порча сделанного. Сибирячки выбирали для снования легкие (вторник, среда), безветренные дни. Основанную пряжу хранили заплетенной в "плетень", который, как известно, являлся сильным оберегом от "нечистой" силы (не случайно сплетенными "наговоренными" поясами повязывались по талии). Трудоемкое тканье по времени приурочивали к Великому посту, самым большим праздником во время которого являлось Благовещение. При тканье работала система оберегов-заклинаний, применявшаяся и теми, кто ткал и случайными свидетелями, нежелавшими "навредить" ткачихе".

Если рассматривать женские рукодельные занятия комплексно, то вырисовывается довольно сложная система оберегов-запретов, соблюдавшихся: 1) в течение года - исключались по тем или иным причинам праздники, в т.ч. воскресения; 2) в течение недели - не пряли по средам и пятницам, не сновали по "чижолым" дням понедельникам; 3) в течение дня - кое-где избегали прясть в вечернее время постных дней, после захода солнца по субботам; 4) начало любой работы приурочивали к первой фазе луны; 5) заканчивали работы (прядение) при определенном положении созвездий (Висожар, Кичигов). "Чистота" волокна (пряжи, тканины) обеспечивалась, следовательно, изоляцией от низших, "нечистых" духов, осуществлением работ "без греха", т.е. не в неурочное время христианских и других праздников, в условиях рождения новой луны и приоритетности дневного света. (Значение последнего требования очень наглядно отразилось в сохраняемых

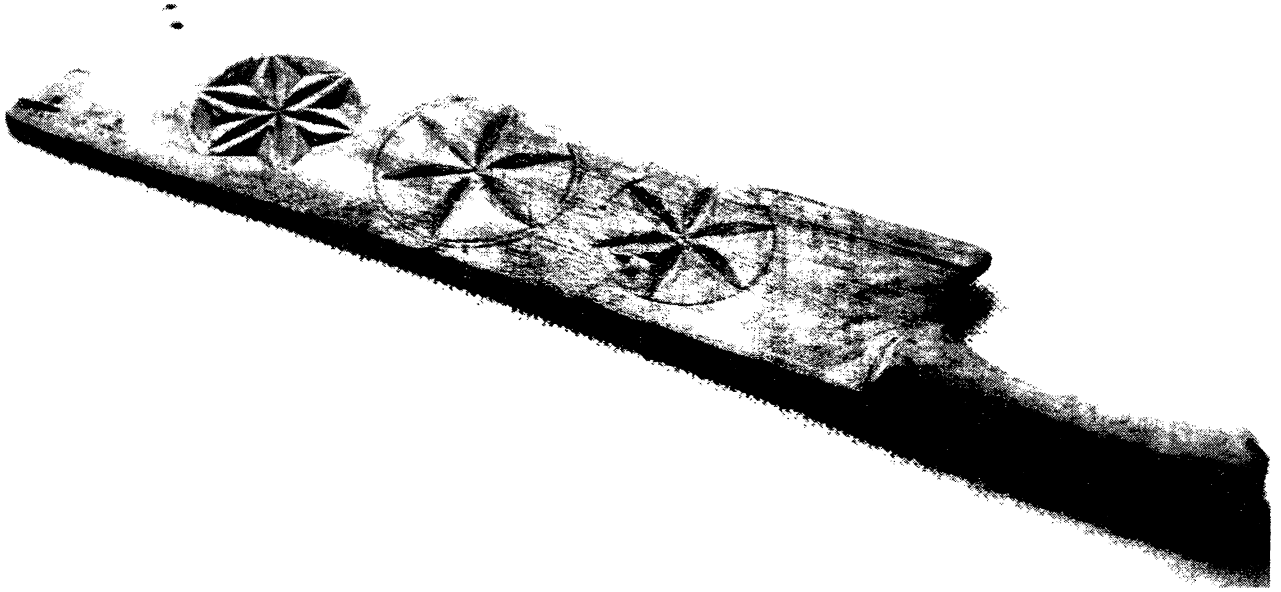

Рис. 3. Трепало из с. Лебедево Тогучинского района Новосибирской области. (Сбор автора 1988 г.).

крестьянок Приобья предметах по обработке льна - гребне, трепале, деталей кросен и пр., на которых изображены солярные знаки - символы очищающего и рождающего Божества) (рис. 3).

Анализируя ритуальную практику сибирских крестьянок, связанную с возделыванием и обработкой льна, нельзя не видеть феноменальное сохранение элементов некогда присущего мировоззрения славян целостного подхода к миру, символизирующего единство созидательного начала. Сев, сбор урожая, прядение, снование и прочие женские работы на земле имели небесные прототипы. Земные пряхи должны были выступать хранительницами чистоты нитей и сотканной ткани подобно девам (или деве) Судьбы, которые создавали небесные нити и работали с тканью мироздания[91]. Этот один из самых древних законов можно увидеть в доживших почти до нашего времени элементах ритуальной практики сибирских крестьян, которым как будто ведома эта связь. Ведь для мифопоэтического сознания "...каждый элемент внешнего мира был звеном в длинной цепочке, ведущей от реального мира в мир мифа, в мир богов[92].

В заключение возникает вопрос: с кем из божеств древних восточных славян можно было бы идентифицировать деву Судьбы? Очень вероятно, что этой богиней была Мокошь. На Европейском Севере имя Мокоши было широко известно еще в начале XX в., а связанные с ней верования имели отношения к женским работам, к пряже[93]. В Череповецком у. Новгородской губ. под именем Мокоши был известен "нечистый дух" в образе женщины с большой головой и длинными руками, которая любила прясть по ночам оставленную без молитвы куделю[94]. Б.А. Рыбаков осмыслил ее как богиню плодородия, воды, покровительницу женских работ и девичьей судьбы[95]. В Западной Сибири людская память не сохранила этого имени, однако как следует из наших материалов, о возможном стадиально раннем существовании такой богини, свидетельствуют многие связанные с льноделием обычаи и обряды.

Примечания

1. **Этнография** русского крестьянства Сибири. XVII-середина XIX в.- М., 1981; **Миненко Н.А.** Культура русских крестьян Зауралья. XVIII-первая половина XIX в.- М., 1991; **Традиционная** духовная и материальная культура русских старожильческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. - Новосибирск, 1992; **Болонев Ф.Ф.** Месяцеслов семейских Забайкалья.- Новосибирск, 1990; **Липинская В.А.** Русское население Алтайского края. Народные традиции и материальная культура (XVIII - XX вв.). - М., 1987; **Люцидарская А.А.** Старожилы Сибири: Историко-этнографические очерки. XVII начало XVIII в. - Новосибирск, 1992; и др.
2. **Громыко М.М.** Трудовые традиции русских крестьян Сибири (XVIII первая половина XIX в.) - Новосибирск, 1975; **Миненко Н.А.** Культура русских крестьян...; **Она же.** Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири. XVIII - первая половина XIX в.- Новоси-

бирск, 1991; **Шелегина О.Н**. Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири.- Новосибирск, 1992.

3. **Зеленин Д.К.** Восточнославянская этнография.- М., 1991.- С. 178-197.
4. Материалы по данной тематике собирались автором в ходе этнографических экспедиций в 1986-1992 гг., организованных Институтом археологии и этнографии СО РАН. Ссылки на конкретные районы исследования (села) и информаторов будут сопровождать весь текст.

Здесь не дается характеристика этнокультурных групп Приобья, которая не раз сообщалась в наших работах. См. например: **Фурсова Е.Ф**. Историческая память и национальный менталитет старожилов и переселенцев Приобья //Русский вопрос: история и современность.- Омск, 1994.- С. 18-21.

5. **Макаренко А.А**. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении //Записки ИРГО по отделению этнографии.- СПб., 1913. - Т. 36 - С. 186-187.
6. **Очерки** русской культуры XVI века. - М., 1977. - С. 42-59.
7. Записано от **Брюхановой** Марии Прокопьевны (дев. Покачаловой), 1920 г.р. Привезена родителями маленькой из Тамбовской губ. в д.Ново-Кузьминку Ордынского района НСО, где живет и ныне. Звали "тамбашами". Православные.
8. Записано от **Шадриной** Татьяны Ивановны (дев. Толмачевой), жительницы г. Бийска. Родилась в д.Шубинка Алтайского края в 1912 г.. Деды - выходцы из Рязанской губ., приехавшие на Алтай в 1870-1880-х гг. Себя считает "российской", "рязанской". Православная.
9. **Фурсова Е.Ф**. Новогодние праздники и обряды чалдонов Чаусской волости Томского округа (с.Середино, Кандаурово) //Населенные пункты Сибири: опыт исторического развития (XVII-начало XX вв.) - Новосибирск, 1992.- С. 109-110.
10. Записано от **Шульгиной** Полины Анисимовны (дев. Молаевой) 1914 г.р. Родилась в д.Сушихе Ордынского района НСО. Она и ее родители - чалдоны, всю жизнь прожившие в этой деревне.
11. Записано от **Понамаревой** Анны Трофимовны (дев. Чумовой) 1907 г.р. Родилась и всю жизнь прожила в д. Усть-Луковка Ордынского района НСО. Чалдонка. Православная.
12. **Былины** и песни Алтая. Из собрания С.И. Гуляева. - Барнаул, 1988.- С. 223.
13. Записано от **Фаддеевой** Кристиньи Сергеевны (дев. Щедриной) 1907 г.р. Родилась и живет в д.Усть-Луковка Ордынского района НСО. Родители приехали сюда из Рязанской губернии. Считает себя "российской". Православная.
14. Записано от **Сибирцевой** Пелагеи Осиповны (Смирновой) 1912 г.р. Она родилась в г.Ордынске. Деды "российские": по отцу - пермские, по матери - воронежские. Фамилию Сибирцевы дала деду по мужу "барыня в Рязани", которая сослала его в Сибирь за неповиновение; настоящая фамилия - Ивановы.
15. Записано от **Карпенко** Варвары Филипповны (дев. Сержантова) 1927 г.р. Родилась и живет в д.Ярки Черепановского района. Родители приехали из д.Найтовичи Стародубского у. Черниговской губ. Сибиряки звали "хахлами". Отец и мать говорили по-русски. Православная.
16. Записано от **Левиной** Аксиньи Афанасьевны (дев.Бирюковой) 1897 г.р. В 1898 г. была привезена в д.Верх-Ирмень родителями из Курской губернии. Всю жизнь прожила здесь. Православная.
17. Записано от **Паршиковой** Анны Степановны (дев. Фоминой) 1907 г.р.Родилась в Усть-Луковке, где и живет по сей день. Родители из России, из "Волговской губернии".
18. Записано от **Егоровой** Пелагеи Митрофановны (дев. Нечаевой) 1911 г.р. Родилась в д.Нижнекаменке Ордынского района. Родители приехали сюда из с.Макарово Тамбовской губернии молодыми. Звали их "тамбашами". Православные.
19. Записано от **Поповой** Ульяны Никифоровны 1900 г.р., д.Крутиха Крутихинского района Алтайского края. Ее деда Попова Ефима Марковича сослали в Сибирь с р.Челябы "за раскол". Их поселяли в д.Самодурке Алтайского края. Отец Поповой окрестился в православную веру уже на Алтае (перед этим постился 30 дней).
20. Записано от **Егоровой**, см.18.
21. Записано от **Понамаревой**, см.11.
22. Записано от **Бояринцевой** Марии Васильевны 1924 г.р., д.Кирза Ордынского района НСО. Родилась в с.Рогозиха Павловского района Алтайского края. Деды по матери с Кумани (?), из Курской губернии, деды по отцу из Тамбовской губернии.
23. Записано от **Шадриной**, см.8.
24. **Соколова В.К**. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX-начало XX в.- М., 1979. - С. 44.
25. Записано от **Шадриной,** см.8.
26. **Мансуров А.А.** Описание рукописей ЗАОИРК. - Рязань, 1928. Вып.1. - С. 19; Вып.2. - С. 13.
27. Записано от **Шульгиной**, см.10.
28. Записано от **Карпенко**, см.15.
29. Записано от **Ощепкова** Моисея Даниловича 1920 г.р., с.Крутиха Крутихинского района Алтайского края. Он родился в с.Средний Алеус Ордынского района НСО в старообрядческой семье.
30. Записано от **Егоровой,** см.18.
31. Записано от **Воронцовой** Лукерьи Юдаевны (Иудовны?) 1900 г.р., с.Верх-Алеус (ранее Зеленино). Родилась в Тульской губернии, откуда в Верх-Алеус ее привезли в 1905 г. Православная.
32. Она же.
33. Записано от **Сибирцевой**, см.14.
34. Записано от **Шульгиной,** см.10.
35. Записано от **Сибирцевой,** см.14.
36. Записано от **Бояринцевой,** см.22.
37. Записано от **Шульгиной,** см.10.
38. **Дмитриева С.И**. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера.- М., 1988.- С. 30-31.
39. Записано от **Вищинихиной** Елизаветы Федоровны. Родилась и проживает в г.Колывани НСО.
40 Записано от **Ощепкова**, см.29.
41. Записано от **Паршиковой**, см.17.
42. Записано от **Ужовой** Анны Ильиничны 1908 г.р. Родилась и всю жизнь прожила в д.Верх-Ирмень (ранее Ширование) Ордынского района НСО. Отца привезли маленьким из Тамбовской губер-

нии, мать из Пензенской губернии.

43. Записано от **Сотниковой** Марины Семеновны 1907 г.р. Родилась и всю жизнь прожила в д.Тароданово Сузунского района НСО. Кержачка.
44. Записано от **Огневой** Татьяны Васильевны 1907 г.р. Родилась и прожила всю жизнь в д.Пеньково Маслянинского района. Чалдонка.
45. Записано от **Гутовой** Ефимьи Виссарионовны 1911 г.р. По месту выхода ее дедов звали "пензяками", а по вере "кержаками". Родилась в д.Зыряновке Маслянинского района НСО, выходила замуж в д.Бубенщиково этого же района.
46. Там же.
47. Записано **от Егоровой,** см.18.
48. **Зеленин Д.К**. Восточнославянская этнография. - М., 1991. - С.357, 391.
49. Записано от **Карпенко**, см.15.
50. Записано от **Воронцовой**, см.31.
51. Записано от **Сибирцевой**, см.14.
52. Записано от **Егоровой**, см.18.
53. Записано от **Бояринцевой,** см.22.
54. Записано от **Зайковой** Анастасии Семеновны 1912 г.р. Деды, родители - все уроженцы с.Верх-Ирмень Ордынского района НСО. Чалдоны.
55. Записано от **Ощепкова,** см.29.
56. Записано от **Поповой** Ульяны Никифоровны 1900 г.р., д.Крутиха Крутихинского района Алтайского края. Ее деда Попова Ефима Марковича сослали в Сибирь с р.Челябы "за раскол". Их поселили в д.Самодурке Алтайского края.
57. **Сафьянова А.В.** Внутренний строй русской сельской семьи Алтайского края во второй половине XIX-начале XX в. (внутрисемейные отношения, домашний уклад, досуг) //Русские: семейный и общественный быт. - М., 1989. - С. 95.
58. Записано от **Ощепкова**, см.29.
59. Записано от **Сибирцевой**, см.14.
60. Записано от **Сотниковой** см.43.
61. Записано от **Курасовой** Анны Андреевны 1915 г.р., с.Крутиха Крутихинского района Алтайского края. Родители из Балашовского у. Саратовской губ.
62. Записано от **Ужовой**, см.42
63. Записано от **Шадриной**, см.8.
64. Записано от **Берсеневой** Марии Никитичны 1913 г.р. Всю жизнь прожила в д.Девкино Искитимского района. Чалдонка.
65. Записано от **Егоровой**, см.18.
66. Записано от **Таловской** Елены Петровны 1913 г.р., проживающей в с.Старый Искитим Искитимского района. Русские-старообрядцы, "поляки".
67. Записано от **Спиридоновой** Елизаветы Александровны 1911 г.р., д.Новокузьминка Ордынского района НСО. Старообрядцы-поморские.
68. Записано от **Таловской** Домны Петровны 1903 г.р., д.Старососедово Искитимского района НСО. Чалдонка.
69. Записано от **Березиковой** Марии Перфильевны 1908 г.р., с.Большой Бащелак Чарышского района Алтайского края. Из "российской" семьи.
70. Записано от **Кравцовой Т.А.**, 1906 г.р., с.Усть-Луковка Ордынского района НСО. Родители из Самарской губ.
71. **Миллер В.Ф**. Русская масленица и западноевропейский карнавал.- М., 1884.- С. 32; **Соколова В.К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.- М., 1979.- С. 40,41.
72. **Зеленин Д.К**. Восточнославянская этнография.- М., 1991. - С. 390.
73. **Календарно-обрядовая** поэзия сибиряков.- Новосибирск, 1981.- С. 173-183.
74. **Бернштам Т.А**. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начале XX в.- Л., 1988.- С. 149.
75. **Афанасьев А.Н.** Поэтические воззрения славян на природу.- М., 1865. Т. 1.- С. 284.
76. **Октябрьская И.В**. Текстильная тема в традиционной мифологии тюркоязычных народов Сибири //Изв. СО АН СССР. Серия истории, филологии и философии. Новосибирск. 1992.- N 1.- С. 44.
77. **Календарные** обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники.- М., 1978.- С. 215.
78. **Топоров В.Н**. О двух праславянских терминах из области древнего права в связи с индоевропейскими соответствиями //Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков.- М., 1973.- С. 131-132.
79. **Бернштам Т.А.** Молодежь в обрядовой жизни... - С. 165.
80. **Календарно-обрядовая** поэзия... - С. 219, 223.
81. **Городцов П.А**. Праздники и обряды крестьян Тюменского у. //Ежегодник Тобольского музея.- 1915. Вып. 26; Широков А. Сибирский карнавал // Маяк, 1844.- Т. 17.- С. 51.
82. **Дмитриева С.И**. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера.- М., 1988.- С. 23.
83. **Афанасьев А.Н**. Древо жизни.- М., 1978.- С. 430.
84. Записано от **Клочихиной** Нины Никитичны 1919 г.р., с.Мереть Сузунского района НСО. Чалдонка.
85. **Бернштам Т.А**. Молодежь в обрядовой жизни...- С. 246.
86. **Афанасьев А.Н**. Древо жизни.- С. 362-363.
87. **Фурсова Е.Ф.** Женская погребальная одежда у русского населения Алтая //Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири.- Новосибирск, 1983.- С. 73-87.
88. **Афанасьев А.Н**. Древо жизни.- С. 363.
89. **Рыбаков Б.А**. Язычество древних славян.- М., 1981.- С. 240.
90. **Фурсова Е.Ф**. "Целительные" свойства рубах русских крестьян //Изв. СО АН СССР. Новосибирск, 1992, N 1.- С. 49-54.
91. **Афанасьев А.Н.** Древо жизни.- С. 362-363.
92. **Иорданский В.Б**. Хаос и гармония.- М., 1982.- С.45.
93. **Токарев С.А**. Религиозные верования восточнославянских народов XIX-начало XX в.- М., 1957.- С. 25.
94. Там же.- С. 120.
95. **Рыбаков Б.А**. Язычество древних славян.- С. 392.

Г.В. Любимова

Система возрастного символизма в традиционной культуре русского населения Сибири *

Категория "возраст" и тесно связанная с ней категория "пол" являются объектом исследования многих наук о человеке и обществе. Вместе с тем, эти категории в меньшей степени оказались изученными с этнографической точки зрения, в историко-культурном аспекте.

Половозрастная символика восходит, как известно, к наиболее архаичным способам социальной организации и пронизывает все сферы традиционного общества, поэтому исследование половозрастного аспекта традиционной культуры может в значительной степени "продвинуть воссоздание традиционной картины мира в ее космосоциальном единстве"[1] и уточнить ее этническую специфику.

Понятие возрастного символизма, предложенное И.С. Коном, включает в себя все возрастные стереотипы, т.е. свойственные той или иной культуре представления о возрасте и связанных с ним социальных ролях и статусах[2]. Складываясь в определенную систему, эти представления находят отражение в различных сферах культуры (духовной и материальной), что является выражением специфической способности традиционной картины мира реализовывать себя сразу по нескольким каналам. В связи с этим, плодотворным представляется такой подход к изучению культуры, который позволил бы рассматривать проявление возрастной символики во всех ее сферах. Целям подобного исследования отвечает определение культуры, трактующее ее как "проекцию человеческих представлений на внешний мир", которая осуществляется через триаду "слово - действие вещь"; именно в ней человек репродуцирует сложившиеся у него "осмысления" окружающей действительности, которые чаще всего носят непроизвольный характер[3].

Плодотворность указанного подхода в конкретных этнокультурных исследованиях определяется, на наш взгляд, тем, что вышеназванная триада охватывает все формы социальной деятельности живую ("слово" и "действие") и опредмеченную ("вещь"), а это обеспечивает системное изучение культурных явлений и, в частности, такого явления, как возрастной символизм.

Носителем возрастной символики в традиционном обществе является возрастная группа. Наряду с этим термином в литературе используются такие термины, как возрастной класс, ступень, слой и др., причем разные авторы нередко вкладывают в них различное содержание[4]. И.С. Кон предлагает различать категории, обозначающие стадии жизненного цикла (1), возрастные слои населения (= возрастную стратификацию общества) (2), а также возрастные организации, имеющие свои структуру, функции и знаковые средства (3), т.е. степени, классы и группы соответственно[5]. Вместе с тем, для отечественной этнографической литературы можно признать устоявшимся обозначение широких слоев населения, выделяемых на основе принятой в данной культуре периодизации жизненного пути, термином "возрастная группа"; именно в этом значении он используется в работах Н.П. Гринковой, В.И. Чичерова, Г.С. Масловой, А.К. Байбурина, Т.А. Бернштам и других исследователей. В связи с этим, целесообразно, видимо, различать употребление термина "возрастная группа" как в широком, так и в узком (т.е. в значении "возрастная организация") смысле.

Ряд признаков, характеризующих возрастную группу, включает в себя общее половозрастное название, форму индивидуального имени, одежду и внешний облик членов группы, их поведение, семейные, трудовые и религиозно-обрядовые функции[6]. Следовательно, системное изучение возрастной символики предполагает, соответственно, исследование:

1) образцов народной лексики и терминологии, а также устного народного творчества, связанных с обозначением и характеристикой различных стадий жизненного цикла;

2) материалов по народному костюму, т.е. комплексу, включающему одежду, обувь, головной убор, прическу, украшения и другие атрибуты, в которых фиксируются все социовозрастные изменения, происходящие с человеком на протяжении его жизни;

3) поведения членов каждой возрастной группы в сферах трудовых и семейно-брачных

* Работа выполнена при поддержке Международного фонда "Культурная инициатива" (1993 г.)

отношений, а также в обрядах календарного и жизненного циклов, включая родильно-крестильные, свадебные, похоронно-поминальные и, по возможности, элементы переходных обрядов[7].

Иными словами, для решения поставленной задачи необходимо рассмотреть социальную деятельность каждой возрастной группы в ее живой и опредмеченной форме. Учитывая невозможность всестороннего раскрытия темы в рамках данной статьи, рассмотрим на сибирских материалах лишь некоторые характерные ее аспекты (символику названия, материальных атрибутов и обрядового поведения) на примере отдельных возрастных групп.

К одним из основных признаков возрастной группы относится общее возрастное название ее членов. Сибирский краевед А.А. Макаренко зафиксировал особое название подростков и неженатой молодежи в Иркутской и Енисейской губерниях. Он писал, что крестьяне различают, к примеру, "девьи" и "бабьи" праздники, почитаемые девушками и женщинами, а также праздники той или иной "рошши", т.е. "различного возраста деревенской молодежи"[8]. Так, в день Иннокентия Иркутского (26 ноября ст. ст.) "рошша" ангарских подростков устраивает "перву вечереньку с игришшами"; на Николу зимнего "рошши" подростков обоего пола устраивают "втору вечереньку с игришшами" и т.д.[9] Автор не привел своего объяснения термина, однако его происхождение он, видимо, связывал с обычаем отмечать весенне-летние праздники в лесу, в рощах, что видно из следующего примера: 1-го мая, писал он, "молодежь справляет маевку, для чего собирается по возрастам в рощах (здесь и далее выделение автора. - *Г.Л.*) на берегу озера или реки. Девушки варят яйца, парни приносят водку, прянички и прочие гостинцы"[10].

Полевые материалы подтверждают наблюдение А.А. Макаренко о существовании обычая деревенской молодежи собираться в праздничные дни "по возрастам", в том числе, в лесу, в рощах: в Тогучинском районе Новосибирской области (с. Чемское), по сведениям Т.Ф. Ивановой, девушки разного возраста (10 - 12, 13 - 16 и 17 19 лет) ходили на Троицу завивать венки на березках отдельными группами[11]. Однако происхождение термина "рошша" связано, как представляется, не только с этим обычаем.

Очевидно, что семантика слова "рошша" (роща) связана со словами "рост", "растить" и т.д. Кроме того, установлено, что определение возраста по годам - явление более позднее, чем определение его через "известный уровень роста и силы"[12]. Знание точного возраста и даты рождения, как отмечает Т.А. Бернштам, "не было характерным для основной массы крестьянского населения: в подавляющей его части бытовали иные традиционные отсчеты времени и возраста", к которым относится, например, "отсчет по био-растительным циклам, объединявшим рост человека, животных и растений"[13]. Не случайно В.Н. Харузина, изучавшая роль детских и молодежных групп в обрядовой жизни, подчеркивала, что их участие в ней признавалось "возможным, желательным и необходимым" тогда, когда участники обрядовых действий стремились повысить производительные силы природы - рост злаков, обилие плодов, размножение животных видов и пр., поскольку в данном случае исполнители рассматривались как "полная сил, еще растущая, крепнущая часть населения"[14].

Все это говорит об архаичном характере термина "рошша" как названия указанных возрастных групп. В материалах А.А. Макаренко он употребляется для обозначения подростков и молодежи обоего пола; лишь в одном случае из приведенного им примера следует, что он обозначал также только девичью группу: "в Петров день ангарские девицы, делясь на "рошши" в сопровождении парней уходили на озеро, реку или в лес варить яйца, разговляться "молосным" и повеселиться вволю"[15]. Можно предположить, что первоначально термин "рошша" использовался для обозначения только девичьей группы и лишь со временем распространился на всю подростковую группу, которая противопоставлялась группе "взрослой молодежи". А.А. Макаренко писал, что "со второго дня Рождества открываются по селениям вечерки... Этому удовольствию предаются "рошши" подростков обоего пола, но только в первые три дня; взрослая же молодежь продолжает свои игрища во все святы вечера и страшны вечера"[16].

Предположение об изначальной принадлежности термина "рошша" исключительно девичьей возрастной группе подтверждается исследованиями по свадебной обрядности, и в частности - действиями со свадебным хлебом на разных этапах свадьбы. Так, Л.С. Гвоздикова пишет, что название "роща" ("сад", "каравай") для свадебного хлеба известно в южной Великоруссии, в Белоруссии, и отчасти на Севере; обряд продажи свадебного хлеба жениху подругами невесты, по мнению автора, целиком повторяет обряд продажи "девьей красоты" (елочки, березки, ленты), основным мотивом которого выступает мотив потери невестой девственности[17].

Особенно наглядно эротическая символика выступает в описании обряда, сделанном В.Н. Харузиной на материалах Владимирской губернии, где свадебное печенье, приготовленное в доме невесты, изображает лес и называется "роща": лес изображают палочки разной

высоты, которые воткнуты в "землю", т.е. в самое печенье; "роща" привозится в дом молодого после венчания; после ужина печенье раскупают гости; в "землю" втыкают две палочки, к которым прикрепляется перекладина со свободно двигающимся кольцом; через кольцо продевают нитку, один конец которой прикрепляется к выбранному дереву, а за другой конец тащат; когда весь лес раскуплен, жених должен выкупить землю; при этом он кладет больше других; затем невеста разламывает печенье на куски и раздает присутствующим[18].

Более ярко роль подруг невесты выступает в описании обряда, сделанном М.В. Красноженовой в том же году на материалах Томской губернии: подруги невесты готовят тесто для каравая, сваха выпекает его; перед отъездом к венцу подруги украшают репейник или сосновую ветку цветными бумажками, лентами и цветами, втыкают ее в каравай и ставят на стол; затем невесту переодевают, девушки просят дружку "позолотить тарелочку" и с украшенным репьем провожают невесту до ворот; после отъезда к венцу подружек угощают в доме невесты в последний раз, затем они расходятся по домам, т.к. "их роль в свадьбе закончена"[19].

Приготовление и поедание свадебного хлеба, по образному замечанию А.К. Байбурина, "отчетливо уподобляется "переделке" девушки в молодую женщину"[20], поскольку связано с моментом прощания невесты с девичеством и переходом ее в новую возрастную группу. В этой связи обозначение термином "роща" именно девичьей группы представляется не случайным.

Вместе с тем, материальное (предметное, вещественное) воплощение символики, характеризующей различные возрастные группы, наиболее ярко проявляется в костюме (и отдельных его элементах), который является "своеобразным продолжением, экстериоризацией личности, знаком половозрастной и общественной роли человека"[21].

Впервые в отечественной науке задача показать, каким образом материалы русской одежды отразили "остатки деления общества... на определенные возрастные группы", была поставлена Н.П. Гринковой. Проанализировав общий комплекс одежды, а также элементы головного убора, (включая прическу), она пришла к выводу о существовании в доклассовом обществе четырех основных и нескольких переходных возрастных групп, указывавших на брачный статус женщины[22]. Десятилетием ранее вопросы, связанные с символикой женских возрастных групп, были затронуты в работе Д.К. Зеленина, посвященной головным уборам восточных славян[23].

Момент прощания невесты с "девьей красотой", связанной с ее переходом в группу молодых замужних женщин, не ускользнул от внимания сибирских краеведов и корреспондентов РГО по сибирским губерниям. В песнях, записанных в Восточной Сибири, "девья красота" (=кисть шелковая) прямо отождествляется с "волей батюшковой, негой матушкиной"[24], т.е. с девичеством; при этом пора девичества резко противопоставлена "бабьей доле": "Христова девичья красота в сахару-меду купалася, на солнушке сушилася, ко сестрице моей пригодилася / Распроклята та бабья красота, она в дегте-смоле купалася, по подлавочью валялася, на печи в углу сушилася" (Киренский у., Иркутской губ.)[25].

Как правило, "девья красота" воплощалась в некоем предметном символе. В сообщении из Минусинского уезда Енисейской губернии, датированном 1847 г., говорится, что накануне свадьбы делается девишник, невеста собирает своих подружек и поет с ними унылую песню: "благословите, родимые батюшка и матушка, мне русу косу расплести, по могучим плечам раскласти", при этом "невеста раздает подругам свою красоту, т.е. каждой - ... разноцветные ленточки", затем они отправляются в баню[26]. В материалах М.В. Красноженовой, собранных в той же губернии более полувека спустя, сказано, что невеста раздает подругам "красоту" после бани, когда они в последний раз заплетают ей косу, причем "красота" представляет собой цветы, а раньше, отмечает автор, давали ленточки[27]. Таким образом, каждая подруга получала свою часть "красоты" невесты; при этом сама "красота", как справедливо подчеркивает А.К. Байбурин, могла рассматриваться как некая принадлежность, общее достояние возрастной группы девушек, сближаясь в этом отношении с понятием доли[28].

В тех случаях, когда "девья красота" не находила воплощения в специальном предметном символе (ленты, цветы и др.), ее принадлежность группе девушек могла подчеркиваться обязательным участием каждой из подруг в последнем заплетании/расплетании невестиной косы. В Нарымском крае, по свидетельству Н.П. Григоровского, невестину косу расплетали по прядке сваха и каждая из девиц[29]. В Тобольской губернии, как сказано в описании М. Костюриной, после смотрин невесте распускали косу, мать выплетала косник, затем девицы начинали вновь ее плести, причем каждая старалась хоть немного подержать ее в руках[30]. В Иркутской губернии утром перед венчанием к невесте собирались подруги, начинался обряд "расплетания косы"; он тянулся довольно долго, поскольку каждая родственница или желающая из подруг подходила к невесте и расплета-

ла одну прядь; таким образом, при участии 20 - 25 человек постепенно расплеталась вся коса[31]. Неслучайно продажа косы жениху осуществлялась, как правило, именно подругами невесты или при их участии, т.е. представителями той возрастной группы, к которой принадлежала невеста.

Наряду с различиями во внешнем облике девушек, достигших брачного возраста, и женщин, недавно вышедших замуж, которые проявлялись прежде всего в прическе и головном уборе, существовали элементы костюма, объединявшие эти возрастные группы. Так, Б.А. Рыбаков при изучении пережитков язычества в быту русских крестьян XIX в., обратил внимание на то, что характерный ромбо-точечный узор, украшавший орнамент свадебных понев, рукава женских рубах и девичьи головные уборы, никогда не встречался на детской или "старушецкой" одежде. Автор пришел к выводу, что данное возрастное ограничение обусловлено семантикой знака, которая, как удалось показать с помощью археологических данных, связана с земледельческой символикой и восходит к мировоззрению ранних земледельцев, являясь своего рода "идеограммой вспаханного поля... или засеянной семенами нивы". Это, в свою очередь, позволило ему считать трипольскую ритуальную пластику (глиняные фигурки юных женщин с признаками беременности и с изображением ромбо-точечного узора на животе) воплощением идеи "бессменного круговорота жизни" и "рождающей силы зерна", когда "женщина уподоблена земле, а рождение ребенка уподоблено рождению зерна, колоса"[32]. Именно эта идея лежала в основе символики внешнего облика группы, которая, по определению Н.П. Гринковой, объединяла девушек, достигших брачного возраста, и "молодок", еще не имевших детей, что подтверждалось совместным участием тех и других в праздниках, вечеринках и хороводах[33]. В.И. Чичеров также объединял эти группы, подчеркивая, что ведущую роль в обрядах и игрищах, направленных к возрождению плодоносной силы земли и природы в целом, "играли незамужние женщины или молодые женщины, недавно вышедшие замуж. Они были главными исполнителями обрядов"[34].

Достижение девушками брачного возраста также фиксировалось с помощью изменений во внешнем облике. Д.К. Зеленин первым из отечественных исследователей вскрыл связь обряда надевания поневы с празднованием совершеннолетия девушек и тем самым отнес его к разряду переходных, признав ошибочным мнение о том, что "обряды инициаций на девушек не распространяются[35]; впоследствии, как подчеркивал автор, обряд совершеннолетия "растворился" в свадебном и некоторых очистительных обрядах[36]. В использованных Д.К. Зелениным архивных материалах по Тульской губернии, относящихся к 30-м гг. XIX в., говорится, что до 15 16 лет девушки ходили в одних рубашках, опоясанные красным шерстяным поясом; "по прошествии этого срока на девку надевают поневу. Обычай... совершается в день именин... Именинница становится на лавку и начинает ходить из одного угла в другой. Мать ее, держа в руках открытую поневу, следует за нею подле лавки и приговаривает: "вскоци, дитятко, вскоци, милое", а дочь каждый раз на такое приветствие сурово отвечает: "хоцу - вскоцу, хоцу - не вскоцу", но как вскочит в поневу, значит объявит себя невестою и даст право женихам за себя сватать"[37]. В Алтайском крае еще в начале XX в. девочки, по словам З.Н. Нелюбовой (с. Ивановка Курьинского р-на), до 12 лет юбок не носили, "в становинах ходили", а ребята "без штан бегали, в длинных рубахах"[38]. Вместе с тем, обычай скакать с лавки претерпел к этому времени сильные изменения. У российских переселенцев, по словам К.В. Демина (с. Болотное, Болотинский р-н, Новосибирская обл.), он совершался во время сватовства: "когда сватают, невеста по лавке ходит и говорит: "хочу - скакну, хочу нет"; если согласна замуж идти, то прыгает с лавки в мешок, который держит жених или сват"[39].

Особенно важным в данном случае представляется вопрос о том, когда именно совершался обряд первого надевания поневы. Д.К. Зеленин приурочил его ко дню именин. Однако это правомерно скорее всего лишь для поздних этапов его бытования. Будучи переходным обрядом, он, вероятно, первоначально носил не индивидуальный, а коллективный характер. В материалах Н.П. Гринковой по Рязанской губернии сказано, что первое надевание поневы совершалось на Пасху или в другой большой весенний праздник, например, Троицу; причем, если девушка к этим праздникам еще не достигла зрелости, обряд откладывался до следующего года. Она также высказала предположение, что в этих материалах можно усмотреть "некоторые, хотя и отдаленные связи с особыми женскими весенними праздниками", во время которых и совершался "обряд переодевания совершеннолетних девиц в женскую одежду"[40]. Г.С. Маслова на материалах южнорусских губерний подтвердила вывод о том, что одежда именно весенне-летних праздников наиболее ярко отражает переход девушек в группу невест в год достижения ими зрелости[41]. Сравнительный материал по традиционной обрядности южных славян также показывает, что переходные обряды, связанные с достижением девушками зрелости и наступлением совершеннолетия,

были календарно приурочены к весенне-летним праздникам. В работе Т. Колевой, к примеру, говорится, что, исполнив лазарский обряд, девушки-лазарки "переходят в группу зрелых девушек, имеющих право на замужество"; это, в свою очередь, дает им право "надеть свою первую девичью одежду (с украшениями)"[42].

Вопрос о календарной приуроченности женских, как впрочем и мужских, переходных обрядов, является малоизученным, а потому относится к разряду дискуссионных[43]. Некоторые исследователи считают подобную постановку вопроса неправомерной. Так, Г.А. Левинтон, ссылаясь прежде всего на работы Т. Колевой, пишет, что этнографы, "которые в последнее время пытались реконструировать женскую инициацию в славянской традиции и возводили к ней весенние обряды в целом" - совершали ошибку, поскольку подобная операция, с его точки зрения, предполагает "такую эволюцию обряда, при которой он переходит из одной группы в другую, типологически и функционально отличную, что кажется неправдоподобным". Более вероятным объяснением множества схождений между весенней обрядностью и инициацией, автор считает объяснение "на чисто функциональной основе, без привлечения генетических гипотез"; календарные обряды "с четкой приуроченностью исполнения отдельных ролей... к определенным возрастным группам", по его мнению, лишь конституируют возрастные переходы, играя роль их "дополнительной фиксации"[44]. В связи с этим отметим, что возможность перехода обряда из одной группы в другую нельзя считать неправдоподобной до тех пор, пока окончательно не решен вопрос о генезисе разных групп обрядов, в том числе обрядов календарного и жизненного циклов, что предполагает привлечение именно генетических гипотез. Так, Н.И. и С.М. Толстые, поставившие вопрос о системном изучении традиционной обрядности в целом, выдвинули предположение о генетической связи окказиональных обрядов с семейной и календарной обрядностью: вплоть до последнего времени, как подчеркивают авторы, ни фольклористы, ни этнографы не пытались проследить, "каким путем шла эволюция самого обряда... В самых общих чертах можно сказать, что развитие шло от окказионального обряда к календарному, от обряда, вызванного необходимостью, к обряду превентивному, от обряда темпорально... не закрепленного, к обряду, закрепленному во временном отношении"; и далее: "Всякий окказиональный обряд синкретичен по своей структуре... В нем, как в зародыше, можно обнаружить элементы и формы различных по жанру ритуалов и... текстов"[45].

Переходные обряды, по всей видимости, нигде, в том числе и в древнерусской культурной традиции, не сложились в самостоятельную обрядовую систему, а функционировали в синкретичном взаимодействии с различными обрядовыми циклами. Т.А. Бернштам пришла к выводу, что к архаичным формам отсчета времени и возраста у русских крестьян можно отнести "приурочение определенной возрастной (не хронологической) нормы к началу календарного года или каким-либо календарным циклам", при этом выявление этих возрастных сроков связано с реконструкцией именно переходных обрядов[46]. Все это подтверждает правомерность постановки вопроса о календарной приуроченности переходных обрядов. В связи с этим, рассмотрим последнюю группу признаков, характеризующих различные возрастные группы, на примере ритуального поведения их членов в обрядах календарного цикла.

Вплоть до XX в., как подчеркивает Л.А. Тульцева, каждый структурный комплекс восточнославянской аграрной обрядности исполнялся определенным сообществом сверстников, особой половозрастной группой[47]. Иными словами, календарная обрядность сельской общины XIX - начала XX вв. представляла собой "сумму обрядов половозрастных групп, составлявших данную общину", поэтому многие явления календарно-обрядовой системы невозможно осмыслить без учета их роли и функций[48].

В литературе, как уже отмечалось, неоднократно обращалось внимание на особую роль девушек-подростков в весенне-летних обрядах и праздниках, примыкавших к семицко-троицкому циклу. Сибирский краевед П.А. Городцов, к примеру, сообщал, что в Тюменском уезде Тобольской губернии первое после Троицы воскресенье перед Петровым постом носило название "яичного заговенья", (в центрально- и южнорусских губерниях этот день также назывался "русалкино заговенье" или "русальное воскресенье"). В этот день, по словам автора, мужчины и женщины, взрослые и дети все шли на берег реки или озера, разводили костры и варили в чугунках яйца; наевшись и взаимно наугощавшись ими, парни и девушки начинали катать яйца, подобно тому, как это делают крестьяне центральной России на Пасху, а мужики и бабы начинали бросаться оставшимися яйцами друг в друга, причем этому бросанию, как подчеркивал автор, придавался "какой-то таинственный и непристойный смысл". Далее он сообщал, что среди забав этого дня обращает на себя внимание та, участницами которой могли быть только девушки: взявшись за руки, они становились парами, образуя длинный коридор, и начинали перебрасывать с рук на руки какого-нибудь малыша - мальчика или

девочку; таким образом пары перебрасывали на руках всех деревенских детей, а иногда "подростков и даже взрослых девушек"[49].

Полевые материалы автора содержат сведения о том, что обычай отмечать "яичное заговенье" долгое время сохранялся в Ярковском районе Тюменской области. Информаторы вспоминали, что в этот день всей деревней вечером собирались на берегу реки или озера и варили яйца, которые, специально накопив, тащили туда целыми ведрами; потом всю ночь "шумели" гуляли и пели под гармошку. Мужики и парни катали яйца, играли "в моталки", боролись, а женщины с ребятишками смотрели. По словам Т.П. Булошевой (с. Иевлево), "девчонки лет десяти в этот день по яички ходили, в платочек их собирали"[50].

Абсолютно точным повторением описанной П.А. Городцовым "забавы" можно считать записанную в 1891 г. в Пермской губернии игру, приуроченную к Троицкому завиванию венков. Автор рукописи, деревенский мальчик Яков Безруков сообщал: во вторник на Троицкой неделе девушки идут в березовую рощу завивать венки, затем начинают играть в игры, которые "изображают все работы при ткании холстов": "навивать", "сновать", "кишку снимать", "надевать" и "ткать"; в последнем случае девушки становятся в два ряда лицом друг к другу, схватываясь попарно руками, при этом "пары изображают основу, а девушки с краев - ткачиху. Одна ткачиха возьмет небольшого мальчика (или девочку) и положит на руки первой от себя пары", та перебрасывает его соседней паре, эта пара - следующей, и так до конца; "мальчик в этой игре изображает поперечную нитку в холсте или... "уток". Во время игры поют очень длинную песню о Дуне, которая сначала "собирала" кросна "семь сел обрыскала, берда не сыскала", - ... затем... ткала холсты"[51].

По календарным срокам, составу и действиям участников рассмотренные обрядовые игры наиболее близко стоят к первой части обряда "водить (гонять, завивать) Колос", одно из ранних описаний которого, сделанное во Владимирской губернии (с. Шельбово Юрьевского уезда), относится к середине XIX в.[52] Исполнителями его были "девицы и молодицы", которые становились парами, образуя "живую дорожку из рук". По этой дорожке шла специально наряженная девочка лет двенадцати, а сама процессия, "как бы переливаясь", двигалась к ржаному полю, при этом ее участницы пели: "Пошел колос на ниву. На белую пшеницу..." В поле девочка срывала горсть созревающих колосьев, бежала к церкви и бросала их возле стены. Во второй части обряда, на обратном пути, процессия передвигалась уже иным способом: все пары пробегали под поясом, который держала в поднятых руках первая пара; последние становились первыми и движение продолжалось дальше". В более поздних вариантах обряда, который со временем превратился в игру, роль "Колоска" исполняла девочка девяти-десяти или даже четырех лет. Процессия в поле уже не ходила, а шла через все село, причем хор повторял заклинание, где были слова: "Где девки шли, тут рожь густа, нажиниста, умолотиста"[53].

Обычно исследователи ограничиваются указанием на аграрно-магические функции обряда, выступающие в данном случае достаточно ясно. М.М. Громыко отметила, что название рассмотренного женского хоровода, его действия и тексты песен имеют "смысловую связь с древним ритуалом, призванным содействовать тому, чтобы хорошо колосились хлеба"[54]. Вместе с тем, со ссылкой на описание "Круговорота крестьянской жизни" в Тюменском округе, предпринятое Ф. Зобниным, она подчеркивала, что в других районах встречается приуроченная к Троице игра "воротца", "полностью повторяющая движения шельбинского хоровода", но совершенно лишенная связи с аграрным ритуалом[55]. Заметим, что описанная П.А Городцовым девичья "забава" на "яичное заговенье" является, по сути, вариацией первой части обряда "вождение Колоска", а зафиксированная Ф. Зобниным троицкая молодежная игра "воротца" вариацией его второй части, причем оба сибирских варианта относятся к Тюменскому округу (уезду) Тобольской губ.

Обратим внимание на половозрастной состав участников рассмотренных обрядовых действий. Главную роль в обряде "вождения Колоска" играли "девицы и молодицы". Участницами "забавы", описанной П.А. Городцовым, а также игры, имитирующей процесс ткания, были девушки.

Роль главного персонажа (=героя), для которого характерна подчеркнутая пассивность, определяемая его субъектно-объектным статусом в ритуале[56], в рассмотренных вариантах исполняли молодые девушки или дети обоего пола: девочка двенадцати лет в одном из ранних описаний обряда "вождения Колоска" и четырех лет - в одном из поздних; все деревенские дети - мальчики и девочки, а иногда "подростки и даже взрослые девушки", как сказано у П.А. Городцова, небольшой мальчик или девочка в игре, имитирующей процесс тканья. В игре "воротца" главный персонаж как таковой отсутствует.

Учитывая известное положение о том, что многие весенне-летние обряды являются по своей структуре идентичными или взаимозаменяемыми, можно предположить, что рассмотренные варианты представляют собой описа-

ние различных этапов деритуализации одного и того же обрядового действия. Главная роль в нем первоначально принадлежала девушкам и молодым женщинам ("девицы и молодицы" в обряде "вождения Колоска"); именно они являлись организаторами ритуальных действий, исполнявшихся главным персонажем, роль которого первоначально, вероятно, отводилась девушкам, достигшим совершеннолетия в истекшем году. При таком подходе "девицы и молодицы" могут рассматриваться как члены особой возрастной группы, а сам обряд как один из этапов девичьих весенне-летних переходных обрядов.

С этой точки зрения действия его участников могут быть сопоставлены с этапами, составляющими сюжетную основу не только календарных обрядов, но и обрядов перехода. Шествие процессии с девочкой-Колоском к полю и срывание ею колосьев в первой части обряда может быть сопоставлено как с выносом и уничтожением ритуального символа в календарном обряде, так и с пространственным перемещением и преобразованием героя ритуала в обряде перехода. Прохождение всех участников через "ворота" во второй части обряда при явном отсутствии главного персонажа можно рассматривать как символическое признание и включение его в качестве полноправного члена в новую социовозрастную группу; в календарном обряде этому этапу соответствует воскресение ритуального символа (которое, впрочем, реализуется не столько на уровне действий, сколько на уровне представлений); в обряде перехода - наделение героя ритуала новыми культурными признаками. Дальнейшая эволюция обряда связана с расширением круга его участников и снижением возраста главного персонажа, что подтверждает известную закономерность о постепенном переходе обрядовых действий в детскую среду.

Вопрос о том, является ли игра, имитирующая процесс тканья, вариантом переходного обряда, нуждается в дополнительном изучении. Тем не менее, отметим, что использование технологического кода в ритуальных целях соответствует основной идее ритуала как "делания", "созидания" и обычно связано с переходом к новому состоянию.

Представления, характеризующие различные стадии жизненного цикла, нашли отражение и в песнях, сопровождавших обрядовые действия. Рассмотренный обряд "вождения Колоска", как уже отмечалось, сопровождался песней, содержащей слова: "Где девки шли, тут рожь густа...". Сходные по содержанию песни сопутствовали обряду "крещения и похорон кукушки". В.А. Смирнов обратил внимание на то, что молодые женщины и девушки в этих песнях резко противопоставлены иной возрастной группе, поскольку в них говорится, что их хождение по полям способствует обилию и росту хлебов. Автор пришел к выводу, что противопоставление девушек и молодушек бабам имело ритуально-магический характер и определялось различной "способностью к плодородию" этих возрастных групп[57]. Т.А. Бернштам также отметила особое участие девушек и молодиц в обрядах весенних ритуальных похорон, однако в отличие от В.А. Смирнова считала их связь с аграрной тематикой позднейшим наслоением: "действительно, - задает автор вопрос, - как относятся к сути обряда ("крещения и похорон кукушки", *Г.Л.*), например, такие тексты: "...где девки... шли, там и рожь густа,... где бабы прошли, там и рожь пуста?"[58]

Различие указанных точек зрения на значение аграрной тематики в весенне-летних обрядах определяется, на наш взгляд, подходами авторов к выявлению истоков этих обрядов. Имея в виду их сезонную приуроченность, В.А. Смирнов выдвинул предположение о генетической и функциональной связи этих обрядов с древними молениями о дожде, верой в помощь предков и в их влияние на судьбу человека; именно эти представления, по его мнению, легли в основу многочисленных игр, в центре которых были девушки или девочка ("дзевка Купала", "Оленек", "Колосок" и др.), бывшие некогда жертвами в дни засухи[59]. Т.А. Бернштам, напротив, сосредоточила внимание на половозрастном объединении девушек-невест и молодиц, что позволило ей прийти к выводу о том, что обряд "крещения и похорон кукушки" сохранил следы "какого-то переходного возрастного обряда" с посвящением женскому божеству, земной ипостасью которого была кукушка; указанные группы женского населения, подчеркивает автор, в определенное время года вступали "в ритуальную связь между собой и в сакральную - с тайной, высшей силой, предстающей в образе кукушки"[60]. При всех аргументах в пользу приведенного мнения вопрос о том, чем именно объясняется "специфичная календарная приуроченность обряда", остается открытым. Т.А. Бернштам дала ответ, объясняющий лишь данную разновидность девичьих весенне-летних обрядов: "пребывание кукушки в лесу" (от Николина до Петрова дня) совпадало с "порой весенней воли девушек и молодиц"[61]. Вместе с тем, именно аграрная тематика (или шире - тема плодородия) дает, на наш взгляд, более общий ответ на вопрос о специфичной календарной приуроченности подобных обрядов.

В литературе неоднократно отмечалось, что в сознании человека аграрного общества заботы о будущем урожае были тесно переплетены

с заботами о продолжении рода. По сути дела, здесь идет речь о тех двух видах производства, которые, говоря словами Ф. Энгельса, являются предпосылкой всякого человеческого существования, а именно: "с одной стороны, производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой производство самого человека, продолжение рода"[62]. Именно поэтому биологическое созревание человека в традиционном обществе всегда соотносилось с представлениями об оплодотворении, размножении и плодородии природы в целом. Неслучайно представления о сопоставимости и взаимодействии человеческих жизненных циклов и цикличных явлений природы были названы существенной и устойчивой чертой крестьянского мировоззрения[63], а восприятие календарного года как человека, который рождается, растет, старится и умирает (т.е. отождествление времен года, как впрочем и частей дня, с возрастами человеческой жизни) - признано универсалией, нашедшей отражение в мифах многих народов мира[64].

В обряде "вождение Колоска" Б.А. Рыбаков увидел отражение представлений о взаимной связи и взаимной обусловленности этих двух процессов. Он выдвинул предположение о том, что девочки-колоски, "сами находящиеся в периоде созревания и в силу этого выбранные для исполнения главной роли в обряде оберегания созревающих хлебов", быть может, отразились в ритуальной пластике позднего Триполья, которая, как уже отмечалось, была представлена женскими глиняными фигурками с изображением растения (колоса) или символа засеянного поля на животе, что было связано с осознанием первобытными земледельцами важности таких вегетативных фаз, как "цветение и колошение хлебов, т.е. переход от ростка к колосу, зерну, переход к зрелости"[65].

Возможно, обычай "ходить по яички", который, как уже отмечалось, в Сибири был приурочен ко дню "яичного заговенья" и исполнялся девочками лет десяти, некогда был элементом девичьего переходного обряда. Основанием для этого предположения могут служить зафиксированные в литературе сведения о том, что достижение девушками зрелости отмечалось одариванием их яйцами или сбором ими даров в виде яиц[66].

Итак, символика, характеризующая различные возрастные группы, проявляет себя в социальной деятельности всех этих групп; рамки данной статьи позволили рассмотреть в качестве постановки вопроса лишь некоторые характерные аспекты темы.

Примечания

1. **Бернштам Т.А.** Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XX вв.: Половозрастной аспект традиционной культуры. - Л., 1988. С. 19. Подтверждением этого, к примеру, являются работы Я.В. Чеснова по традиционной культуре абхазов: автору удалось обнаружить возрастную символику в представлениях о человеческом теле, что в свою очередь позволило прояснить этническую специфику восприятия мира. См.: **Чеснов Я.В.** Представления о человеческом теле в традиционной абхазской культуре // Новое в этнографии. - М., 1989. - Вып. 1. - С. 103 - 109; **Он же.** Размышления о народной культуре абхазов // СЭ. - 1989. - N 1. - С. 135.
2. **Кон И.С.** Возрастные категории в науках о человеке и обществе // Социологические исслледования. - 1978. N 3. - С. 76 - 86; **Он же.** К проблеме возрастного символизма // СЭ. - 1981. - N 6. - С. 98 - 106; **Он же.** Ребенок и общество: историко-этнографическая перспектива. - М., 1988. - С. 93 - 100.
3. **Фрейденберг О.М.** Миф и литература древности: Введение в теорию античного фольклора. - М., 1978. - С. 44, 88.
4. **Трайде Б.** Организация половозрастная // Свод этнографических понятий и терминов: Социально-экономические отношения и соционормативная культура. - М., 1986. - С. 119.
5. **Кон И.С.** Ребенок и общество... - С. 92 - 93.
6. **Бернштам Т.А.** Молодежь в обрядовой жизни русской общины... - С. 53.
7. В этой связи особенно актуальным представляется высказанное десять лет назад требование "разграничивать ритуальное поведение половозрастных групп, восходящее к архаическому уровню из развития, и поведение, связанное с проведением досуга и присущее позднему феодализму и капитализму" См.: **Громыко М.М.** Историзм как принцип изучения воспроизводства традиций в малых социальных группах // СЭ. - 1985. - N 2. С. 75.
8. **Макаренко А.А.** Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Зап. РГО по отднию этнографии. - СПб., 1913. - Т. XXXVI. - С. 33, 170.
9. Там же. - С. 123, 126.
10. Там же. - С. 76.
11. Полевые материалы автора, 1989 г.
12. **Гавлова Е.** Славянские термины "возраст" и "век" на фоне семантического развития этих названий в индоевропейских языках // Этимология, 1967. М., 1969. - С. 36.
13. **Бернштам Т.А.** Молодежь в обрядовой жизни русской общины... - С. 52.
14. **Харузина В.Н.** Об участии детей в религиозно-обрядовой жизни // ЭО. - 1911. - N 1 - 2. - С. 47.
15. **Макаренко А.А.** Указ. соч. - С. 89.
16. **Там же.** - С. 135.
17. **Гвоздикова Л.С.** К типологии русского свадеб-

ного хлеба // Материальная культура и мифология. Сб. МАЭ. - XXXVII. - Л., 1981. - С. 207, 213.
18. **Харузина В.Н.** Свадебное печенье "роща" // ЭО. - 1914. - N 3 - 4. - С. 179 - 181.
19. **Красноженова М.В.** Из народных обычаев крестьян деревни Покровки // Изв. Красноярского подотдела ВСО РГО. - Красноярск, 1914. - Т. II. - Вып. 6. - С. 99 - 110.
20. **Байбурин А.К.** Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов). - СПб., 1993. - С. 81.
21. **Топорков А.Л.** Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. - С. 98.
22. **Гринкова Н.П.** Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту (по материалам русской одежды) // СЭ. - 1936. - N 2. - С. 23 - 24, 30, 40 - 41, 53.
23. **Зеленин Д.К.** Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia, V, 1926. - N 2; 1927. N 3; **ПФА РАН.** -Ф. 849. - Оп. 1. - N 223.
24. **ПФА РАН.** - Ф. 104. - Оп. 1. - N 487 (Песни Восточной Сибири). - Л. 5 - 5об.
25. **Архив ВГО.** - Р. 59. - Оп. 1. - N 23 (Илимские старинные свадебные песни в связи со свадебным обрядом). - Л. 16 - 16об.
26. **Архив ВГО.** - Р. 57. - Оп. 1. - N 3 (Сведения этнографические о Тесинской вол. Минусинского у. Енисейской губ.). - Л. 15об. - 16.
27. **Красноженова М.В.** Из свадебных обычаев Енисейской губернии (описание свадьбы в д. Злобиной) // Изв. ВСО РГО. - Иркутск, 1907. - Т. XXXVIII. - С. 20 - 21.
28. **Байбурин А.К.** Указ. соч. - С. 70.
29. **Григоровский Н.П.** Очерки Нарымского края // Зап. ЗСО РГО. - Омск, 1882. - Кн. IV. - С. 24.
30. **Костюрина М.** Крестьянская свадьба в подгородных деревнях г. Тобольска // ЕТГМ. - Тобольск, 1898. - Вып. IX. - С. 7 - 8.
31. Архив ВГО. - Р. 59. - Оп. 1. - N 23. - Л. 13об. - 14.
32. **Рыбаков Б.А.** Язычество древних славян. - М., 1981. - С. 41 - 50; см.также рис. на с. 180. Используя материалы Н.П. Гринковой, Г.С. Маслова также отметила особенности костюма, объединявшие возрастные группы молодых женщин и взрослых девушек: в Воронежской губернии те и другие носили рубахи с красными "пельками" (вставками в верхней части стана), а старухам и девочкам их шили из белой ткани; т.о., "красные пельки отмечали производительный период в жизни женщины". См.: **Маслова Г.С.** Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах. - С. 62.
33. **Гринкова Н.П.** Указ. соч. - С. 23, 45 - 46, 53.
34. **Чичеров В.И.** Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI - XIX вв. (Очерки по истории народных верований). - М., 1957. - С. 51, 179, 184, 189.
35. Заметим, что обряд надевания поневы относится, скорее, к группе пубертатных, т.е. связанных с достижением физической зрелости обрядов, и не является инициацией в строгом смысле слова. См.: **Тендрякова М.В.** Мужские и женские возрастные инициации (вариант постановки проблемы) // ЭО. - 1992. - N 4. - С. 29 - 40.
36. **Зеленин Д.К.** Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских // Живая старина. - СПб., 1911. - Вып. 2. - С. 236 - 239.
37. **Архив ВГО.** - Р. 42. - Оп. 1. - N 45 (О старинном крестьянском обряде надевания поневы в Богородицком у.). - Л. 2.
38. Полевые материалы автора, 1988 г.
39. Полевые материалы автора, 1989 г.
40. **Гринкова Н.П.** Указ. соч. - С. 38.
41. **Маслова Г.С.** Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX - начала XX вв. - М., 1984. - С. 120.
42. **Колева Т.** Весенние девичьи обычаи у некоторых южнославянских народов // СЭ. - 1974. - N 5. - С. 77 - 78.
43. См.: **Любимова Г.В.** К вопросу о календарной приуроченности женских переходных обрядов восточных славян // Этнографическое наследие и современность: Тез. докл. межд. науч. конф. - Киев, 1992.
44. **Левинтон Г.А.** К статье Д.К. Зеленина "Обрядовое празднество совершеннолетия девицы у русских" // Проблемы славянской этнографии (К 100-летию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). - Л., 1979. - С. 174.
45. **Толстые Н.И., С.М.** Заметки по славянскому язычеству. I. Вызывание дождя у колодца // Русский фольклор. Т. XXI, Л., 1981. - С. 97.
46. **Бернштам Т.А.** Молодежь в обрядовой жизни русской общины... - С. 52 - 53.
47. **Тульцева Л.А.** (Выступление в дискуссии) // СЭ. - 1984. - N 6. - С. 60; **Она же.** Община и аграрная обрядность рязанских крестьян на рубеже XIX - начале XX вв. // Русские: семейный и общественный быт. - М., 1989. - С. 59. - См. здесь же постановку вопроса о социоритуальных функциях в аграрной обрядности различных возрастных групп, а также о роли аграрной обрядности в системе хозяйственно-трудовой деятельности общины в целом.
48. **Бернштам Т.А.** Проблема половозрастных групп в обрядовой жизни русской общины XIX - начала XX вв. // Кр. содерж. докл. сессии Ин-та этнографии АН СССР, посвящ. 100-летию созд. I Академ. этнограф.-антропол. центра. - Л., 1980. - С. 25 - 26.
49. **Городцов П.А.** Праздники и обряды крестьян Тюменского уезда // ЕТГМ. - Тобольск, 1915. Вып. XXVI. - С. 8 - 10.
50. Полевые материалы автора, 1990 г.
51. **ПФА РАН.** - Ф. 104. - Оп. 1. - N 460 (Завивание венков и снаряжение березки на Троицкой неделе в с. Богородское Красноуфимского у. Пермской губ.). - Л. 1 - 3об.
52. См.: **Соколова В.К.** Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белоруссов XIX - начала XX вв. - М., 1979. - С. 212 - 213; **Громыко М.М.** Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII - начала XX в. - Новосибирск, 1985. - С. 21 - 23.
53. **Соколова В.К.** Указ. соч. - С. 212 - 213, 226 (примеч. 24).
54. **Громыко М.М.** Весенний цикл русских традиционных развлечений молодежи... - С. 23.

55. **Там же**. В описании Ф. Зобнина сказано, что в Троицын день на полянке "играют воротцами. Двое из играющих, ставши на некотором расстоянии друг от друга, образуют собою два столба, поднявши вверх по руке, они держат в них платок, заменяющий перекладину на воротах. В эти ворота пробегает одна пара за другой, образуя новые воротца, и т.д.". В рукописном сборнике автора, который хранится в Архиве ВГО, к этому описанию прилагается рисунок с изображением двух пар, в каждой из которых платок держат парень и девушка. См.: **Зобнин Ф.** Из года в год (Описание круговорота крестьянской жизни в с. Усть-Ницынском Тюменского округа) // ЖС. СПб., 1894. - Вып. 1. - С. 52 - 53; **Он же**. Сборник наблюдений над народной жизнью в Тобольской губ., 1891 // Архив ВГО. - Р. 61. - Оп. 1. - N 37. - Л. 60 - 61.
56. **Байбурин А.К.** Указ. соч. - С. 195.
57. **Смирнов В.А.** Обряд "крещения" и "похорон кукушки" и купальская обрядовая поэзия восточных славян // Русский фольклор. - Л., 1981. - Вып. XX. - С. 64 - 65.
58. **Бернштам Т.А.** Обряд "крещение и похороны кукушки" // Материальная культура и мифология: Сб. МАЭ, XXXVII. - Л., 1981. - С. 181, 190, 201.
59. **Смирнов В.А.** Указ. соч. - С. 70.
60. **Бернштам Т.А.** Обряд "крещение и похороны кукушки"... - С. 192, 197, 200 - 201.
61. **Там же**. - С. 195.
62. **Маркс К., Энгельс Ф.** Соч. - Т. 21. - С. 26.
63. **Громыко М.М.** Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. - М., 1986. - С. 10.
64. **Брагинская Н.В.** Календарь // Мифы народов мира. - М., 1987. - Т. 1. - С. 612 - 615. Одним из первых исследователей, обративших внимание на структурное сходство обрядов календарного и жизненного циклов, был А. ван Геннеп, который рассматривал "пороговые", "переходные" состояния человека и окружающего мира, возникающие при изменении их статуса, пытаясь, говоря словами С.А. Токарева, связать этапы человеческой жизни с этапами жизни растений, животных, с великими ритмами Вселенной. - См.: **Календарные** обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. - М., 1983. - С. 14 - 15.
65. **Рыбаков Б.А.** Язычество древних славян... - С. 178 - 180.
66. В Рязанской губернии, к примеру, девушке, впервые надевшей поневу, подруги дарили в тот же день по яйцу. - См.: **Гринкова Н.П.** Указ. соч. С. 38; **Колева Т.А.** Указ. соч. - С. 84.

А.А. Люцидарская

Колонизация Сибири: человек и пространство

С древнейших времен неизвестная, чужая, неосвоенная территория пребывала, с точки зрения "освоителя", в туманных условиях хаоса. То, что должно было "стать своим миром", необходимо было сперва создать, а всякое творение имело одну образцовую модель: Сотворение Вселенной Богами. "Идет ли речь о возделывании целинных земель или о завоевании и занятии территорий, населенных "иными" человеческими существами: ритуал овладения в любом случае должен повторять космогонию"[1]. Приведенная выше цитата из книги М. Элиаде несомненно справедлива для традиционных обществ. Архетип традиционного восприятия пространства надолго сохранялся в сознании поколений. "Религиозное поведение по отношению к неизведанным землям распространилось и на Запад и просуществовало вплоть до начала современной истории. Примером тому служат испанские конкистадоры"[2]. Как известно, по многим параметрам этот путь повторили и русские колонисты, осваивая огромный регион Сибири на протяжении XVII столетия. Перед ними стояла задача "обжить" обширное пространство и тем самым расширить пределы государства. При этом освоенная территория оказывалась не только под эгидой Московского правительства, несла на себе печать государственности, но отныне включалась в православный мир.

Религиозная концепция средневекового пространсва выражалась также в делении его на мир христиан и мир неверных, нехристей. Культурным, богоустроенным миром, на который распространялось божье благословение, был лишь мир, украшенный христианской верой и подчиненный церкви. За его пределами пространство утрачивало свои позитивные качества. Однако церковь полагала своей важной миссией обратить нехристей на путь истины. Поэтому граница между христианским миром и миром язычников была подвижна. Христианство "открытая", миссионерская религия. Таким образом, христианское пространство расширялось за счет морально-религиозной трансформации территорий, отнятых у сил зла[3].

Автор "Повести временных лет" отступая в своем воображении за пределы маленькой полянской Киевщины всего на несколько десятков километров оказывался "в соседних лесах, борах и болотах Древлянщины, в мире двуногих зверей и скотов, который тянулся и далее на север, восток и запад в бесконечное пространство, в ожидании своего культурного завоевания"[4].

К концу XVI столетия, времени начала колонизации Сибири, уже был сделан колоссальный шаг на пути осознания пространства и преодоления восприяия образа язычника как "нелюдя". Значительно вырос кругозор народа в результате контактов с западным и восточным мирами. Присоединение новых территорий включало в состав Московского государства этносы с отличными от русской культурами. Теперь их объединяли две силы: царская власть и православие. Эническая неоднородность подданных русского царя, значительная часть которых в недавнем прошлом находилась на положении язычников или "неверных", способствовала трансформации в сознании православного россиянина образа чужеземца. С расширением и усложнением географического пространства происходит и освоение внутреннего пространства человеческой души, в ней обнаруживаются доселе неведомые богатства[5].

Более рационалистический стиль мышления начинает менять и традиционное восприятие природы. В условиях усложнения практической деятельности человека, более активного и целеустремленного воздействия на природу возрастает потребность в повышении скоростей для преодоления расстояний между населенными пунктами. Освоение и реорганизация пространства охватывает и область социально-политических отошений[6]. Колонизация новой территории ставила задачи не только расширения границ государства, прокладывания новых торговых путей, но и в большой мере эксплуатации природных ресурсов. Применительно к Сибири - это прежде всего возделывание плодородных земель и добыча ценной пушнины, имевшей спрос на западных рынках и котировавшейся чрезвычайно высоко.

Заселение любой территории предполагает ее соответствующую организацию, обустройство, состоящее в прокладывании путей, определении границ, утверждении святынь и мест, обладающих повышенным социальным статусом. "Упорядоченная территория цельная и диффе-

ренцированная. Она должна иметь центр и периферию, места для живых и мертвых, культовые центры"[7].

Проникновение русских в Сибирь началось значительно раньше правительственной колонизации. Своими богатствами край привлекал предприимчивых и энергичных людей. Новгородских промышленников не пугал "путь до гор тех непроходим пропастьми, снегом и лесом". Торговые пути новгороцев на северо-восток рано стали привлекать внимание русских князей, владевших средним Поволжьем. Позднее, вступивший на миссионерское поприще пермский владыка Стефан, с благословления церковных властей Москвы, становится проповедником христианских идей и проводником московского влияния среди народов Урала и Зауралья. Хозяйственные интересы способствовали этому продвижеию на восток. За Уралом русские промышленники ставили на путях, которыми они шли, промысловые становища. Существовал и морской путь в Сибирь вдоль побережья Ледовитого океана[8].

Однако массовое, санкционированное властью освоение Сибири началось с XVI столетия. Сюда шли в первую очередь отряды государевых служилых людей с целью обустройства территории и утверждения границ и ватаги охотников-промысловиков в надежде обогатиться, в погоне за ценными мехами. Первые оставляли за собой опорные пункты утверждения государственности - остроги, вторые - зимовья, лесные избушки - базы для своей деятельности.

Освоенное русскими пространство в Сибири в начальный период колонизационного процесса не имело сколько-нибудь четких границ. По причине сопротивления коренного населения колонистам отдельные территории длительное время считались зонами военных конфликтов. Это относится в первую очередь к южным районам Сибири. В той исторической ситуации именно постройка острогов, крепостных стен с проезжими башнями, внутренними жилыми и хозяйственными помещениями для хранения припасов и оружия символизировали власть Москвы. Возведенная крепость в необжитом, чуждом пространстве имела колоссальное значение для колонистов, обеспечивая им не только реальную защиту, но и ощущение организованности территории, создание подобия привычного бытия с сопутствующим привычным вещным миром. Для аборигенного сибирского населения первые остроги, доселе невиданные по местным масштабм сооружения, представлялись знаками силы и могущества Русского государства, власти московского царя.

Знаковая организация вещной среды обитания являлась своеобразным способом закрепления существующей в данной общности системы социальных статусов и, тем самым, способствовала практической и психологической консолидации членов этой общности[9]. Московское правительство придавало огромное значение строительству форпостов на новой территории, держа в поле своего зрения все перипетии, связанные с возведением опорных пунктов русской государственности. В наказе 1627 г. о готовящемся строительстве Красноярского острога писалось: "... А сколь велик острог поставит, и что к тому острогу каких крепостей учинит и что пашни и всяких угодий обыщет, и сколько каких землиц под государеву высокую руку приведет и ясаку с них соберет... о том о всем писати в Тобольск почасту... государево дело делать по сему государеву указу, смотря по тамошнему делу, как его бог вразумит, как бы государеву делу было прибыльнее..."[10]. В этом документе за целым рядом скрупулезных наставлений (цитируется лишь незначительный отрывок) можно увидеть и определенную свободу инициативы, предоставленную ответственным за постройку острога. Практика ориентации на природное окружение и реальную политическую обстановку во вновь осваиваемом регионе способствовала быстрому и сравительно безболезненному продвижению русских в Сибири. Обязательной принадлежностью вновь возведенной крепости были не только острожные стены с бойницами, пушки и пищали, но и икона, призванная освящать обустроенное место и оберегать его строителей и первопоселенцев. В дальнейшем на территории крепости строилась часовня, а если острог расширялся и имел перспективу из военного перерасти в населенный пункт, то и церквь.

Если военное укрепление (на первых порах даже слабо укомплектованное) символизировало власть царя и покровительство государства коллективу его строителей, то сооружение на новом месте жилища давало отдельной личности ощущение упорядоченности и защищенности его индивидуального мира. С появлением жилища этой мир приобретал для человека черты пространственной организации, которые на бытовом уровне актуальны и в наше время. Появлялась универсальная точка отсчета в пространстве, а пространство вне дома оценивалось как упорядоченное по другим критериям, но благодаря появлению жилища[11].

Какие же типы поселений закладывались и развивались на первоначальном этапе заселения колонистами территории Сибири?

Прежде всего, это упомянутые выше острожки-крепости с незначительным контингентом военно-административного населения. Они располагались в местах существующих или возможных конфликтов.

Город как центр сосредоточеия гарнизона и управленческго аппарата, центр торговли и развивающихся земледелия и промышленности вырастал на местах острогов. Размеры и значение городов зависели от стратегического и географического положения. Наиболее перспективными оказывались поселения, расположенные в местах сосредоточения торговых путей и в благоприятной для развития земледелия зоне.

Неподалеку от городов стали возникать заимки, земельные наделы с усадьбой и примыкавшими к ней пашенными и сенокосными угодьями. Заимки закреплялись за одним хозяином и являлись местом постоянного или временного (сезонного) проживания одной или нескольких родственных семей[12].

На основе заимок, как правило, складывались деревни или слободы (с разницей в механизме осуществления прав на использование земли). При определенных условиях деревни могли возникать вокруг острожка-крепости. Многие деревни значительно разрастались и в дальнейшем становились центром своей округи, обретая статус села.

В основу выделения типов поселений прежде всего кладется сфера приложения деятельности населения и функциональные особенности, которые, впрочем, могли с течением времени под воздействием политических, экономических, экологических и иных факторов значительно меняться. Определенную роль в функционировании поселений в том или ином качестве в XVII столетии играла политческая обстановка в регионе, наличие тех или иных ресурсов, которые могли вырабатываться или, напротив, интенсивно использоваться, а также сосредоточение торговых путей. Применительно к начальному этапу колонизации Сибири участь "угасающих" поселений была уготована городкам, расположенным в неземледельческих регионах, богатых на первых порах пушниной. Хищническое истребление ценного зверя приводило в дальнейшем к неизбежной заброшенности таких поселений (Туруханск, Зашиверск и др.).

Топография занимала огромное место в средневековом сознании. Первый вопрос, который задавался новому человеку - это его имя и место жительства, чей сын и откуда родом. Место жительства прочно срасталось с его обитателем[13]. Подобная схема восприятия личности укоренилась и существовала и в более поздний период истории. Практически всегда документы XVII столетия указывают принадлежность человека к тому или иному городу, региону. Зачастую место выхода (рождения, проживания) закреплялось в прозвищах, заменяя фамилии или существуя наравне с ними: Новгородец, Лалетин, Коломнин и т.п.

Колонисты-первопоселенцы, оторванные от привычных мест проживания, прежде всего должны были позаботиться об обустроенности своего бытия. "Человек самореализуется, если знает место своего обитания, заботится о нем и строит с помощью способа, находящегося в согласии с сущностью места. Смысл постройки как части среды обретает особые качества, а идентификация человека с местом обитания, психологическая взаимосвязь с окружением и самим домом придает его жизни конкретную форму"[14].

Важной содержательной доминантой жилища является ощутимая связь с социальной организацией. Такие важнейшие характеристики социума, как степень и характер дифференцированности и интегрированности и соответственно проблема таксономических единиц не только самым интимным образом связаны с домом, но и во многом им диктуются[15].

Дом являлся одним из основных источников и трансляторов информации. С домашним пространством было связано выполнение ряда периодических и окказиональных ритуалов. Техническими же приемами строительства передавалась не менее важная часть жизненно необходимых знаний, навыков, опыта. Феномен жилища включал и различную "стилистику" поведения людей в доме и за его пределами[16]. Территория, принадлежащая дому (усадьба), могла оказываться как замкнутым, ограниченным для чужих пространством, так и открытой системой общения. Этот критерий, (подробнее о котором речь пойдет ниже), являлся и является поныне определенным мерилом открытости и коммуникативности общества и дает ключ к пониманию многих социальных явлений.

Конструктивные особенности жилища диктовались климатическими условями и особенностями ландшафта. Вполне естественно, что жилище степняков-кочевников по использованию материалов и конструкциям отличалось от домов жителей земледельческих регионов, а жилище населения лесо-степной и лесной (таежной) зон разнилось по применению строительных материалов, организации жилого пространства и, в результате, по своим формам.

Природные условия, ландшафт остаются достаточно стабильными на протяжении длительнго времени. Это позволяет жилищу являться устойчивой, транслируемой категорией, характерной для своего региона. Оставаясь носителем региональных и этнических черт , жилище служит полноценным историческим источником в самом широком спектре его изучения.

Каким же образом обустраивали свой мир, организовывали свое жилое пространство колонисты-первопоселенцы?

Подобно другим компонентам культуры жизнеобеспечения жилище выполняет двойную социальную функцию: оно и соединяет людей и оно же их разъединяет. Жилище знаменовало собой выделение определенным образом организованного микропространства из безграничной вселенной, что оказывало мощное воздействие на психику человека. Противопоставление этого микропространства и всего внешнего мира существует на всех ступенях истории, но варьирует в широких пределах в зависимости от уровня социально-экономического развития, формы и структуры семьи, этнических традиций. Именно своеобразие этих условий в различных обществах и создает своеобразие типов жилища[17].

Источниками XVII в. в достаточной мере доказано, что среди колонистов в Сибирь попадали люди из различных, отдаленных друг от друга территорий не только Русского государства, но и Западной Европы. Все они являлись носителями традиций, в том числе и в организации жилого пространства, характерных для их мест рождеия или длительного проживания. Однако, если бы все эти традиции воплощались в жизнь на местах новых поселений, то сибирский город XVII столетия выглядел бы довльно фантастично: на одной улице соседствовали бы характерные для русского севера высокие дома на подклетах с мощными хозяйственными постройками и крытыми дворами рядом с мазанками уроженцев Малороссии, а привычные для средней полосы России невысокие избы стояли бы в перемешку с каменными домами под черепичными крышами уроженцев Польши, Литвы и т.п. Здесь же находились бы дворы бухарцев, построенные по среднеазиатским канонам. Но такая картина приемлема лишь для искусно сделанной реконструкции этнических и региональных традиций.

В Сибири основным строительным материалом, в котором не ощущалось недостатка, был лес, преимущественно сосновый или лиственичный; ландшафт - равнинным, а климат достаточно суровым. Исходя из этих естественных условий и строили жилища переселенцы из разных мест. Более того, профессиональные плотники или те, кто хорошо владел плотничьим мастерством , как правило являлись выходцами из поморских регионов России, где и климат и ландшафт и строительный материал наиболее были приближены к сибирским условиям. Само определение "плотник" в документах XVII в. нередко впрямую ассоциировалось с северо-русскими областями, поэтому и получали мастера по дереву прозвище "карела".

Тем не менее, региональные традиции в организации жилища и усадебного комплекса вносили свои коррективы, прпятствуя единообразию облика сибирского города.

В сибирских городах при общей тенденции к двухкамерному, наиболее удобному и конструктивно простому строению, можно выявить разнообразие форм и приемов при возведении жилья и обустройства усадьбы.

В свое время В.А. Александров на основе анализа материалов Енисейского края сделал вывод о преобладании в этом регионе поморского типа жилища[18]. Сведения на начало XVIII столетия по Иркутскому уезду подтверждают справедливость этого высказывания и по отношению к жителям еще более удаленного к востоку Ангарского бассейна[19].

Однако, источники по Западной Сибири, в частности, Томско-Кузнецкому региону, не позволяют утверждать, что приведенное выше положение можно распространять на всю территорию Сибири, а лишь означает, что среди переселенцев в районы Восточной Сибири преобладали выходцы с русского Севера и плотники-строители формировались из этой же среды.

Таким образом, имеющиеся в литературе данные об организации сибиряками-колонистами жилого пространства далеко не однозначны и позволяют выявить лишь доминирующую тенденцию, характерную для той или иной территории. Например, следуя источникам по застройке города Томска XVII в., можно говорить о распространении среди горожан-томичей двух- либо трехкамерных построек, которые чаще всего представляли из себя избу с сенями и клеть. Основное жилое помещение в пределах усадьбы ни коим образом не исключало возможности наличия одной или нескольких (в зависимости от размеров семьи и достатка) дополнительных жилых построек: клетей, так называемых "малых изб", горниц и т.п. При общем соблюдаемом условии, что площадь усадьбы делилась на "дворовое" и "огородное" место и в организации самих дворов и пропорциях между площадями дворов и огородов можно наблюдать значимые отличия. Как правило, площадь в пределах усадьбы, используемая под выращивание овощей, была в 2-3 раза больше, чем та, на которой располагались жилые и хозяйственные постройки. Это позволяло иным хозяевам переносить некоторые строения для хозяйственных нужд (амбары, сараи) в пределы огорода. Обязательно в огороде, подальше от дворового места, из-за опасения пожаров, строилась баня. Сами же дворы могли быть мощеными и крытыми и иметь различные по конструкции ограждения[20].

Дома на высоких подклетах в Западной Сибири не были редкостью, но отнюдь не преобладали. Надо заметить, что по многим параметрам усадьбы горожан Западной Сибири , в час-

тности, Томско-Кузнецкого региона, более соответствовали жилым комплексам центральных рпайонов Росии. Это относится к их размерам, количеству хозяйственгных и жилых построек. Следует отметить, что не характерна и терминология, употребляемая при описании дворов, принятая на Русском Севере. Зато почти дословно совпадают отдельные описания усадеб Углича, Воронежа и Томска[21]. Что же касается высоких домов на подклетах, то здесь имело место отражение определенного социального и имущественного положения, подражание высокому воеводскому двору.

Дома феодальной знати и вообще богатых людей не имели существенных территориальных отличий в пределах Русского государства. И на севере и на юге это были большие, рубленные из дерева пристройки, всегда состоящие из нескольких срубов и имевшие по высоте несколько этажей. Комнаты, находящиеся в разных уровнях, служили как для личного пользования, так и для парадных приемов, пиров, увеселений. В XVI-XVII вв. в строительстве знатных хором все четче прослеживается социальная дифференциация общества, все более очевидными становяться их отличия от домов и усадеб представителей средних слоев и тем паче малоимущих горожан[22].

Большие и малые города Сибири управлялись назначенными из Москвы воеводами, возглавлявшими не только военную, но и гражданскую власть. Воеводские хоромы располагались непременно за крепостными стенами поблизости от административных помещений и актуальных для жизни города хозяйственных построек. С ростом площадей городов в их структуре происходили существенные изменения, но воеводский двор и съезжая изба, главное административно-управленческое помещение, и к середине XVIII столетия по-прежнему оставались на центральном месте внутри городских стен.

Высокие воеводские хоромы занимали центральное место не только в пространстве города, но и в мирском обыденном сознании жителей (наряду с церковью как сакрализованным центром). Они олицетворяли власть, достаток, уважение. Здесь также вступали в силу такие неправовые и внеэкономические регуляторы общественного поведения, как престиж, мода. Материальная среда в этом случае использовалась для самовыражения и самоощущения личности[23].

В сибирском обществе среди первопоселенцев понятия "мода", "престиж" связывались с новациями, приходящими с запада, носителями которых выступали бывшие пленные, ныне занимавшие в Сибири, как правило, высшие военные и административные должности. Эти уроженцы Литвы, Польши, а нередко Германии и Франции имели помимо навыков и знаний, обусловленных их положением, еще и богатый жизненный опыт, связанный с обширным знанием географии и тем кругозором, который был недоступен провинциальному жителю русского города. Манера держаться и одеваться, грамотность и чтение книг мирского содержания , умение отстаивать свои интересы не боясь конфликтных ситуаций (о чем многократно свидетельствуют источники) - все это привлекало и одновременно отталкивало от иноземческой "литвы" рядовые слои горожан. Несомненно, были противники новых тенденций. Стоит вспомнить, сколько недобрых слов в адрес поляков, немцев, греков было сказано поборником "старых", традиционных жизненных установок, известным протопопом Аввакумом. Возмущаясь новой манерой иконописания, он писал: "... и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лишо сабли той при бедре не писано. А то все писано по плотскому умыслу"[24].

Однако у литвы были и подражатели, перенимавшие привычки и манеры западных иноземцев. Достаточно ярко об этом свидетельствует образ жизни Андрея Палицына, второго мангазейского воеводы. В свое время, под Смоленском, при дворе Сигизмунда, Палицын столкнулся с чуждой москвичам, но привлекательной и поражавшей их мысль польской культурой. Впечатлительный, не лишенный таланта и ума, Палицын вышел из общения с Литвой с некоторым, конечно, очень поверхностным налетом европеизма. Он говорил попольски, подражал военным обычаям поляков, будучи в Сибири заводил с ними дружбу[25]. Примечательно, что в Мангазее свой двор Палицын называл *смоленским* по его неприступности. "Кто к нему на двор не утечет - и будет тот, что в Смоленске". В быту Палицын был неприхотлив, чураясь помпезности[26].

Другой мангазейский воевода (первый по чину), Г.Кокорев, по сути, идеологический противник Палицына, приверженец московского старого образа жизни, свой быт обставлял с шокирующей горожан роскошью. Жена Кокорева имела свой двор "наподобие мужнина". В своей жизненной практике чета Кокоревых старалась подражать церемониалу и обрядности царского двора[27].

Как видим, даже в таком отдаленном и небольшом городе, как Мангазея, сталкивались различные образы жизни. Контекст исторической действительности Сибири периода первоначальной колонизации позволяет предположить, что свои "палицыны" и "кокоревы" были во многих сибирских городах.

К числу новаций в организации жилого пространства следует отнести и переориентацию усадебных комплексов от условно говоря "за-

крытых" к "открытым". Как показывают материалы городов европейской части России, в частности, Москвы, жилые помещения горожан преимущественно находились внутри дворов. Бытовало мнение, что таким же образом располагались избы и в сибирских городах. Однако архивные материалы показывают, что подобное положение построек в усадебных комплексах таких городов, как Томск и Кузнецк вовсе не являлось обязательным. Существует немало примеров, из которых следует, что жилые помещения горожан выходили окнами на улицу, когда "против избных окон" находилась проезжая дорога, или когда горожане стучали в окна друг другу, устраивали под окнами всевозможные выяснения отношений[28].

Огораживая свой мир глухим забором, хозяин жилища защищался и пытался сохранить свою самость от вторжения извне. С другой стороны, быт рассматривался как изнанка бытия, непривлекательная для посторонних глаз. "Выход" дома окнами на улицу как бы "взламывал" эту закрытую систему организованного пространства. Оппозиция "закрытость открытость" означала контраст между различными системами социокультурных координат и определяло тенденцию в их соотношении[29].

В XVII веке складывались новые критерии оценки самого человека, отличные от церковных идеалов прошлого, когда жизнь человека в быту, вне тесного единения с религией, рассматривалась как нечто низменное, обесцененное, "домашнее". То же отношение было и к жилищу, будничному месту пребывания человека. Подобные настроения убедительно иллюстрируются сочинениями протопопа Аввакума. "Церковь, - пишет он, - бо есть небо, церковь - духу святому жилище", а в другом месте у Аввакума можно найти такое высказывание: "...дьяволи те во мне и уснут *домашние*, сиречь мысли те поганые"[30].

В колонизуемом регионе, вдали от жесткой регламентации государства и церкви, на территории, куда устремлялись наиболее энергичные, предприимчивые люди, легче, чем где бы то ни было пробивал себе дорогу взгляд на личность как на творческую, деятельную натуру, активно утверждающую себя в обществе и не испытывающую страха перед этим обществом. Характерной чертой обмирщения культуры явился повышенный интерес к нравственному долгу и личным обязанностям в рамках семьи и социума, к поведению в быту. Особо важное значение имели гуманистические по своему существу представления о внесословной ценности человека[31].

В жизни городов резче, чем в селах сталкивались интересы различных социальных слоев и сословных групп, более ярко проступали контрасты, присущие времени. Общественная среда накладывала отпечаток и на бытовую сторону существования горожан. Объекты материальной культуры - от жилища до костюма несли на себе не только печать социальной принадлежности, но и идеологических и социально-психологических представлений своего времени[32]. Деятельность горожанина все более выходила за пределы его двора-усадьбы. Общественный быт представлял собой сложный конгломерат явлений и менялся в соответствии с развитием экономических, хозяйственных связей, интенсивностью этнических контактов, пространственным расширением пределов города. Менялись роли как различных социальных слоев горожан, так и городских территорий. Это ощутимо проявлялось в тенденции к снижению значения укрепленного центра города, ранее "аристократического" района, и возрастании роли городского торга. Усиливалось влияние на городскую жизнь церковных приходов. Все новое тем быстрее внедрялось в городской быт, чем более город был открыт для внешних связей и торговли. В крупных сибирских городах XVII века, где на длительное время оседали русские и бухарские купцы и их приказчики, присутствовал контингент так называемого "гулящего" люда, нередко были посольские приемы представителей сопредельных территорий в полной мере проявлялись тенденции, связанные с усвоением новаций.

Улицы, площади, проезжие ворота постоянно служили местом встреч, обсуждений насущных проблем горожан. Прибежищем шумных сборищ, накопления и распространения слухов и сплетен являлись торги. Примечательно, что об Устюжском восстании 1648 г. томичи впервые узнали "на торгу под горою"[33].

Потребность сибиряков в общении в условиях местного климата не могла удовлетворяться лишь за счет открытых мест сборищ. Следуя северо-русской традиции, основным местом сходок горожан становились теплые церковные трапезные. Церкви, расположенные на посадах сибирских городов, помимо основных, религиозных, выполняли и функции общественных зданий, где собирались жители для общения. Здесь же происходили подчас трапезы и, в буквальном смысле слова, мирские собрания с угощением вскладчину[34].

В контексте расширяющейся коммуникативной деятельности, стирания резких сословных граней в оценке личности, вполне объяснимы и тенденции к нарушению жестких границ жилого пространства семьи. С точки зрения организации усадьбы это выражалось в выходе окон на улицу, наличии нескольких входов (ворот, калиток), в ограждении дворов, в совместных соседских совладениях колодца-

ми и т.п. Открытости, "разомкнутости" жилого пространства способствовала практика хождения в гости "хлеб есть" и "пиво пить".

Итак, в мировоззрении первых поселенцев Сибири имело место различное понимание организованного пространства. Хочется подчеркнуть, что в основе этого явления лежала прежде всего этническая неоднородность колонистов. Она-то и вносила хаос в установленный традиционный миропорядок русского православного общества. В Туруханске поляк, сын боярский Павел Хмелевский, "ходил в церкви в одном полукафтанье и поругался местному образу Николы чудотворца и носил с собой саблю и ставил за образы". В Кузнецке сосланный поляк Андрей Бернадский устроил "шум" и собрание в среде служилых горожан прямо на паперти церкви. Томский воевода в начале 30-х гг. для размещения служилых татар "отнял у всех людей дворовые их бани и отдал татарам и велел... в тех банях на потолках прорубить слухи и чувалы поделать по-юртовски...", а позже в новом остроге юрты некрещеных татар ставились вперемешку с крестьянскими дворами[35].

Этническая неоднородность являлась разрушительной силой сложившихся традиционных канонов. Она открывала путь для новаций, расширения кругозора, терпимого отношения к проявлениям инакомыслия, переоценки ценностей. У ломки устоявшихся представлений всегда были сторонники и противники. В результате борьбы "старого" с "новым" в разные периоды истории Сибири и в различных конкретных ситуациях побеждала то одна, то другая сторона. В этих условиях складывался специфический вариант этнического самосознания и культуры старожильческого населения вновь освоеного края.

Примечания

1. **Элиаде М.** Священное и мирское. - М, 1994. - С. 28.
2. **Чистов Я.В.** Этнический образ // Этнознаковые функции культуры. - М., 1991. - С. 73.
3. **Гуревич А.Я.** Категории средневековой культуры. - М. 1984. - С. 56, 87.
4. **Романов Б.А.** Люди и нравы Древней Руси. - М.-Л., 1966. - С. 95.
5. **Гуревич А.Я.** Категории средневековой культуры. - С. 88.
6. Там же. - С. 102-103.
7. **Чистов Я.В.** Этнический образ. - С.73.
8. См.: **Бахрушин С.В.** Научные труды. - М., 1955. - Т. III. - С. 72-90.
9. См.: **Культура** жизнеобеспечения и этнос. - Ереван, 1983. - С. 73.
10. **Миллер Г.Ф.** История Сибири. - М.-Л., 1941. - Т. II. - С. 381-383.
11. **Байбурин А.К.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - Л., 1983. - С. 10.
12. См.: **Люцидарская А.А.** Роль антропогенного фактора в природных комплексах Сибри XVII в. (на примере Томского уезда) // Проблемы охраны и освоения культурно-исторических ландшафтов Сибири. - Новосибирск, 1986. - С. 68-82.
13. **Гуревич А.Я.** Категории средневековой культуры. - С. 61.
14. См.: **Архитектура** и психология. - М., 1993. - С. 144-145.
15. **Байбурин А.К.** Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. - С. 12.
16. Там же. - С. 12-13.
17. См.: **Культура** жизнеобеспечения и этнос. - С. 150-151; **Токарев С.А.** К методике этнографического изучения материальной культуры // СЭ. 1970. - №4. - С. 11-13.
18. **Александров В.А.** Русское население Сибири XVII - нач. XVIII вв. - М., 1964. - С. 162-165.
19. **Люцидарская А.А.** Усадебный комплекс Восточной Сибири начала XVIII в. // Памятники быта и хозяйственного освоения Сибири. - Новосибирск, 1989. - С. 144-148.
20. См.: **Люцидарская А.А.** Старожилы Сибири. Новосибирск, 1992. - С. 25-39.
21. **Люцидарская А.А.** Старожилы Сибири. - С. 27, 37-39.
22. **Древнее** жилище народов Восточной Европы. - М., 1975. - С. 170-174.
23. См: **Кнабе Г.С.** Диалектика повседневности // Вопросы философии. 1989. - №5. - С. 31.
24. **Житие** протопопа Аввакума. - Иркутск, 1979. С. 89.
25. **Бахрушин С.В.** Научные труды. - М., 1955. - Т. III. - С. 186.
26. Там же. - С. 195.
27. Там же. - С. 195-196.
28. **Люцидарская А.А.** Старожилы Сибири. - С. 30-31.
29. См.: **Кнабе Г.С.** Диалектика повседневности. - С. 27.
30. **Житие** протопопа Аввакума. - С. 171-225.
31. **Очерки** русской культуры XVII в. - М., 1979. - Ч.2. - С. 16-28.
32. **Ястребицкая А.Л.** Западная Европа в XI XVIII веках. - М., 1978. - С. 5-6.
33. **Люцидарская А.А.** Старожилы Сибири. - С. 163-165.
34. Там же. - С. 164-165.
35. **Бахрушин С.В.** Научные труды. - Т. III. - С. 170-171.

Список сокращений

БКИЗ – Бурятское книжное издательство
ВСОРГО – Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества
ВДИ – Вестник древней истории
Информ. бюл. МАИКЦА – Информационный бюллетень Международной Ассоциации по изучению культур Центральной Азии
КНИИЯЛИ – Калмыцкий научно-исследовательский Институт языка, литературы и истории
КСИА – Краткие сообщения Института археологии АН СССР
МАЭ – Музей антропологии и этнографии РАН
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР
НАА – Народы Азии и Африки
НСО – Новосибирская область
РО БИОН РАН – Рукописный отдел Бурятского Института общественных наук РАН
РЭМ – Российский этнографический музей
ТИЭ – Труды Института этнографии АН СССР
Тоб. ГВ – Тобольские губернские ведомости
ЯГИЗ – Якутское государственное книжное издательство
AOr – Acta Orientalia (Kopenhagen)
BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies
FFC – Folklore Fellows Communications
IIJ – Indo-Iranian Journal
KSz – Keleti Szemle
MSFOu – Memorie de la Societe Finnoougrienne

Содержание

Предисловие 3

I. Из истории изучения народов Сибири

Соколова З.П. Обско-угорская этнография в трудах финских ученых в XIX - начале XX вв. 5

Бойко В.А. Хантыйское шаманство в русской этнографической литературе XIX в. 11

II. Опыт историко-этнографических реконструкций

Потапов Л.П. Традиционная народная культура алтайцев - наследница древней цивилизации кочевников Центральной Азии 22

Черемисин Д.В. К ирано-тюркским связям в области мифологии. Богиня Умай и мифическая птица 31

Яшин В.Б. Еще раз о митраических истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров 44

Курилов В.Н. Пермская ономастика Барабы: к этнической истории Южной Сибири 53

III. Коренные народы Сибири. Традиции и взаимодействие культур

Кучер В.В. Природа в традиционных представлениях аборигенов сибирского Севера 63

Октябрьская И.В. Сравнительный анализ традиционных картин мира Севера и Юга . . . 68

Соколова З.П., Пивнева Е.А. Аганские ненцы (антропонимия, хозяйственный цикл, календарь) 78

Головнёв А.В. Числовые символы хантов (от 1 до 7) 82

Бауло А.В. Жертвенные покрывала обских угров из Ханты-Мансийского музея 90

Бадмаев А.А. Кузнечный культ агинских бурят 102

Гемуев И.Н. Все против всех (по данным мансийского фольклора) 106

IV. Русские Сибири. Прошлое и современность

Болонев Ф.Ф. О крепостничестве в Забайкалье в XVIII - первой половине XIX в. 110

Шелегина О.Н. Историко-этнографические аспекты адаптации русского крестьянства Западной Сибири в XIX в. 116

Майничева А.Ю. Развитие традиционного жилища русских крестьян Западной Сибири 120

Фурсова Е.Ф. Запреты, обереги, обряды, связанные с льноделием (по материалам восточных славян Приобья) 128

Любимова Г.В. Система возрастного символизма в традиционной культуре русского населения Сибири 142

Люцидарская А.А. Колонизация Сибири: человек и пространство 152

Список сокращений 159