

И. Н. ГЕМУЕВ А. М. САГАЛАЕВ

РЕЛИГИЯ
НАРОДА
МАНСИ



АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ
И ФИЛОСОФИИ

И. Н. ГЕМУЕВ, А. М. САГАЛАЕВ

РЕЛИГИЯ НАРОДА МАНСИ

Культовые места
XIX—начало XX в.

Ответственный редактор
д-р ист. наук Е. И. Деревянко



НОВОСИБИРСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1986

Гемуев П. Н., Сагалаев А. М. Религия народа манси. Культовые места (XIX — начало XX в.).— Новосибирск: Наука, 1986.

В монографии исследуется важный феномен традиционной культуры манси — святилища. Рассматриваются их функционирование, возможные истоки, реалии культовых мест; предпринимается классификация святилищ. Работа выполнена на основе полевых исследований, причем в научный оборот вводятся новые материалы, раскрывающие роль культовых мест в этнической культуре манси. Особый раздел посвящен ранним формам религиозной практики обских угров, реконструируемым на основе сравнительного анализа данных археологии и этнографии.

Книга богато иллюстрирована. Представляет интерес для этнографов, археологов, религиоведов, историков Сибири.

Рецензенты *В. И. Молодин, Н. К. Тимофеева*



ПРЕДИСЛОВИЕ

Еще в XV в. в Европе появились первые письменные известия о легендарном идоле зауральских народов — «Золотой бабе». В следующем столетии один из авторов писал: «За землю, называемую Вяткою, при проникновении в Скифию... находится большой идол Zlota Baba, что в переводе означает золотая женщина или старуха; окрестные народы чтут ее и поклоняются ей, никто, проходящий поблизости, чтобы гонять зверей или преследовать их на охоте, не минует ее с пустыми руками и без приношений, даже если у него нет ценного дара, то он бросает в жертву идолу хотя бы шкурку или вырванную из одежды шерстинку и, благоговейно склонившись, проходит мимо»¹. Хотя «Золотую бабу» так и не нашли, загадка угорского святилища породила значительную литературу.



Изучение религии обских угров заметно опережало изучение верований многих народов Сибири. В конце XIX — начале XX в. появилась плеяда исследователей, чьи труды стали ныне классическими. Речь идет прежде всего о Б. Мункачи, К. Ф. Карьялайнене и А. Каннисто. Отнюдь не умаляя вклада других авторов того периода (Н. Л. Гондатти, В. Павловского, С. В. Патканова, К. Д. Носилова, М. Б. Шатилова и других), чьи имена и труды знает ныне каждый угровед, следует сказать, что по широте охвата материала и глубине его анализа «великая тройка» не знала себе равных. Собрав великолепный полевой материал, использовав данные предшественников, они открыли научной общественности сложный внутренний мир хантов и манси, их богатую мифологию и фольклор, их развитые (и отнюдь не исчезнувшие, вопреки стараниям православных миссионеров) традиционные верования. Картина представлений угров о человеке и Вселенной впервые предстала не только во всей полноте,

¹ Алексеев М. П. Сибирь в известиях западно-европейских путешественников и писателей, т. 1. — Иркутск, 1932, с. 114—115.

но и в мозаичности, причем впервые обоснованно было сказано о том, что осколки, составившие эту мозаику, принадлежат не только неведомому праугорскому, но также иранскому и тюркскому мирам.

В 20—30-х гг. нашего столетия на авансцене угроведения появилось новое поколение исследователей. Наиболее значительна среди них фигура В. Н. Чернецова, представителя марксистской гуманитарной науки, сочетавшего в себе талант археолога, этнограф-полевика с выдающимися способностями аналитика. Не погрешив против истины, можно сказать, что его вклад в археологию и этнографию обских угров, в изучение их мировоззрения и религии утвердил приоритет советской науки в этой отрасли знания. Многие идеи, высказанные В. Н. Чернецовым, были развиты и дополнены в работах других исследователей (В. П. Мошинской, З. П. Соколовой, Н. В. Лукиной, В. М. Кулемзина).

Не ставя задачи дать историографический очерк трудов по традиционным верованиям обских угров, отметим лишь следующее. В данной области предшественниками сделано очень многое, и именно это обстоятельство позволяет сосредоточить внимание на изучении одного, но очень важного аспекта мансийской религии. Святыща угров, в частности мансийские культовые места, представляют собой феномен, заслуживающий монографического изучения. Такого в угроведческой литературе пока нет.

В результате полевых исследований Приполярного этнографического отряда Северо-Азиатской комплексной экспедиции Института истории, филологии и философии СО АН СССР, в составе которого работали и авторы настоящего исследования², собран новый, по-своему уникальный материал о культовых местах северных манси. Материал тщательно документировался: составлялись планы культовых мест, производилось подробное их описание, фотографирование, делались зарисовки. Одновременно проводились опросы, благодаря чему удалось выяснить поздний слой семантики культовых мест.

Публикацией данной работы мы хотим решить несколько задач. Прежде всего ввести в научный оборот новый материал. (Материал, в отличие от концепций, как известно, не стареет.) Но это, конечно, не единственная задача. Поскольку именно культовые места находятся в центре нашего внимания, мы попытались выяснить, как соотносились культовое место и религиозная практика манси. От этого, в свою очередь, зависят возможность квалифицированного определения понятия «культовое место», выявление его значимости и функциональной роли в религии, которая является элементом традиционной культуры народа.

² В составе отряда работали также: сотрудник ИИФФ С. Н. Тихонов, студент художественно-графического факультета НГПИ А. А. Алексеев, режиссер-оператор Рижской киностудии А. Х. Слапьяныш. А. Х. Слапьянышем снят фильм о культовых местах манси. Авторы пользуются случаем выразить всем участникам экспедиции благодарность.

Известно, что культовые места возникали в различных географических условиях и топографических ситуациях (пещерные святилища, мысы рек, кедровые «острова» в тайге и т. д.). Вместе с тем существовали определенные каноны, регламентировавшие создание культовых мест; стало быть, налицо проблема классификации. При этом классификации подлежат в первую очередь сами объекты поклонения, а также святилища и иконография представленных на них образов. Думается, что выполнение этих задач будет в какой-то мере способствовать большей конкретизации понятий «жертвенное место», «культовое место», «святилище» и т. п., часто фигурирующих в археолого-этнографической литературе.

Понятно, что наш материал дает возможность соприкосновения лишь с достаточно поздней религиозной традицией, в формировании которой прослеживаются два основных процесса. С одной стороны, это упрощение, огрубление представлений, утрата деталей, совмещение и наложение образов. С другой — включение всякого рода инноваций (здесь прослеживается влияние православия, социальных изменений и многое другое). В этой связи необходимо выявление «стратиграфии» традиции, реализованной именно в культовых местах.

Считается, что религия включает в себя иррациональное «знание» об окружающем человека мире. На мансийских же святилищах (иногда почти эксплицитно) через представления о рангах персонажей обнаруживаются социальные реалии прошлого. Поэтому так необходимо выявление социального в организации самих культовых мест и в религиозных представлениях. И здесь появляется возможность проследить, когда закончилось, в основном, складывание ныне фиксируемой религиозной традиции.

Известно, что культовые места — один из наиболее распространенных объектов археологического изучения. В этой связи всегда возникает вопрос о критериях отнесения памятника к разряду святилищ и последующей его интерпретации. Мы попытались соотнести данные археологической литературы, касающиеся рассматриваемого региона, с этнографическими реалиями. С другой стороны, выявление структурообразующих моментов (пусть поздних но происхождения) культовых мест может оказаться небесполезным для археологов в их исследовательской практике. Думается, что именно памятники культуры такого рода, какими являются жертвенные места (с длительной историей, консервативностью форм и способов осуществления культовой деятельности), при внимательном их изучении могут стать точками соприкосновения археологии и этнографии, как во времени, так и в пространстве.

* *
*

Авторы пользуются случаем выразить глубокую благодарность проводникам и информаторам, без помощи которых не могла бы появиться эта книга. Особенно мы благодарны В. С. Албину, В. Д. Ва-

дичупову, К. П. Лончакову, П. Ф. Мерову, А. С. Меровой, Е. П. Таратову, П. П. Тихонову, М. П. Хатаневу, А. Д. Хозумову. Большое содействие в проведении экспедиционных исследований оказали В. А. Архипов, главный инженер Сургутского участка Обь-Иртышского бассейнового управления пути; Д. А. Золотарев — начальник Полярно-Уральской геолого-разведочной экспедиции (пос. Сарай-пауль); В. А. Никифоров — начальник пристани Березово; В. Е. Петров — главный диспетчер Ханты-Мансийского речного порта. Мы благодарны сотрудникам отдела археологии и этнографии, принявшим участие в обсуждении рукописи. В процессе работы авторы пользовались практической помощью и консультациями С. В. Глинского, Е. П. Деревянко, В. П. Молодина, Н. Д. Оводова, С. В. Маркина, А. П. Соловьева, Т. А. Чкишевой.

Мы признательны художникам, которые с вниманием отнеслись к сложному в плане исполнения материалу. Ими выполнены следующие иллюстрации: А. А. Алексеевым — рис. 4, 5, 12, 15, 18, 19, 27, 48, 50, 51, 59, 60, 64, 66—68, 70, 72, 74, 77, 80, 96, 98, 99, 102; Ю. В. Гричаном — рис. 11; В. П. Калитенковым — рис. 105—111; Э. В. Паршиной — рис. 3, 36, 43, 56, 63, 82; А. Ю. Сидоровой — рис. 6—10, 16, 17, 20, 21, 23, 26, 29, 30, 42, 46, 49, 55, 57, 61, 65, 66, 2, 69, 73, 79, 2, 83, 86, 87, 90, 92, 93, 95, 97, 104, 113—116; Т. Э. Симаховой — рис. 28, 31, 1, 32, 1, 37, 44—46, 47, 4, 76, 89; С. П. Тихоновым — рис. 1, 2, 33—35, 38—41, 52, 54, 57, 2, 75, 84, 85, 91, 100.

РЕАЛИИ КУЛЬТОВЫХ МЕСТ

Как говорилось в предисловии, одной из своих задач мы считаем введение в научный оборот нового материала. Дело не только в необходимости расширения источниковой базы угорского религиоведения. Классики угроведения столкнулись в свое время с таким обилием материалов по религии и фольклору, что не смогли уделить должное внимание всем проявлениям культовой практики этого народа. Что же касается этнографов-«любителей» (а в прошлом таковыми оказывались почти все, побывавшие на «туземной» периферии и хоть что-то писавшие о ней), то их по большей части привлекали «экзотические» стороны жизни и быта аборигенов. Поэтому их краткие описания и рисунки культовых мест дают фрагментарные или самые общие представления о святилищах.

В деле изучения религиозной практики обских угров в советское время сделано многое. Уникальный материал собран В. Н. Чернецовым, который впервые исследовал религиозные верования манси в аспекте социальной организации¹. Значительно расширили наши представления о святилищах угров и некоторых аспектах религиозного сознания обских угров работы З. П. Соколовой, Н. В. Лукиной, В. М. Кулемзина и других². И все же святилища манси, своеобраз-

¹ Чернецов В. Н. Жертвоприношение у вогул. — Этнограф-исследователь, 1927, № 1; Он же. Фратриальное устройство обско-югорского общества. — СЭ, 1939, № 2; Он же. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье. — ТИЭ. Нов. сер., 1947, № 1; Он же. К истории родового строя у обских угров. — СЭ, 1947, № 5—6; Он же. Периодические обряды и церемонии у обских угров. — В кн.: *Congressus Secundus internationalis Fenno-Ugristarum*, pt 2. Helsinki, 1965. К сожалению, задуманная им книга об истории религии обских угров осталась ненаписанной.

² Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров — В кн.: Сборник МАЭ, т. 37. Л., 1971; Она же. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня. — В кн.: Итоги полевых работ Института этнографии АН СССР в 1971 году, ч. 1. М., 1972; Она же. Социальная организация хантов и манси в XVIII—XIX вв. Проблемы фратрии и рода. — М., 1983; Лукина Н. В. Культовые места хантов р. Нюрольки. — В кн.: Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980; Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. — Томск, 1984.

ный феномен их этнической культуры, исследованы явно недостаточно.

Новый полевой материал, собранный в последние годы, расширил возможности исследования. К тому же мы находились в достаточно благоприятной обстановке. Проводники-информаторы, которым мы искренне признательны, позволяли нам, как правило, не только увидеть, но и сфотографировать или зарисовать каждый предмет на культовом месте. Понимая, что являются последними носителями угасающей религиозной традиции манси, они не скупились на пояснения, желая увековечить весь этот уходящий в прошлое комплекс представлений.

Чтобы сконцентрировать внимание читателя на конкретном материале, мы в этой главе намеренно прибегаем к использованию параллелей из научной литературы лишь в крайне необходимых случаях. В соответствии с избранной структурой сначала описываются мужские культовые места, а затем — женские. Фотоснимки во многих случаях специально переведены в графику — это связано с техническими возможностями типографии.

Желая представить культовые места манси наиболее полно (без этого было затруднительно типологическое и историко-генетическое рассмотрение культового места как феномена культуры), мы привлекли имеющиеся в литературе данные о пещерных святилищах.

ЛИБЫ-ОЙКА

Святилище расположено на левом берегу р. Ляпин, в 1,5 км вверх от селения Хурумпауль³. От берега тропа ведет через невысокую сосновую гриву и болото к кедровому «острову» — *мандалу*. Священное место посещается только мужчинами Хурумпауля, а раньше, по словам информатора, посещалось и жителями сел Мунгес, Щекурья и Хошлог. Удаленность и труднодоступность этого места связана, возможно, с необходимостью исключить случайное попадание сюда женщин, которым в противном случае грозило, как считалось, неминуемое возмездие со стороны «высших сил». Более того, женщинам запрещалось выходить на берег, с которого идет тропинка на культовое место (манс. *ялпын роц* — священный песок), они могли лишь проплывать мимо него на лодке или идти пешком по воде вдоль берега.

Центральным объектом культового места (рис. 1) являлся сруб, перед которым установлены пять антропоморфных фигур. Сруб (1,3 × 1,2 м) сложен из толстых колотых плах в два венца, без крыши (рис. 2). Стена сруба, обращенная на юг, имеет оконце, украшенное профильной резьбой в виде треугольных зубчиков. По краям южной

³ Первое сообщение о почитании жителями Хурумпауля «старухи и старика филинов» см. Червецов В. И. Фратриальное устройство обско-югорского общества. — СЭ 1939, № 2, с. 25. Наши информаторы называли культовое место просто *Либь-ойка*.

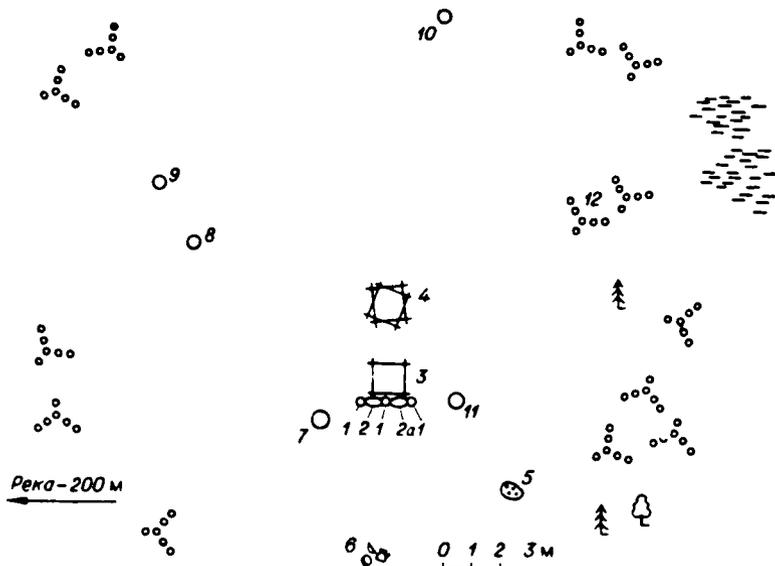


Рис. 1. План культового места *Пибы-ойки*.

1 — антропоморфные изображения из ткани, 2 — *Пибы-ойка*, 2а — *Пибы-юка*, 3 — новый сруб с молотами, 4 — старые срубы, 5 — кострище, 6 — посуда (котлы, чайник, ведро), 7 — пень высотой около 1,5 м, 8 — кедр с черепом медведя, 9 — ель с двумя черепами медведей, 10 — кедр со шкурой оленя, 11 — ель с моделями луков, 12 — кусты.

и северной сторон сруба вырублено по два углубления, и на них уложены деревянные молоты Г-образной формы.

Позади действующего сруба стоят один на другом еще четыре сруба аналогичной конструкции. Это старые жилища богов. Как объяснил проводник, *сруб меняют, когда оленя найдут*. Сруб делали без крыши, потому что *в гнезде у филина крыши нет. А если бы он (филин) жил взаперти (в дупле), ему бы сделали здесь сруб с крышей*.

По словам информаторов, сруб — это дом «покровителя» («хозяйина») Хурумпауля, которого называют *Пибы-ойка*, или *Пубы-ойка йибы товлын* (*Пубы* — крылатый старик-филин). *Пибы-ойка* «сидит» на конце молота, расположенного слева, если встать лицом к окну сруба (рис. 3). Однако само изображение старика-филина находится под грудой плотно слежавшихся прикладов: новых рубашек сверху, кусков ткани с монетками внизу. Деревянное изваяние *Пибы-ойки* просто погребено под ними, лишь зайдя сзади в сруб и

Рис. 2. Сруб с деревянными молотами-опорами (показан без прикладов и антропоморфных изображений).

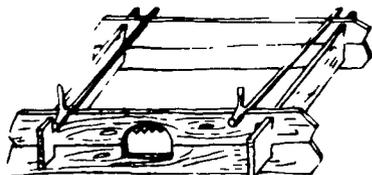




Рис. 3. Общий вид культового места *Пибы-ойки*. На заднем плане — старые срубы, стоящие один на другом.

нагнувшись, можно увидеть его нижнюю часть. Груз был настолько большим, что у изображения отломилась голова⁴.

Фигура представляет собой плоское одностороннее деревянное изображение (длина 49 см, ширина в плечах 7, толщина 0,5—1 см) (рис. 4). В отличие от большинства подобных изображений, эта фигурка выполнена очень тщательно. В изваянии совмещены черты человека и филина. Свойственная мансийской иконографии трактовка глаз, щек и носа дополнена острыми ушами филина. На груди ножом вырезана ложбинка, переходящая в ромб.

По местным представлениям, *Пибы-ойка* (филин-старик) воевал в прошлом с лесными женщинами-духами *Мис-не*. Во время последнего боя он повредил себе ногу, упал в реку, но жена сумела вытащить его на берег. С тех пор берег считается священным.

Согласно этногоническим представлениям манси, филин — одна из ипостасей мифического предка фратрии *Иор*, к которой принадлежат мужчины Хурумпауля. На медвежьем празднике в Хурумпаульских юртах в числе прочих разыгрывалась сцена охоты филина за зайцем. Человек, изображавший филина, был одет в гусь (сокуй, совик) — длинную меховую одежду с капюшоном, сшитую мехом

⁴ Проводник подарил нам фигуру *Пибы-ойки*. В настоящее время она хранится в Музее истории и культуры народов Сибири ИИФФ СО АН СССР.

Пибы (пуны) — одновременно и дух, и его изображение.

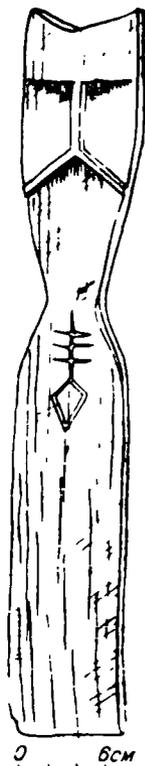
наружу. Гусем одевается и садится на стул, прибегает дядя, он его ловит и съедает. Потом тоже садится на стул и начинает делать: бу-гу! как филин. Есть сведения, что эта сцена разыгрывалась и при посещении культового места. Интересно, что у манси *Пйбы-ойка* представлялся не только в антропоморфном виде, но и, как писал об этом В. Н. Чернецов, так называли находившееся на культовом месте изображение серебряного слона. Правда, В. Н. Чернецов отметил, что *Пйбы-ойка-слон* играл роль второстепенного духа порога⁵.

Жена *Пйбы-ойки*, которую информатор назвал *Пйбы-эква*, не кто иная, как дочь верховного бога *Нуми-Торума*. Ее изображение можно назвать антропоморфным лишь с большой долей условности: на ударную часть молота накручены куски ткани, рубашки, женские головные платки. Внутри обмотки преобладает белый цвет, снаружи — красный, серый, желтый. Одежда и платки не были в употреблении, это новые вещи, некоторые с фабричными ярлыками.

По легенде, *Нуми-Торум* велел своему младшему сыну *Мир-сусне-хуму* узнать, хорошо ли живет дочь с мужем. *Мир-сусне-хума* спустили вниз, чтобы посмотреть, как зять с дочкой *Нуми-Торума* живут. Потом он поднялся вверх, рассказал (отцу), что зять с дочкой хорошо живут. Потом он назад громом спустился, чтобы посмотреть, как манси живут. А после этого с *Мир-сусне-хумом* эта пара поссорилась и ушла. И живет в этом месте.

Вокруг этого места нельзя охотиться, нельзя деревья ломать, «они» не разрешают. (Это «их» промысловая территория.) Можно только валежник собирать, — объяснил проводник.

Между *Пйбы-ойкой* и *эвкой*, а также по бокам от них стоят безымянные «сыновья». Эти изображения больше похожи на фигуры людей, и, в отличие от первых двух фигур, у них четко выделены головы. «Сыновья» привязаны к специально срубленным и укрепленным вертикально лесинам (кедровой и еловым) Деревья эти заменяются каждые два года. Одежда «сыновей», которая, собственно, и создает впечатление антропоморфности изображений, состоит из рубашек и кусков ткани. Внутри ткань белого цвета, затем розовая, белосиняя, желто-синяя, лиловая, красная. Головы образованы из верхних частей одежды, перетянутых поперек кусками ткани. Информаторы утверждают, что «сыновья» расставлены в таком порядке, чтобы они не ссорились и охраняли отца с матерью. Эта «семья богов»



⁵ Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье. — ТИЭ. Новая сер., 1947, т. 1, с. 122.

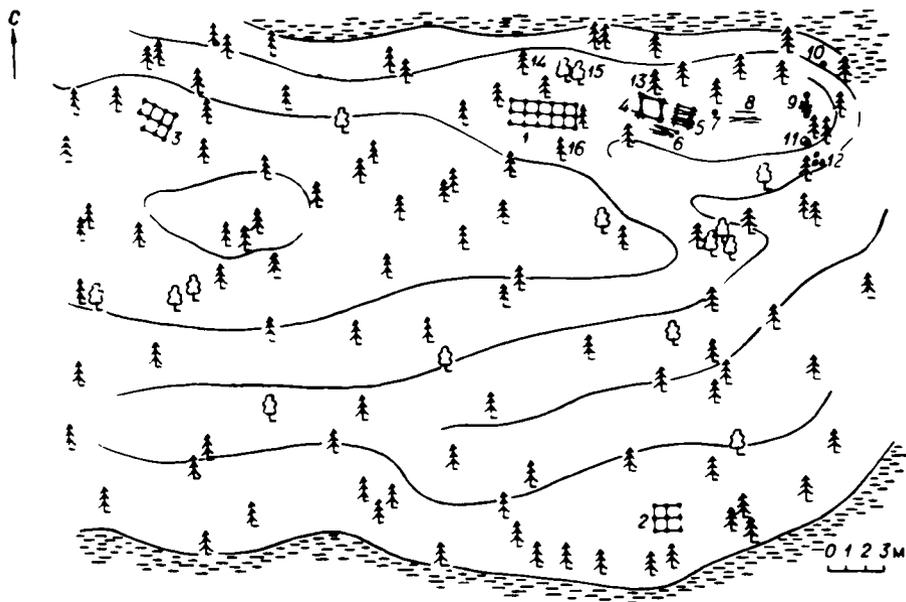


Рис. 5. План кедрового «острова», на котором расположено культовое место *Пибы-ойки*.

1—3 — шурфы, 4 — старые срубы, 5 — сруб с антропоморфными изображениями, 6 — срубленные/елочки, 7 — место жертвоприношения оленя, 8 — бревна для сидения, 9 — кострище, 10 — место жертвоприношения курицы, 11 — котел, 12 — три ведра, 13 — сосна с моделями луков и узелком с костями медведя, 14 — сосна со шкурой оленя, 15 — береза с черепом медведя, 16 — сосна с черепом медведя.

соответствует по структуре типичным мансийским семьям позднего времени (XIX—XX вв.), т. е. нуклеарным семьям⁶.

В 1,5 м к востоку от фигуры *эквы* стоит ель (рис. 1, 11), а на ее ветвях висят деревянные модели луков со стрелами. Луки обмотаны полосками белой ткани с монетами, завязанными в уголках. Лук со стрелой приносил покровителю селения мужчина при рождении сына.

Примерно в 5 м к юго-востоку от сруба расположено кострище (рис. 1, 5). В 6 м перед срубом хранится посуда для варки мяса: два ведра и котел. К северу от сруба (рис. 1, 10) растет кедр, на нижних ветвях которого мордой вверх висит шкура белого оленя. Вероятно, это шкура животного, принесенного в жертву при постройке нынешнего амбарчика. Наконец, в 8 м к северо-западу от сруба (рис. 1, 8) — молодой кедр, на ствол которого был в свое время на-

⁶ По другим сведениям, три фигуры на лесинах — это (слева направо): *Торум-шань*, сын *Пибы-ойки* *Темти пьг'эн* (информатор не смог перевести имя) и *Мир-сусне-гум*. Легенда о споре старика-филина с *Мир-сусне-гумом* не противоречит присутствию последнего на культовом месте. Это объясняется относительной самостоятельностью двух традиций — фольклорной и ритуальной.

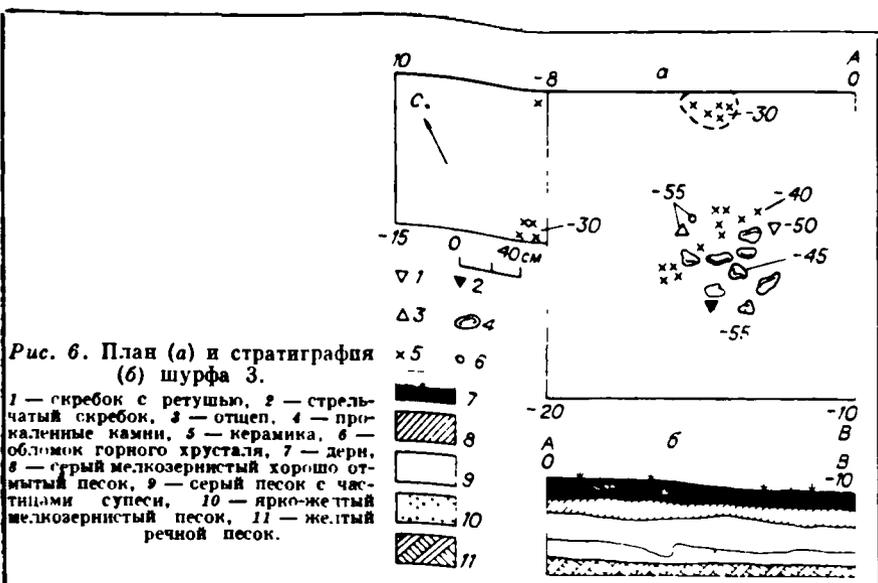


Рис. 6. План (а) и стратиграфия (б) шурфа 3.
 1 — скребок с ретушью, 2 — стрелчатый скребок, 3 — отщеп, 4 — проклеванные камни, 5 — керамика, 6 — обломок горного хрусталя, 7 — дери, 8 — серый мелкозернистый хорошо отмытый песок, 9 — серый песок с частицами супеси, 10 — ярко-желтый мелкозернистый песок, 11 — желтый речной песок.

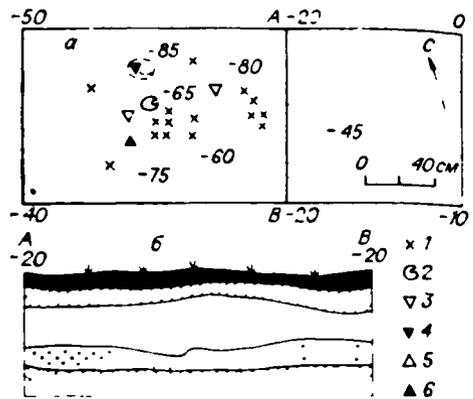


Рис. 7. План (а) и стратиграфия (б) шурфа 1.
 1 — керамика, 2 — бронзовая голова, 3 — отщеп из сланца с ретушью, 4 — микропластина, 5 — двойной скребок, 6 — отщеп Уэд обозн стратиграфии (см рис 6).

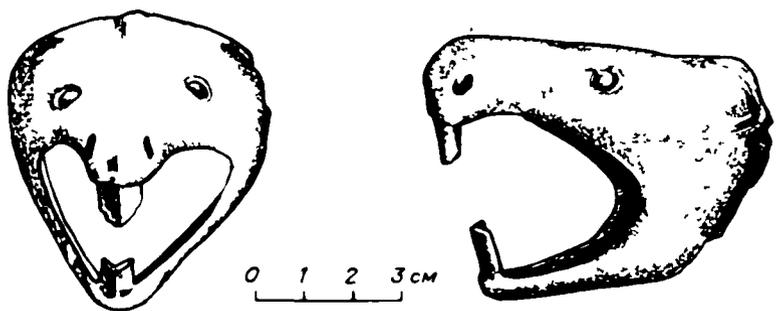


Рис. 8. Бронзовая литая голова бобра.

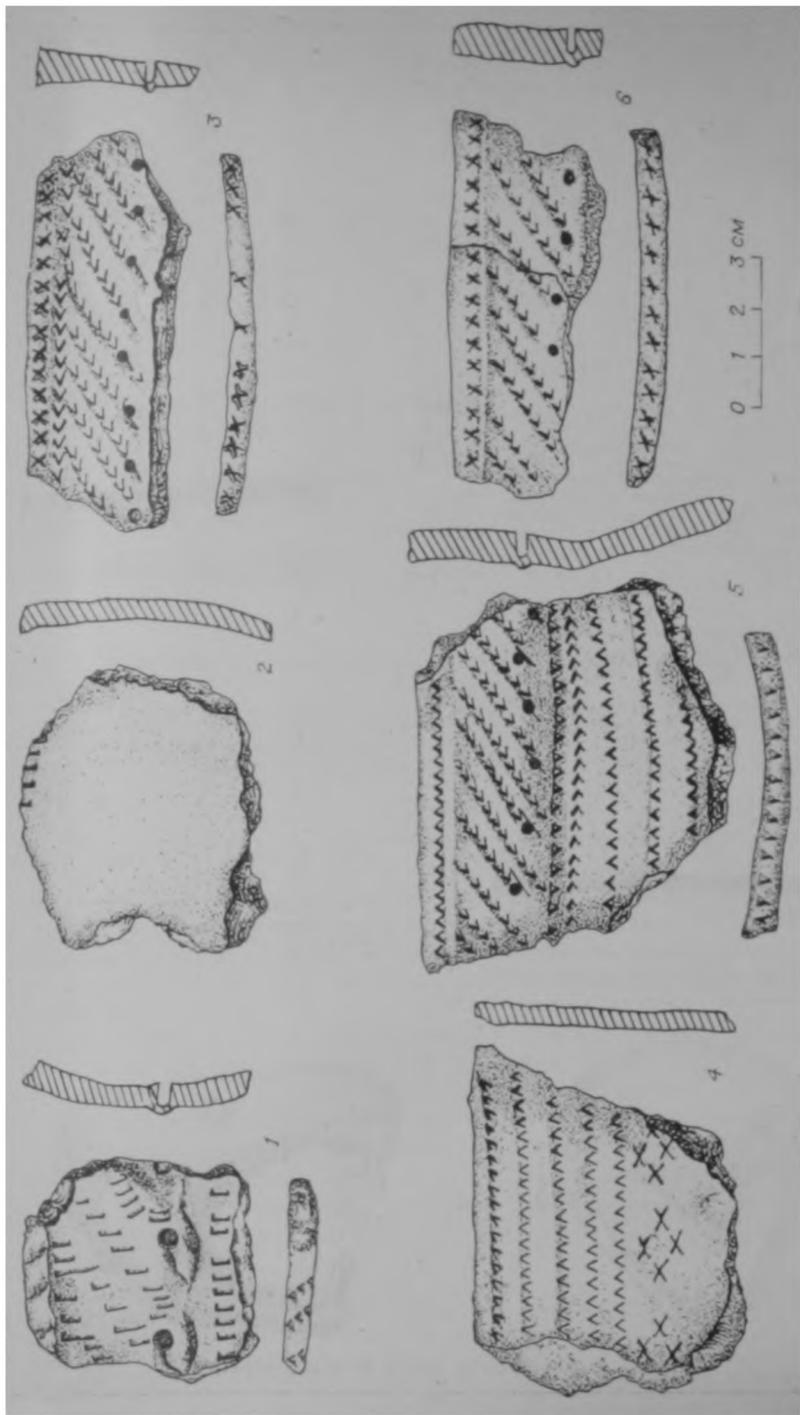


Рис. 9. Образцы керамики из шурфа 1.
 1—3 — из квадратов 2—8, 3—6 — из квадратов 1, 3.

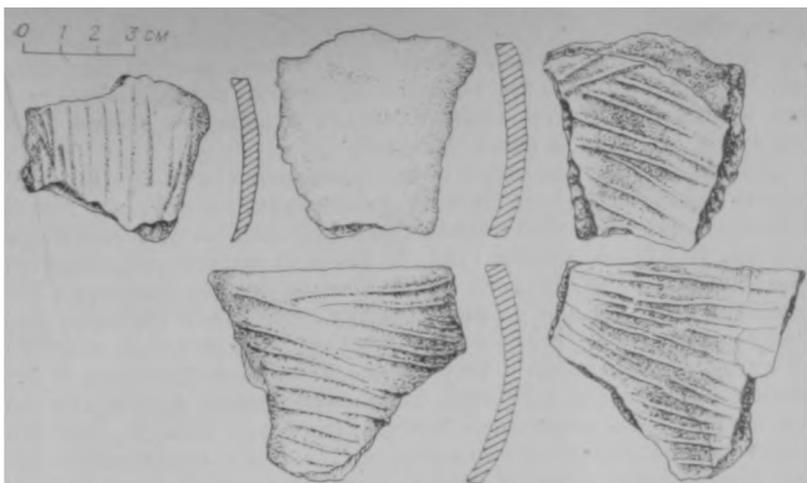


Рис. 10. Образцы керамики из шурфа 3.



Рис. 11. Каменные орудия.
1, 2 — из шурфа 3; 3, 4 — из шурфа 1.

сажен череп медведя. Кедр подрос, и череп теперь находится на высоте 6 м от земли.

В прошлом жители Хурумпауля считали своим предком *Пибы-ойку* и называли себя *йибых-махум* (люди флинта). Почитание *Пибы-ойки* как предка было известно и за пределами Ляпина, например на Сосьве⁷.

Культовое место не раз переносили. С нынешнего места, где святилище и было когда-то основано, около 50 лет назад его перенесли ближе к селению. Потом река начала затапливать берег, и святилище вернули на старое место. Есть легенда, что *Пибы-ойку* «когда-то держали в доме, а потом только сюда перенесли». Кроме того, рассказывают, что жители селения Межи однажды украли изображение *Пибы-ойки* с прикладами и поместили их на своем святилище. Пропажу вскоре обнаружили и потребовали возвращения старика-флинта. Межинские жители вернули фигурку, но часть прикладов оставили

⁷ Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров, с. 172.

у себя. Они сделали изображение человека-птицы (*Тавлын-ойка*), ныне считающегося сыном *Либы-ойки*. Это совпадает со сведениями В. Н. Чернецова о том, что фамилия Кукиных, переселившихся некогда в Межи из Хурумпауля, почитает в качестве своего предка «крылатого старика селения Межи»⁸.

Для проверки гипотезы о приурочивании культовых мест к древним святилищам, городищам, поселениям на острове, где расположено святилище *Либы-ойки*, была произведена археологическая разведка. В разных местах (рис. 5) были заложены три шурфа общей площадью 19 м². Во всех шурфах стратиграфия оказалась однотипной (рис. 6, 7). Слои распределяются следующим образом: современный дерн; серый, тонко отмученный, мелкозернистый речной песок; серый речной песок с частицами супеси и вкраплениями угля. В этом слое во всех раскопах были обнаружены фрагменты керамики и бронзовая отливка — голова животного (рис. 8—10); ярко-желтый речной песок, мелкозернистый, хорошо отмученный. Здесь были обнаружены отщепы, микропластина, скребки (рис. 11); желтый речной стерильный песок (материк).

Бронзовая голова бобра аналогична таковой же из Елыкаевской коллекции (Музей археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета, кол. № 5959). На голове не обнаружено следов излома, это законченное изделие. Если допустить, что изображение изготавливалось в ритуальных целях, можно предположить, что оно служило навершием вотпвного посоха (или молота) с Г-образным верхом.

Тот факт, что в раскопах, заложенных в разных частях острова, были обнаружены типологически сопоставимые фрагменты средневековой керамики, позволяет предполагать существование здесь в прошлом поселения.

ВОРСИК-ОЙКА

По левому берегу Маньи, в 8 км выше устья, через три мокрых болотца от реки ведет тропинка. Пройдя по ней около 4 км, среди кедровника обнаруживаем амбарчик — *сумьял* (см. рис. 12), стоящий на четырех полутораметровых опорах, две из которых — пни, а две — подпорки из нетолстых бревен. У всех опор сверху вырублены пазы для установки лаг. Длина *сумьяла* по фасаду 170 см, ширина 160, высота 85 см. Амбарчик построен не совсем обычно: вертикальные стойки по углам амбара имеют продольные пазы, в которые вставлены доски, образующие стены *сумьяла*. Приставная дверь запирается двумя деревянными поперечинами, из которых нижняя крепится между досками фасадной стены и стойками, а верхняя прибита к стене гвоздями. Крыша двускатная из колотых плах, поверх ко-

⁸ Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества, с. 25

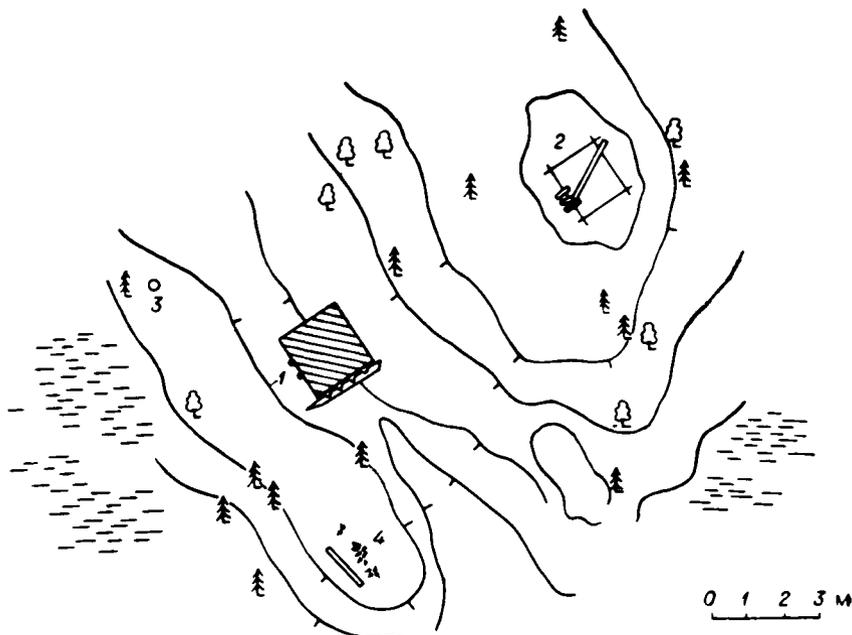


Рис. 12. План культового места *Ворсик-ойки*.

1 — амбарчик с приставной лестницей, 2 — остатки старого сруба, 3 — столбик для привязывания жертвенного животного, 4 — кострище и бревно для сидения.

торых уложен кусок рубероида (рис. 13). Приблизительно в 7 м к северо-востоку на земле стоит старый сруб, стены которого выполнены заплотом, как и в первом случае.

Это культовое место посвящено *Ворсик-ойке*, покровителю ныне не существующего селения Манья. *Ворсик* в переводе с мансийского означает «трясогузка»⁹. О почитании жителями Маньи предка-трясогузки впервые написал В. Н. Чернецов. Он же указал, что святилища подобного ранга посещаются лишь членами данного рода¹⁰.

Последним хранителем места был шаман Трофим Пузин. Перед коллективным посещением *Ворсик-ойки* Трофим один приходил к *сумьягу*. Он «общался» с *пубами* (духами), гадая на топоре. *Он топор лезвием к двери поставит и говорит: «Скажите, как будем жить дальше?» Топор топорницей ставит на землю. Пубы ему говорят,*

⁹ О желтой трясогузке — тотеме жителей Маньи см.: Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров. — В кн.: Сборник МАЭ, т. 37. Л., 1971, с. 216. У манси на реках Северная Сосьва и Ляшии, а также у казымских хантов на плече человека татуировали изображение трясогузки, которое «сторожило душу человека при жизни и сопровождало ее после смерти в нижний мир». (Чернецов В. Н. Представление о душе у обских угров. — ТИЭ, 1959, т. 51, с. 128—129; Руденко С. И. Графическое искусство остяков и вогулов. — В кн.: Материалы по этнографии России, т. 4, вып. 2. Л., 1929, с. 19).

¹⁰ Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров, с. 172.



Рис. 13 Амбарчик на культовом месте
Ворсик-ойки



Рис. 14 Ворсик-ойка.

1 — изображение с накладами из фольги, 2 —
обнаженное изображение.

что будет и кому принести оленя (для жертвоприношения). В случае тяжелой болезни кого-либо в селении шаман опять-таки гадал перед Ворсиком на топоре. Ворсик говорит, какого оленя принести: белого, черного, пегого. Такого и приведут, и забьют. Шаман гадал на культовом месте с использованием ножа, топора, старинной сабли¹¹.

Посещение культового места начиналось с окуривания амбарчика. Хранитель снимал нижнюю поперечину-запор и дверь, доставал из сумьяга кусочек чаги, вставлял его в расщепленный конец поперечины и поджигал, а поперечину втыкал другим концом в землю под амбарчиком. Открыв по нашей просьбе амбар и имитируя разговор с Ворсик-ойкой, проводник сказал: *Сейчас пришли, тебя фотографияровать будут. Посмотрят, ничего с собой не возьмут.*

После окуривания к столбу, стоящему справа от сумьяга, привязывали жертвенного оленя с арсыном на шее. При забое один из присутствующих удерживал оленя за веревку, другой ударял животное обухом топора по лбу. Снятую вместе с нижними суставами ног шкуру вешали на каком-либо из деревьев у сумьяга. «Кормление бога» и трапеза совершались так же, как при посещении других мест.

Нам удалось ознакомиться с содержанием амбарчика. Оно не совсем обычно и заслуживает подробного описания.

¹¹ Гондатти Н. Л. Следы языческих верований у инородцев Северо-Западной Сибири. — М., 1888, с. 13; Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie der Wogulen. — MSFOu, Helsinki, 1958, N 113, S. 286.

Главные фигуры святилища — *Ворсик-ойка* и его жена *Ворсик-эква* — находились у задней стенки *сумьяга*. Антропоморфность этих фигур едва прослеживалась в свертках ткани. С разрешения проводника, который их собственноручно достал из амбарчика, мы развернули каждый из свертков.

Ворсик-ойка оказался деревянной фигуркой с четко выделенными глазами и туловом. Лицо выполнено в традиционной для мансийской иконографии манере. Грудь *Ворсик-ойки* плотно закрыта куском металлической фольги, имитирующей кольчугу (рис. 14, 1). Сняв фольгу, мы обнаружили вырезанную ножом линию, заканчивающуюся ромбом (рис. 14, 2). Пять поперечных линий, очевидно, связаны с угорским представлением о пятерке как о мужском числе. Ромб вырезан на груди *Ворсик-ойки* с намеченной внутри вертикальной линией, как пояснил информатор, *потому, что он живой*, т. е. ромб является символом жизненной силы. Изображения, вырезанные на груди *Ворсика*, не случайно закрыты «кольчугой». В эпической поэзии обских угров кольчуга называется «одеждой, спасающей душу» и «божественным, душу спасающим одеянием с прочным краем»¹².

Как сообщил информатор, трясогузку (птицу-ворсика) *нельзя трогать, нельзя убивать*. По-видимому, раньше *Ворсик* воспринимался как первопредок, родоначальник и охранитель одного из подразделений родоплеменной организации. Позже он стал считаться родоначальником и покровителем селения Манья. Наш проводник подчеркнул, что *Ворсик — самое начало Маньи*. Интересно отметить, что на смежной территории, у истоков Ляпина находились культовые места трех соседних селений: Манья, Ясунта и Сокуры (Щекурь). При этом до недавнего прошлого жители селений взаимно соблюдали запрет посещения «чужого» культового места и охоты в районе, окружающем его.

В одежде *Ворсик-ойки* преобладают лоскуты ткани и рубашки светлых тонов. Сверху одета белая рубашка, перевязанная в поясе белой суровой нитью.

Здесь мы снова встречаемся с сочетанием орнито- и антропоморфного начала в едином образе. *Ворсик* изображен человеком, хотя осознавался как человек-птица. Возможно, мы имеем дело с одной из стадий антропоморфизации древних зооморфных персонажей. Если в случае с *Либь-ойкой* налицо попытка совместить в иконографии персонажа две ипостаси, то в последнем случае — полное абстрагирование от его «птичьих» черт. Происходит своеобразная унификация персонажей пантеона: независимо от первоначальной сущности, в позднее время они, как правило, выступают в человеческом облике.

Эта тенденция в большей степени характерна для мужских персонажей. По-иному обстояло дело с женскими изображениями. В ряде случаев наряду с внешней антропоморфизацией в качестве ос-

¹² Патканов С. К. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри, по былинам и сказаниям. — ЖС, 1891, № 3, с. 110.

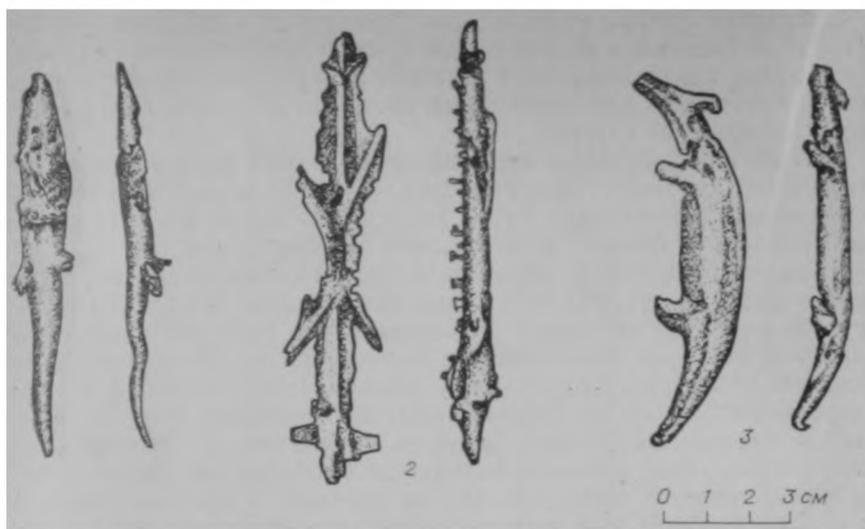


Рис. 15. Литые свинцовые фигурки, составляющие основу *Ворсик-эквы*.

новы изображения сохраняется фигурка животного. Так, сердцевину изображения *Ворсик-эквы* составляли три свинцовые литые объемные фигурки (рис. 15, 1—3), завернутые в пять разноцветных лоскутов (первый из них — белый, последний — черного цвета, перевязанный сверху белой нитью). Весь сверток завернут в красно-белый лоскут.

Одна из фигурок (рис. 15, 1) представляет собой ящерицу или рыбу, в спину которой после отливки вбита медная монета (копейка 1839 г.). Монета на туловище деревянного или металлического изображения, как и ромб, символизирует принадлежность фигурки к миру живых существ. По-видимому, ящерица является главным изображением, так как она была дополнительно завернута в кусочки светлой и пестрой ткани. Поверх них был намотан кусок белой ткани.

Из двух других фигурок определима одна — это изображение бобра с опущенными головой и хвостом (рис. 15, 3).

Поверх свертков с фигурками *Ворсик-ойки* и его жены в амбарчике лежала груда отрезков ткани разных цветов. В левом дальнем углу стояли у стены два шаманских бубна, в одном из которых лежала колотушка. В правом углу аккуратно уложены медвежьи черепа (их более 20), причем нижние челюсти привязаны к головам полосками ткани. Ближе ко входу и справа от него сложено разнообразное оружие, там же, в свертке, — модели деревянных и металлических луков со стрелами.

«Арсенал» составляли следующие предметы:

железный боевой топор со сложенным лезвием, выемкой на обухе и маленькими щековицами, обвязанный красным шнуром (рис. 16). Сохранились остатки топорича. Из имеющихся аналогов наиболее

Близким является топор из Ликинского могильника, датируемый XII в.¹³; деревянные, обитые жостью ножны с остатками деревянного ритуального меча. Такие мечи в прошлом использовались обскими уграми в ритуальных танцах (рис. 17);

железный обоюдоострый меч (длина 53 см, максимальная ширина 10,5 см) (рис. 18). Близким аналогом является образец из Государственного Исторического музея¹⁴, найденный в пределах бывшей Тобольской губернии. Правда, он несколько меньших размеров и без волютообразной рукоятки;

железная пальма (?) с волютообразным окончанием рукоятки, кованая. Общая длина 40 см, длина рукоятки 11, максимальная ширина 7 см;

железная сабля с ручкой из оленьего рога. Длина лезвия 83 см, длина рукоятки 10 см (рис 19). От острия до выступа на тыльной стороне лезвие сабли является обоюдоострым. Сабле придавалось особое значение. По словам проводника, хранитель места предупреждал, что «махаться этой саблей нельзя. Она искры дает и воспламеняется»¹⁵;

связка из трех стрел с железными вильчатыми наконечниками. Древки без оперения, сделаны грубо, перевиты красным шнуром; ритуальная стрела с ножом вместо наконечника; стрела с вильчатым наконечником, перевитая шнуром; стрела с наконечником подтреугольной формы; два вильчатых наконечника;

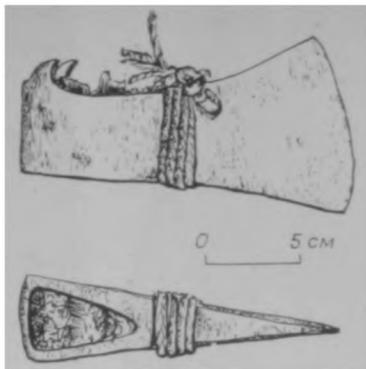


Рис. 16 Железный топор.

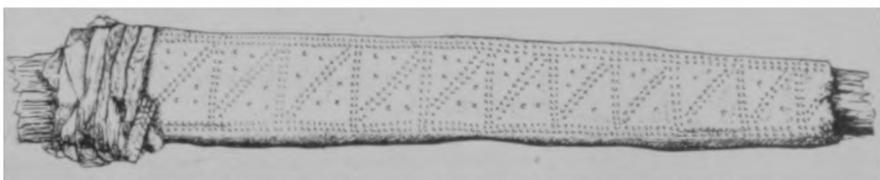


Рис. 17. Ножны с остатками деревянного ритуального меча.

¹³ Викторова В. Д. Ликинский могильник — В кн : Вопросы археологии Урала, вып 12 Свердловск, 1973, с. 154, табл. X, рис. 6.

¹⁴ ГИМ, кол. № 103 51а. Набор оружия в амбарчике соответствует вооружению угорских «богатырей». (См : Патканов С. К. Стародавняя жизнь остяков..., с. 110—112)

¹⁵ Думается, что с помощью именно этой сабли ворожили в селении Манья в 1920-е гг. Одно из жертвоприношений, которое совершалось там Тихоновыми, описано В. И. Чернецовым. Он упоминает о «ворожбе на сабле» перед началом жертвоприношения шести оленей и лошади (Чернецов В. И. Жертвоприношение у вогулов. — Этнограф-исследователь, 1927, № 1, с. 25).

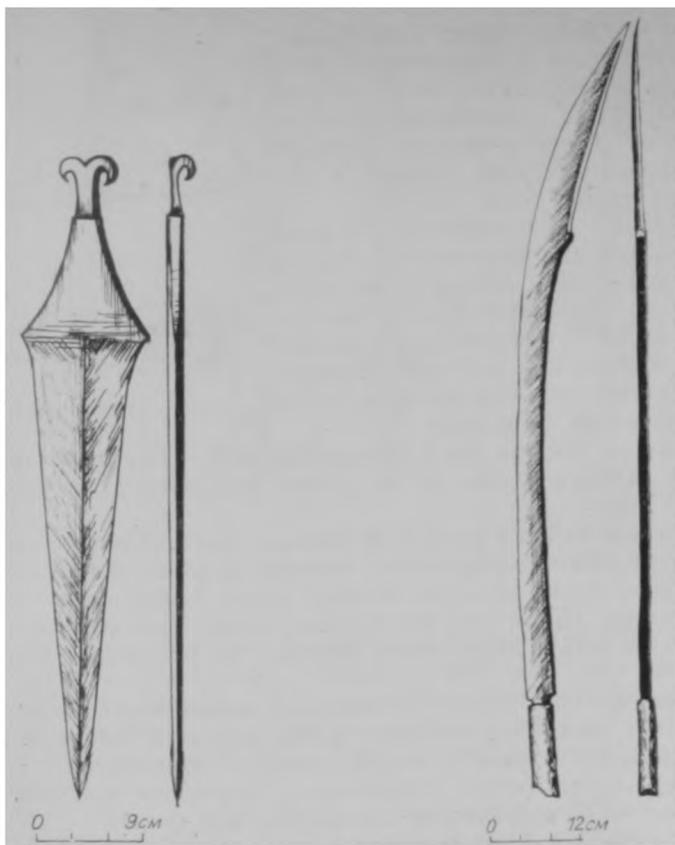


Рис. 18. Железный меч.

Рис. 19. Сабля, использовавшаяся для гадания.

вильчатый наконечник с заточенными лезвиями, возможно использовавшийся по назначению.

Набор оружия на культовом месте, конечно, не случаен. Особую роль играли стрелы, приносившиеся в жертву духу-покровителю. По сведениям А. Каннисто, пучки из 3—7 стрел, принесенные в жертву духам (манс. *пупыгнал*), манси с р. Сосьва либо помещали в амбарчик, либо вешали на ветках жертвенного дерева ¹⁶.

Ритуальные лучки со стрелами лежали в свертке, рядом с оружием. На святилище модели луков приносили отцы в случае рождения сына. К одному из луков были привязаны три стрелы. Как объяснил проводник, это было сделано после рождения третьего сына либо тройни. На тетивах некоторых луков сделаны узелки. Их завязывали, пропуская шнур-тетиву вокруг пряди волос мальчика

¹⁶ Kannisto A. Materialien zur Mythologie, S. 306—307.

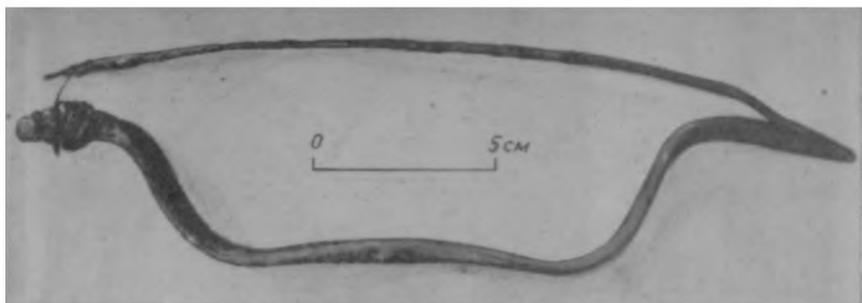


Рис. 20. Кованный железный лучок — приношение по случаю рождения сына.

(в честь рождения которого отец делал лук)¹⁷. Один миниатюрный лук выкован из железа (рис. 20).

В левом заднем углу амбарчика лежали два одинаковых бубна¹⁸. Бубен (рис. 21) слегка овальной формы (диаметром 52—54 см). Обечайка шириной 6 см выполнена из березы. В ней вырезано 14 прямоугольных отверстий, в которые вставлены резонаторные подставки. По верху каждой подставки вырезан полукруглый паз. В пазы на подставки уложен обруч. Оленья кожа натянута на этот каркас и закреплена длинной тонкой полоской кожи, продетой в специальные отверстия по периметру обечайки.

Рукоятка бубна выстругана из березового стволика с развилкой и привязана к бубну сыромятными ремешками, продетыми в специальные отверстия рукоятки и обечайки; на рукоятке вырезаны две личины (рис. 22). К рукоятке были привязаны лоскут красной ткани — *арсын*, медные и оловянные кольца и восемь булавок. Рукоятка другого бубна без личин, украшена красной и белой материей.

Колотушка бубна, обтянутая куском оленьей шкуры, имеет длину 27, ширину 5,5 см; толщина ее колеблется от 1 до 2 см. В рукоятке просверлены два отверстия, сквозь которые протянут ремешок, закрепленный на тыльной стороне колотушки двумя узелками.

¹⁷ Среди атрибутов тонха, хранившихся в амбарчике салымских хантов, Л Шульц упоминает и миниатюрные луки. Там же было и оружие, весьма напоминающее описанные выше образцы: «обуздострый короткий меч» с желобком для стока крови и раздвоенной рукояткой, сделанной из одного с ним куска, а также топор «с закругленным лезвием» (Шульц Л. С. Салымские остяки — Зап Тум. о-ва научного изучения местного края, 1924, вып 1, с 193) Обычай принесения в жертву модели лука со стрелой в случае рождения мальчика известен и у селькупов. На культовом месте северных селькупов (остров на озере в системе р Маковка, притока Турухана) был обнаружен железный кованный лучок со стрелой, воткнутой в дерево. Кроме того, селькупы по случаю рождения сына бросали модель лука со стрелой в озеро. (Гемуев И. И. К истории семьи и семейной обрядности селькупов — В кн.: Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980, с. 128)

¹⁸ Описание подобного мансийского бубна см. Гондатти И. Л. Следы языческих верований, с. 12

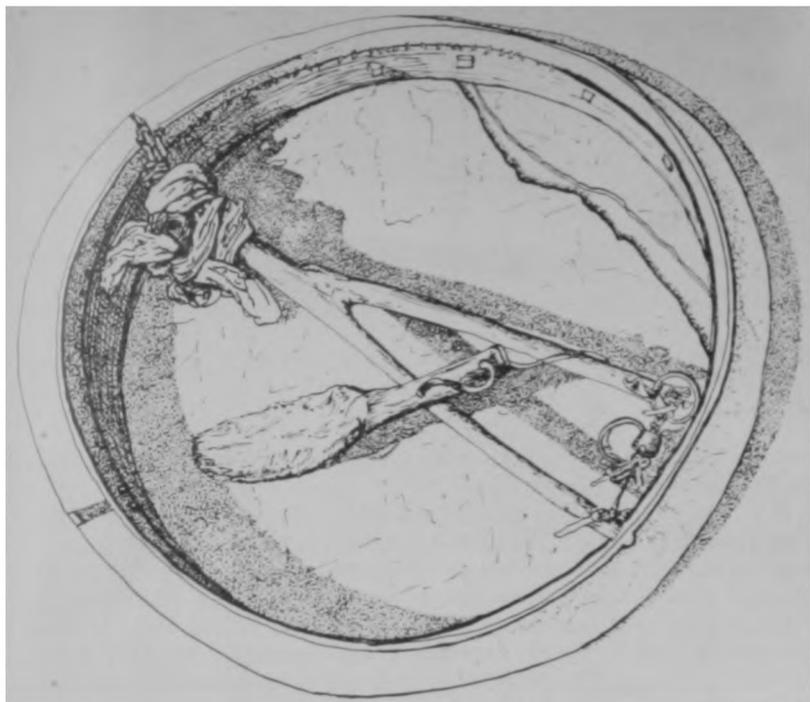


Рис. 21. Шамавский бубен.

При пользовании колотушкой пальцы продевались между ремешком в рукояткой.

В узелке из пестрой ткани была завернута шкурка маленького крота, сложенная таким образом, что голова и передние лапы как бы лежали на задних лапах. В передние лапы животного, оставленные с когтями, были продеты палочки. Подобным же образом сложена хранящаяся в музее р. п. Березово снятая целиком шкура маленького медвежонка ¹⁹. На его морде намордник из белых веревочек, а нос и рот закрыты металлической крышкой. Внутри шкуры вставлена распорка в виде рамки, предохраняющая шкуру от ссыхания. Такие медвежьи шкуры раньше хранились в домах, на полках со священными предметами. Во время болезни хозяина на них складывали куски новой материи. Есть сведения, что на Сосьве устраивали праздники в честь хранившихся дома шкур медведей, у которых «на место глаз и носа были приспособлены жестяные кружки», к когтям на красном пояске подвешивалась масса медных колец ²⁰. Отметим, что изображение медведя, положившего голову на передние лапы,—

¹⁹ Народный краеведческий музей р. п. Березово, инв. № 75.

²⁰ Новицкий В. К культуре медведя у вогулов р. Сосьвы.— Наш край, 1925, № 7, с. 18.

Рис. 22. Личины на раздвоенной рукояти бубна.



сюжет, широко известный по образцам культового литья Западной Сибири и Приуралья (так называемые «чудские бляшки»).

Кроме описанных предметов, в амбарчике лежала специальная палка для перетягивания (манс. *хартне ив*) длиной 50 см. Состязания по перетягиванию устраивались после жертвоприношения и ритуальной трапезы. Как и в других амбарчиках, у входа лежали папиросы, чай и посуда: три блюда (*хосы аны*) и стаканы, а также разливная ложка, вырезанная из березы (манс. *таи*). В конце ее черешка сделана полость, в которую насыпана дробь. Отверстие закрыто прямоугольной деревянной пробкой. Такая ложка при потряхивании издает характерный гремющий звук.

ХАЛЕВ-ОЙКА

О бытовании в прошлом культового места *Халев-ойки* (старикачайки) в окрестностях с. Анеево нам рассказал П. М. Хатанев. В молодости он, житель с. Исунт, присутствовал на одном из жертвоприношений на этом святилище, на р. Северная Сосьва.

Петр Михайлович рассказал, что к месту, где располагалось святилище, они приехали на лодке. На лодке же привезли жеребенка. *Халев-ойка* помещался в амбарчике, стоявшем на двух опорах. Напротив него, рядом с кострищем, животное было умерщвлено. Веревку, на которой его вели к жертвенному месту, повесили на дерево, где уже висели веревки, оставшиеся от предыдущих жертвоприношений. Когда сварили мясо, часть его в миске поставили перед амбарчиком, как и кружку с водкой. Одновременно *Халев-ойке* были пожертвованы приклады: каждый из присутствовавших отдал хранителю арсын (куски ткани с монетами в уголках). Общаться с *Халев-ойкой*, ставить ему угощения и «передавать» ему новые приклады мог только хранитель: *Я дедушке тряпочку с копеечкой отдал, он положил. Туда, где Халев-ойка сидит. А мы можем быть только у костра. За ту избушку, где Халев-ойка сидит, заходить нельзя.*

Обряд завершился общей трапезой, во время которой было съедено и поставленное *Халев-ойке* угощение. Шкуру жеребенка повесили на специальное дерево (манс. *тыр йив*).

По сведениям, собранным В. Н. Чернецовым, *Халево-ойка* считался предком рода «облезшие парки» в селении Огурья на Северной Сосьве, а также в Мунгутлорских юртах на Оби. Его считали, кроме того, сыном *Ай-ас-торума* (торума Малой Оби), брата *Полум-Торума* ²¹.

ЛУСКИ-ОЙКА

Луски-ойку считали своим покровителем жители селения Луски (Лускипауль, Ложки), расположенного в 25 км от с. Ломбовож на р. Ляпин. «Резиденция» *Луски-ойки* находится примерно в 5 км от селения и в 2 км от берега озера, соединенного с р. Ляпин старицей. Для того чтобы добраться от озера до культового места, нужно перейти через речку, за которой начинается еловый мандал.

Среди ельника, на поляне (рис. 23) стоит на двух пнях-опорах *сумьях* (рис. 24) из колотых плах. Он невелик: 220 см «по фасаду», 240 см в длину, высотой около 150 см (до конька). Дверь в амбарчике отсутствует. Наш проводник пояснил, что *место здесь тихое, и снег внутрь не попадает*. Крыша двускатная, берестяная. Внутри амбарчика (выше дверного проема) проходят две перекладины (*тыр йио*), на них вешали приношения *Луски-ойке*.

Сам *Луски-ойка* «сидит» у задней стены амбара (рис. 25). Он сделан из ткани, сверху на нем серый пиджак, подпоясанный серым же кушаком. На голове черная островерхая шапка, под ней красная, две желтых и серая. Высота фигуры около 100 см, ширина и толщина соответственно 50 и 40 см. Раньше, по словам проводника, основой *Луски-ойки* служил черный камень с процарапанным на нем изображением человеческой фигуры «с руками и ногами».

Отметим, что почитание камней необычной формы еще недавно бытовало у манси. Так, в бывшем с. Мунгес, расположенном на одноименном острове между Хошлогом и Хурумпаулем, почитался *Армас-ойка* — Каменный мужик. На водо-



Рис. 23. План культового места *Луски-ойки*.

1 — амбарчик, 2 — ель с прикладами, 3 — ель, к которой прислонен ствол елочки с изображением *Луски-ойки*, 4 — кострище и бревно для сидения, 5 — клепаный железный котел, 6 — место для забоя жертвенного животного.

²¹ Чернецов В. Н. Фратриальное устройство..., с. 24—25.



Рис. 24. Культурный амбарчик на святилище *Луски-ойки*.

разделе рек Юконда и Морда манси почитали «каменную бабу», стоящую на возвышенном каменном месте, а в лесу (в верховьях Лозьвы) — «каменного лося». Кроме того, известно использование камешков необычных формы и цвета в качестве личных талисманов²². Наконец, на Конде П. П. Инфантьев видел у вогулов сделанное из камня изображение: «Небольшую каменную плитку, на которой чрезвычайно грубо было высечено подобие человеческого лица... Две дыры, должно быть означать собой два глаза, и третья — рот, да несколько линий для бровей и носа...»²³

Кроме фигуры *Луски-ойки* и прикладов, повешенных на *тыр йив*, в амбарчике находились деревянные чашки (*хосы аны*), фаянсовые чашки, блюда, папиросы, чага, мех ондатры. Чага и мех (ондатра в данном случае заменяла бобра) использовались для окуривания амбарчика при каждом посещении. При этом блюде с чагой

²² Городков Б. Река Конда. — Землеведение, 1912, т. 19, кн. 3—4, с. 199; Глушков И. П. Чердынские вогулы — ЭО, 1900, № 2, с. 69; Посилов К. Д. У вогулов Очерки и наброски — Спб, 1904, с. 12.

²³ Инфантьев П. П. Путешествие в страну вогулов. — Спб, 1910, с. 161.



Рис. 25. *Луски-ойка*, сидящий у задней стены *сумьяга*.

и мехом ставилось под амбарчик. Чашки с чаем ставились *Луски-ойке* и его жене. Вином и пищей их специально не угощали: делали общий стол, и *они сами себе брали*. До начала трапезы на *тыр йив* вешался очередной подарок, как минимум — кусок ткани с завязанной в углу монетой.

В легенде о *Луски-ойке* говорится, что родом он был с Оби, из хантов. Там же, на Оби (по другим сведениям — на Северной Сосьве, ниже пос. Сортынья), он нашел себе жену. Для жительства он выбрал себе гриву за Ложками. О *Луски-ойке* говорят, что был он великаном, никто не мог его победить. Его потомки (а информатор назвал их своими дедами) построили здесь *сумьяг*.

Справа от *сумьяга* растет большая ель. К ее стволу прислонена высокая тонкая елка. На высоте примерно 3,5 м к елке прикреплена перекладина. К ней привязана женская антропоморфная фигура «жены» *Луски-ойки*, проводник назвал ее *Луски-эква* (рис. 26). Фигура *Луски-эква* сделана из материи, особенно четко выделена голова. Свисающие вниз платки и лоскуты ткани образуют тулово. Руки заменяет перекладина. К ней, в свою очередь, привязаны матерчатые ленты и лоскуты — «подарки». Очевидно, что елку время от времени заменяли новой, как меняли регулярно и само изображение жены *Луски-ойки*. Своеобразной аномалией является использование ели для привязывания женской фигуры, ибо женское начало традиционно связывалось с березой. Как видим, религиозная традиция трансформируется.



Рис. 26. Луски-эква.

На ели, растущей за амбарчиком, на высоте примерно 150 см привязаны вокруг ствола красные матерчатые приклады. Это делалось «в честь» убитого медведя, череп которого оставляли под деревом. Перед *сумьягом*, как обычно, кострище, чуть поодаль — место для забоя скота. Жертвенными животными могли быть олени, бычки, телки, овцы.

Посещали место «ближе к осени, на новолуние», так как «только на новолуние жертва принимается»²⁴. Из Ломбовожа сюда пригла-

²⁴ Представление о том, что кровавая жертва должна приноситься во время новолуния, существовало и у манси на верхней Лозьве (Kappisto A. K. *Materialien zur Mythologie ...*, S. 292).

шали шамана. Кроме мужчин из селения Ложки, место могли посещать мужья женщин из Ложек, живших в селениях мужей. В их числе были даже ханты из пос. Теги. Мужчины из Ломбовожа могли посещать место только по приглашению жителей Ложек, вместе с последними ²⁵. В ином случае, проезжая мимо мандала по зимнику в Сосьву, они останавливались у края острова, примерно в 2 км от *сумьяла*, и там на специальном дереве оставляли свои «подарки».

ПАЙПЫН-ОЙКА

Культовое место находится в 1,5 км от с. Хошлог. Чтобы пройти к нему, нужно пересечь болото, отделяющее селение от небольшого хвойного леса. На хорошо освещаемой солнцем поляне, неподалеку от края болота находятся остатки амбарчика и две деревянные

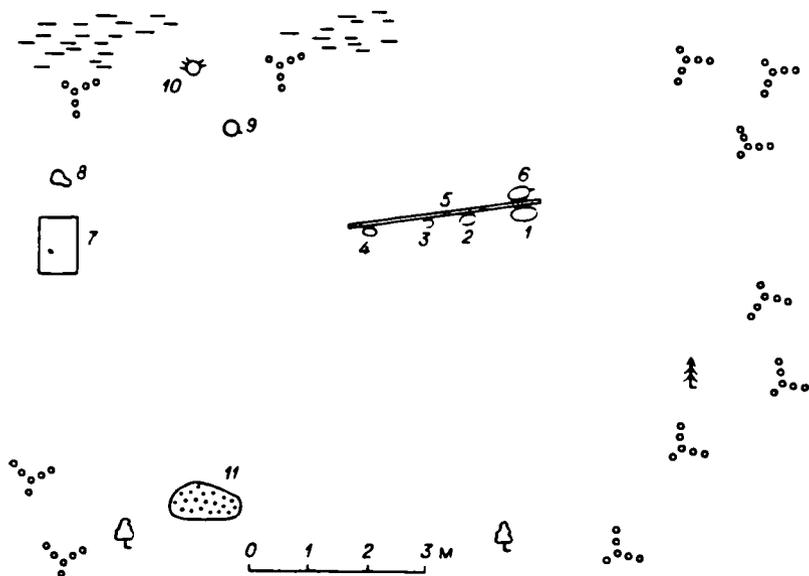


Рис. 27. План культового места *Пайпын-ойки*.

1 — *Какын-пунж-ойка*, 2 — *Мис-хум*, 3 — вертикальная жердь с прикладами, 4 — ель, 5 — горизонтальная жердь, прикрепленная к деревьям 4 и 6, 6 — ель с ножом, воткнутым в ствол, 7 — остатки амбарчика, 8 — череп медведя, лежащий на земле, 9 — ель с воткнутыми в ствол ножом, 10 — ель с воткнутыми в ствол ножами, 11 — кострище.

²⁵ В свое время В. Н. Чернецов писал, что на родовые святилища не допускались чужеродцы, особенно жены и зятья — представители другой фратрии. (Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров, с. 175). По-видимому, в последнее время ограничения частично были сняты. По данным В. Н. Чернецова, покровителем и предком рода Албиных (с. Ложки) считался третий сын *Ай-ас-торума* — *Ай-ас-торум-ямс* (Чернецов В. Н. Фратриальное устройство..., с. 25). Смена имени духом-покровителем, вероятно, свидетельствует об эволюции его образа: от тотемного предка (сына бога) к предку-«богатырю».



Рис. 28. Остатки *сумьяга* на культовом месте *Пайпын-ойки*.

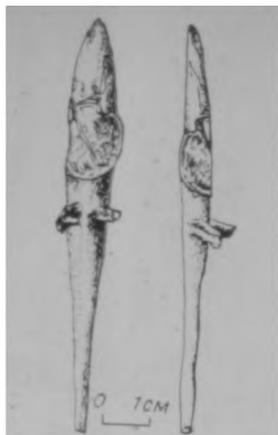


Рис. 29. Литая свинцовая фигурка — основа изображения *Пайпын-ойки*.

скульптуры. Это и есть святилище *Пайпын-ойки* (*пайп* — берестяной туесок), «хозяйина» Хошлога (рис. 27).

На западной стороне поляны стоит опора — пень высотой 160 см. Дерево было срублено давно — на пне уже нет коры. В торце пня прорублен прямоугольный паз, удерживающий балку. Поперек балки, тоже в пазах, лежат два бревна, поддерживаемые вертикально стоящими жердями с развилками. На этой основе держится помост из толстых тесаных плах. Раньше помост служил полом амбарчика, но зимой *ура* рухнул под тяжестью снега (рис. 28). П. Ф. Меров, наш проводник, собрал все, что осталось, уложил на помост и поставил новые подпорки, так как старые сгнили.

Теперь на помосте лежат ветхие лоскуты ткани, остатки берестяной кровли, берестяной туесок — вместилище *Пайпын-ойки*. По словам информатора, изображение *Пайпын-ойки* было сделано из кусков ткани белого, красного, светло-синего цвета («черного ему нельзя»). Здесь же, на помосте, мы увидели завернутую в лоскут красной ткани свинцовую фигурку выдры или ящерицы (рис. 29), в туловище которой после отливки была вделана серебряная монета (10 коп. 1838 г.). Фигурка напоминает главное из трех литых изображений, служивших основой *Ворсик-эвге*. Когда-то на фигурке ящерицы были одежды, придавшие всему изображению антропоморфный облик.

Согласно представлениям, бытовавшим в данной местности, *Пайпын-ойка*, «спущенный сверху», не кто иной, как помощник *Хонт-Торума*, бога войны. *Пайпын-ойка*, в свою очередь, тоже имел подчиненных, и даже разных рангов (рис. 30). Почти в центре поляны между двумя елями на высоте 90 см горизонтально укреплена



Рис. 30. *Мис-хум* и *Какын-пунг-ойка*.

жердь, которая одним концом опирается на плечо *Какын-пунг-ойки*. О нем речь пойдет во вторую очередь, ибо важнее здесь остроголовое изваяние *Мис-хума* (?)²⁶, фигурирующего в качестве воина.

Изображение *Мис-хума* выполнено из цельного куска дерева (рис. 31). Верхняя часть головы вытесана в виде восьмигранной пирамиды. Вниз, ко лбу, грани постепенно исчезают и голова становится почти плоской. Лицо вырублено в соответствии с традиционным для манси стилем: щеки плоские; прямоугольный, чуть расширяющийся книзу нос переходит в надбровные дуги, образуя вместе с ними подобие буквы Т. Глаза и рот трактованы углублениями-лунками, плечи покатые. Руки у фигуры воина отсутствуют, ноги показаны схематично — в виде сужающихся внизу обрубков. Тулово плоское, в центре его, на груди, вырублено маленькое углубление-треугольник. Признаки пола не подчеркнуты.

Верх головы *Мис-хума* плотно обмотан куском белой ткани (поэтому древесина под ней выглядит снежной). Создается впечатле-

²⁶ *Мис-хум*, по представлениям манси, лесные великаны. Они внешне похожи на *менкгов*, но доброжелательны к людям (Хоннал М. Мис. — В кн.: Мифы народов мира, т. 2 М., 1982). Духи *Мис* считались предками людей фракции *Мось*, к которой относилось себя население Хошлого.

Рис. 31. Мис-хум.



ние, что обмотка эта символизировала воинский шлем (рис. 31). Рот закрыт лоскутом белой ткани, сверху намотан пестрый лоскут. *Мис-хум* с ног до головы обернут куском белой, пестрой, красной ткани с монетами в уголках. Верхний кусок ткани наброшен ему на плечи. Поверх всего на нем белый халат с завязками и поясом такого же цвета.

Какын-пунг-ойка (рис. 32) (букв.: паршивый лысый мужик²⁷), по объяснению информаторов — работник *Шайпын-ойки*. Его предельно низкий социальный статус подчеркивается тем, что он одет в старую, изношенную мужскую одежду: телогрейку, рубахи, пиджаки. Возле него на земле добрый десяток старых меховых шапок, а на ветвях ели, под которой он стоит, старое пальто. По словам информаторов, *ничего нового Какын-пунг-ойке не полагается*. Если бы *Какын-пунг-ойка* был живым человеком, ему было бы обидно слышать те уничижительные эпитеты, которыми, не стесняясь, награждали его наши проводники. Трудно представить более яркое проявление социального неравенства, перенесенное людьми из их реальной жизни в жизнь богов.

Примечательно и то обстоятельство, что в позднейшей иконографии устойчиво сохраняются реалии «остяцко-вогульского фео-

²⁷ Баландин А. М., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь.—Л., 1958, с. 33, Ромбандеева Е. П. Русско-мансийский словарь.—Л., 1954, с. 126.



Рис. 32. Какын-пунгк-ойка.

дализма». Во всяком случае, из четырех выделенных С. В. Бахрушиным категорий обско-угорского населения (князей, воинов, ясачных и рабов)²⁸ три представлены на этом культовом месте. Отсутствует лишь основное по численности «сословие» ясачных, и это понятно: с князем (богатырем) теснее всего связаны воины и рабы (может быть, «захребетники»). С другой стороны, в новое время (во всяком случае, во второй половине XVIII—XIX в.), в связи с разрушением военно-потестарной организации, обско-угорское общество стало в социальном (но не в имущественном!) отношении перед лицом царской власти почти однородным. Практически все население было отнесено к категории ясачных (только теперь ясак уплачивался не «князьям», а царской администрации). Именно ясачные люди воздвигали святилища, населяя их персонажами своих религиозных и историко-мифологических представлений. Они же являлись и «подданными» каждого созданного ими «хозяина», поэтому их собственных изображений и нет на культовых местах — живым людям не нужны искусственно созданные заместители.

Не противоречит логике рассуждений и наличие на культовом месте «работника» (в прошлом — раба или «захребетника»). Дело в том, что совершенно неумящая (предпролетарская) прослойка в обско-угорском и, в частности, мансийском обществе была даже в начале XX в. очень невелика, поэтому большинство могло подвергаться

²⁸ Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII вв. — Л., 1935, с. 42.

и подвергало ее остракизму, находя в ней весь спектр отрицательных свойств и качеств. В представлениях манси хозяин (Пайпын-ойка) и работник образуют устойчивую группу²⁹.

Возможно, однако, и другое объяснение иконографической группы культового места Хошлог. Дифференциация общества манси в XVI—XVII вв. изучена пока явно недостаточно. Привлекая материалы по истории селькупов того же периода, можно заметить следующее. У селькупов существовали две категории представителей власти: «богатыри» (*сенгир*) и «князцы» (*кок*). Зарождение у селькупов потестарной организации нашло отражение в религиозной обрядности. При этом культ духов-предков или «богатирей» — хозяев земли оказался «связан с родо-племенными священными амбарчиками *сесанг*, стоящими в «святых» местах и почитаемыми группой лиц, связанных друг с другом кровным родством (действительным или мнимым)». А «...священное место и изображение духа у князца (*кока*) было расположено в самой «крепости» и носило территориальный характер. Его почитало (как духа-хозяина, *массэ*) все население данной территории независимо от своей родо-племенной и этноязычной (разрядка наша. — *Авт.*) принадлежности»³⁰.

Культовые места, приуроченные к старым «городищам», «крепостям», известны и на территории расселения манси. Что же касается культового места Хошлог, то в свете выводов Г. П. Пелих можно предположить следующее. Фигура воина-«богатыря» может символизировать мифического предка территориальной группы, почитание которого сохранилось наряду с новыми формами отправления культа в период сложения военно-потестарной организации.

Вернемся, однако, к изображению работника. Каким он предстает перед нами, изваянный неизвестным мастером? Как видим (рис. 32), тулово его отличается от тулова воина только отсутствием треугольника. Лицо выполнено теми же приемами. Сильно различается лишь голова: вместо шлемовидного верха подчеркнуто уплощенная (пятигранная в плане) поверхность, резкими гранями отделенная от плоскости лба и «ушей». Под носом несколько царпин от ножа или топора — усы(?).

Пайпын-ойке и воину приносились пожертвования, в их числе лоскуты белой, синей, розовой ткани с монетами в уголках. Эти куски ткани привязывали к срубленной и очищенной от коры елке, которую устанавливали вертикально рядом с изображением воина.

В кедр, стоящий рядом с изображением *Какын-пулг ойки*, на высоте 2 м от земли воткнут нож с деревянной рукоятью. В ствол ели, растущей в 5 м северо-восточнее изображения работника, на высоте 1,8—2,0 м воткнуты пять ножей (рис. 33). Руко-

²⁹ В обязанности работника входил, помимо прочего, и сбор людей (воинов?) по приказу *Пайпын-ойки*: *Его специально посылали, чтобы людей собрать, куда нужно* (И. Ф. Мерв)

³⁰ Пелих Г. П. Селькупы XVII века (очерки социально-экономической истории). — Новосибирск, 1981, с. 147.



Рис. 33. Ножи, воткнутые в ствол ели.

ятка одного из них обмотана белой тканью. Поясная смысл таких «приношений», информатор сказал следующее: *Раньше, когда менквы были, они человека хватали, в карман клали, в лес уносили и там варили и ели. А наши в дерево ножи втыкали, чтобы из (менквов) кончить*³¹. Втыкали и ножи, и стрелы, просили их, чтобы людей не трогали (П. М. Хатанев). Известно, впрочем, что точно так же оформлялись жертвоприношения *Чохрын-ойке*: в дерево втыкался нож, а жерт-

вователь обращался к *Чохрын-ойке* с просьбой об исцелении от болезни³².

Позади амбарчика, в 1 м от него, на земле лежит череп медведя, упавший с ели, к стволу которой он был привязан раньше полоской ткани. Сюда череп принесли из Хошлога после медвежьего праздника.

Место посещалось только мужчинами, которые здесь во время жертвоприношений шили одежду для *Пайпн-ойки* и воина — *Мис-хума*.

Завершая описание данного места, упомянем еще об одном обстоятельстве. Из материалов угорской этнографии можно сделать вывод о связи между наличием у мужчины волос и его ролью в обществе. Так, по фольклорным материалам, опубликованным С. К. Паткановым, у хантов различались *косатые богатыри* и *воины со стриженным лбом*³³. В нашем случае «работник» не случайно назван *паршивым лысым мужиком*. Эпитет «лысый» подчеркивает крайнюю степень его неполноценности, ущербности. Не исключено, что этот эпитет можно считать выражением и более широкого круга понятий: несвободный, недееспособный, зависимый и т. п.

³¹ Согласно мансийскому фольклору, *менкво* вытесал из дерева один из сыновей *Нуми-Торума* — *Тапал-оила*. (См.: Чернецов В. И. Вогульские сказки — Л., 1935).

³² Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров. — В кн.: Сборник МАЭ, т. 37. Л., 1971, с. 220—221.

³³ Патканов С. Стародавняя жизнь остяков..., с. 108.

КУЛЬ-ОТЫР-ОЙКА

Культовое место находится недалеко от с. Ясунт. Нужно подняться на 2 км по р. Хулга и пройти по болотистому левому берегу около 1,5 км. К этому месту нет даже тропинки, но зимой можно подъехать на лошади.

В середине большого кедрового острова есть поляна размерами 20×20 м (рис. 34). Это место было освобождено от деревьев специально. Здесь на трех опорах — пнях стоит амбарчик (*пубы-сумьял*; рис. 35). В торцах пней-опор вырублены пазы, в них уложены бревна — опорные балки. Амбар выполнен в традиционной для манси манере и ориентирован входом на юг. Напротив входа расположены кострище и скамья из отесанного бревна на четырех ножках. Рядом с амбаром растет ель с раздвоенным стволом, в развилку которого вставлены оленьи рога. Дерево, видимо, не срубили из-за его необычной формы: деревья с раздваивающимися стволами пользовались особым почитанием. В 4 м от *сумьяла* стоят две опоры старого амбарчика. От него сохранилась и старая лестница, которой ныне не пользуются.

Хозяином-хранителем места был ныне покойный М. А. Хатанев. Вначале он хранил фетиш, о котором речь пойдет ниже, у себя дома, на чердаке, затем перенес его в лес и построил амбар. Святилище неоднократно переносили. *Место меняют, го-*

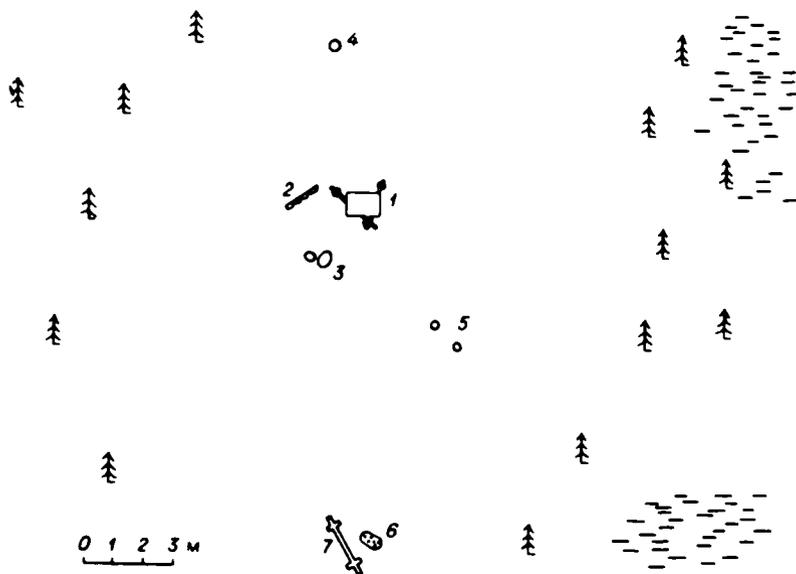


Рис. 34. План культового места Куль-отыр-ойки.

1 — амбарчик на трех опорах, 2 — лестница — бревно с зарубками, 3 — два близко растущих кедра, 4 — ель, в развилку которой вставлены рога жертвенного оленя, 5 — остатки столбов от старого *сумьяла*, 6 — кострище, 7 — бревно для сидения.

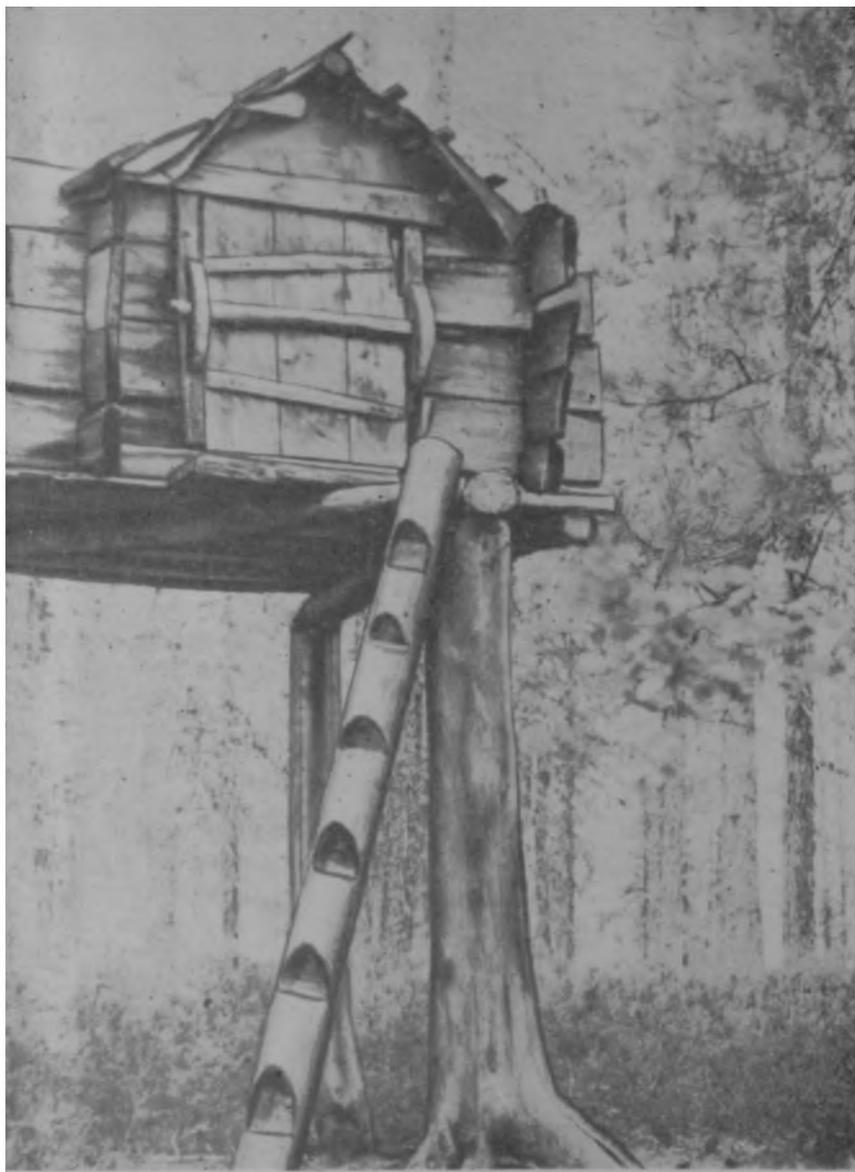


Рис 35. Культовый амбарчик.

ворят, что сам Куль-отыр не хочет на одном месте сидеть. Он сам говорит, куда отвезти. Когда Куль-отыр «переезжал» на другое место, старый сруб бросали, а на новом месте строили новый.

В центре амбара помещалось антропоморфное изображение (рис. 36). Его туловище длиной 70 см и голова диаметром 22 см из-



Рис. 36. Куть-отыр
в черном халате и шап-
ке.

готовлены из материи черного цвета³⁴. Руки показаны рукавами халата, в который обряжена фигура. На голове его шапка, сшитая из перемежающихся полос синей и красной ткани. К верхним углам шапки пришиты по четыре ленточки из ткани тех же цветов. Сняв шапку, мы обнаружили подложенные под нее куски черной, красной и синей ткани. В последний были воткнуты иголка с ниткой. Далее следовал колпак с красной каймой по низу. Под ним — колпак из полос бордовой и зеленой ткани с двумя розовыми лентами, пришитыми сверху. Такой же лентой колпак обшит по нижнему краю. (Отметим попутно,

³⁴ Одежды *Куть-отыра* не случайно черного цвета. Этому божеству и приношения (масть жертвенного животного, приклады и т. д.) должны были быть черного цвета (См. Kannisto A. *Materialen zur Mythologie*, S 287)

По словам информаторов, очередной хранитель места мог передать свои обязанности не только сыну, но и другому младшему родственнику по мужской линии

что манси с особой тщательностью оформляли именно головы своих божеств и, как следствие, большое внимание уделяли головным уборам, в ассортименте которых наблюдается значительное разнообразие.) Под тремя верхними шапками мы обнаружили картуз, а уже под ним — сферическую «голову», свернутую из кусков синей ткани. Островерхние шапочки, сшитые из разноцветной материи (сочетания синего и красного; черного, красного, синего; красного, синего, желтого), в прошлом были атрибутами ряда персонажей обско-угорской мифологии.

Чаще всего число шапок равнялось трем. Так, по описанию Носилова, *Чохрын-ойка* в святилище манси на горе у оз. Ялпунтур имел три островерхние шапки из черного, красного и синего сукна. На голове изображения *тонла*, виденного Л. Шульцем у салымских хантов, также было три шапки, причем верхняя — детский суконовый картуз³⁵. Интересно замечание Н. Л. Гондатти о том, что у мансийских шаманов не было особого костюма, только шапочка, сшитая из кусочков разноцветного сукна³⁶. Хотя цветовая символика в данном случае не ясна, очевидно, что обские угры придавали большое значение островерхним головным уборам своих божеств, их количеству и цвету.

Описываемый идол изображал *Куль-отыра* (*Куль-отыр-ойку*) — хозяина нижнего мира, антипода *Нуми-Торума*³⁷. *Куль-отыр, он принимает от жизни людей. Когда человек умирает, он (его) принимает. Когда мы умрем, мы как будто бы к нему пойдем. Иногда бывает: ничего не думаешь, а тебе — смерть. Это и есть Куль-отыр* (Г. Н. Сайнахов). Несмотря на то, что *Куль-отыр* считался хозяином нижнего мира, ему приписывалась способность предохранять человека от болезней либо способствовать его выздоровлению. *Сохраняться должен этот сумьях, чтобы не болели дети, чтобы болезни не прихватывали. Поэтому носят туда тряпочки с монетами. Когда человек тяжело болеет, тоже идут в Куль-отыр-ойке с жертвой: теленком, коровой, оленем. Забивают. Ему ставят (мясо) в гуса аны, и он будто бы слово дает, что выздоровеет тот человек* (П. М. Хатанев).

Слева от *Куль-отыра*, в углу (если встать лицом к дверному проему) лежал на белой оленьей шкуре еще один фетиш. Это кукла длиной 50 см, шириной 25 см, свернутая из белой ткани и обернутая пестрой тканью с голубой лентой-поясом. По словам информаторов, это — *жэпа Куль-отыра*. Назвали они ее просто *эква* (женщина).

Ближе к дверному проему между двумя стропилами была протянута пестрая тряпочка. На ней висели 26 моделей луков из

³⁵ Носилов К. Д. У вогулов ..., с. 4, 88; Шульц Л. Салымские остяки, с. 193; Глушков Н. Чердынские вогулы, с. 68.

³⁶ Гондатти Н. Л. Следы языческих верований ..., с. 12

³⁷ О *Куль-отыре* см.: Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie ..., S. 124—125; Munkácsi B. Seelenglaube und Totenkult der Wogulen — Keleti Szemle Budapest, 1905, Bd 6, S. 120—122.

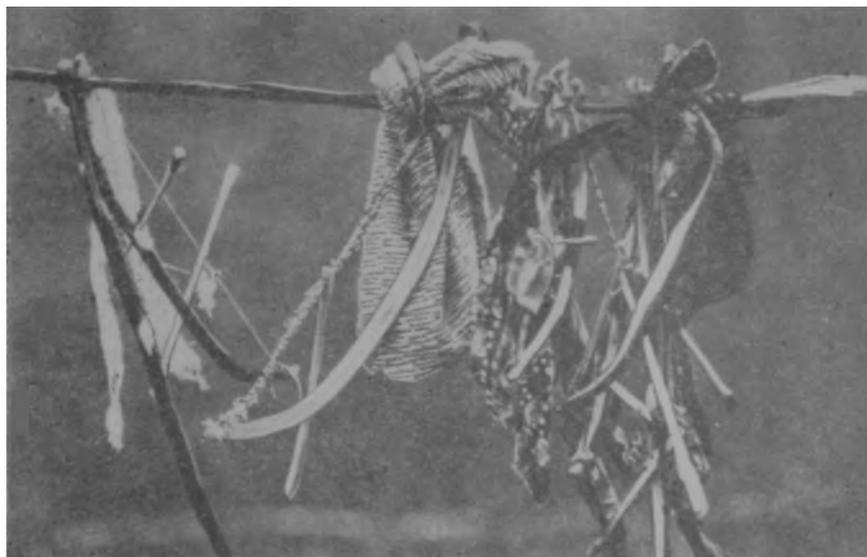


Рис. 37. Модели луков, принесенных на культовое место при рождении сыновей.

березовых палочек (рис. 37). Сквозь тетиву каждого лука продета стрела томар с тупым деревянным наконечником. К некоторым лучкам привязаны пестрые тряпочки. Тут же подвешены: кусок ткани с пучком конского волоса, кусок пестрой ткани с иголками внутри и бордовая ленточка.

Выше упоминалось, что модели луков приносились на культовое место отцом по случаю рождения сына. Иголку же втыкали в тряпочку, когда рождалась девочка. (В других местностях в случае рождения девочки на культовое место приносили, кроме иголок, маленькие ступки для толчения крапивы или веретена.) Все это жертвовалось «хозяйину селения» независимо от его имени и места в пантеоне.

У противоположной стены *сумьяда* лежал сверток прикладов — кусков ткани, в которые был завернут череп медведя. Над этими прикладами и фигурой *Куль-отыра* поперек амбара горизонтально укреплена палка, воткнутая между стропилами и стеной. На ней также приклады — куски белой, пестрой, черной ткани и шкурки пушных зверей. Непосредственно у двери стояли два долбленных деревянных корытца, вставленные одно в другое (рис. 38). По словам информаторов, их должно было быть три. Слева стоял штампованный из красной меди котел, а в нем — початые пачки чая, кофе, соль, папиросы, стаканы, 13 деревянных самодельных ложек (*ив нялы*) (рис. 39). Там же лежали 26 деревянных лопаточек³⁸ (рис. 40), в том числе одна из оленьего рога.

³⁸ Информатор назвал их просто *мант*, т. е. «лопата».



Рис. 38. Ритуальные корытца, ложки, лопаточки и черпаки.

На черенке каждой ложки и лопатки вырезана тамга владельца (*катнос*). Возле котла стояли эмалированные миски и железная чашка с чагой. С другой стороны дверного проема, в противоположном углу — перевернутое ведро.

На жертвенное место приходили, как правило, дважды в году — летом и зимой — мужчины из селений Исунт, Ханглы и Щекурья. При посещении места все, кроме хранителя, находились возле кострища или собирали валежник для костра. Причем мужчины из «чужого» селения, оказавшиеся здесь, должны были лишь молча сидеть у костра. Хранитель приставлял лестницу, открывал *сумьял*, доставал чашку с чагой и спускался вниз. Затем он зажигал чагу и с чашкой в руке проходил под настилом снизу, окуривая его и весь амбар. После этого хранитель доставал из амбара посуду и относил ее к костру. Он же вешал в амбарчик принесенный им и другими арсын, включая луки, иголки и т. п. Предназначенного в жертву оленя (чаще темного цвета) привязывали к ножке *сумьяла* так, чтобы он стоял головой к двери амбарчика. Собравшиеся подходили к *сумьялу* и, кланяясь, просили *Куль отыра, чтобы живы-здоровы были*. Затем старик-хранитель указывал, кому забивать оленя. Животное умерщвляли ударом топора по лбу и ударом ножа в сердце. При этом не считалось грехом, если кровь прольется на землю. Все ножки *сумьяла* на уровне груди человека мазали кровью *на память, чтобы он знал, что оленя забивали*. Здесь же у *сумьяла* тушу оленя обдирали и разделявали. Старик накладывал куски сыро-

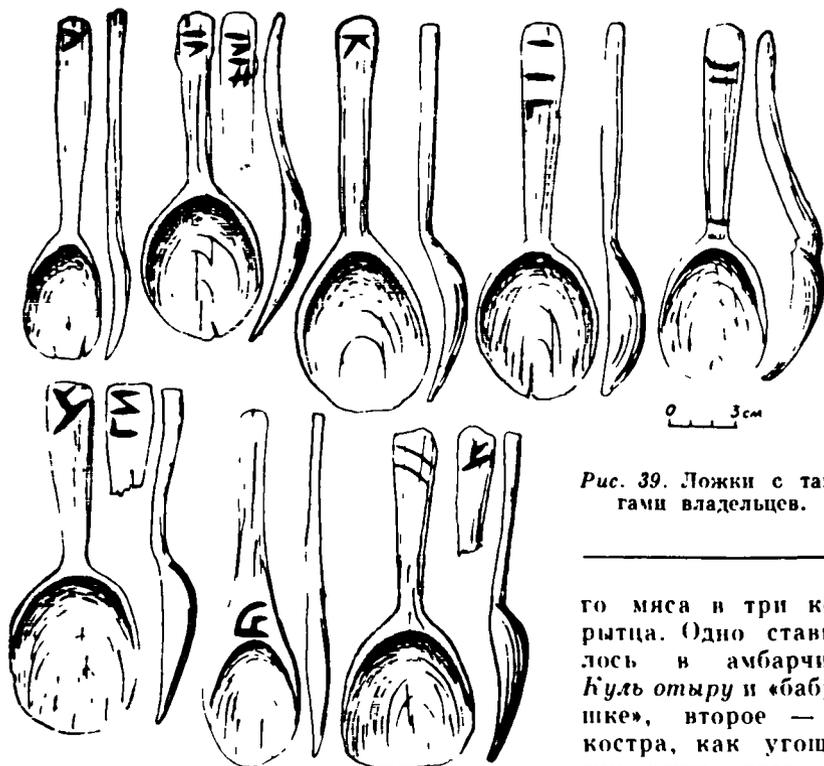


Рис. 39. Ложки с там-гами владельцев.

там, где на бревне сидели люди. Сразу же начинали варить мясо и есть. В амбарчике корытце с мясом выдерживали несколько минут и тоже съедали. Если с собой приносили спиртное, им также символически угощали *Куль-отыра*.

Есть сведения, что женщины из Ясунта тоже допускались к *Куль-отыру*, но они могли там только сидеть у костра.

Наш информатор вспоминал, как старик — хранитель места рассказывал ему и другим молодым парням или мальчишкам, впервые пришедшим на святилище, что здесь делать можно и нужно, а чего — нельзя. *Нельзя ничего отсюда брать с собой. Вот на Пырсиме один посторонний в лесу сумьях нашел, копейки собрал в карманы и пошел оттуда. Сколько не идет, а все назад возвращается. Три раза к сумьязу назад приодил. Потом понял, вытрягнул деньги и пошел опять. Сразу дорогу нашел. Нельзя там шуметь, смеяться, ягоды и грибы собирать. Валежник можно только для костра собирать, а дрова для дома рубить нельзя. Если гошишь зверя, и он через островок пошел — все, нужно отпустить. Одолиться тут вообще нельзя*³⁹.

³⁹ О запретах рубить лес и охотиться в священных местах см.: Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров — в кн. Сборник МАЭ, т. 37. Л., 1971, с. 170.

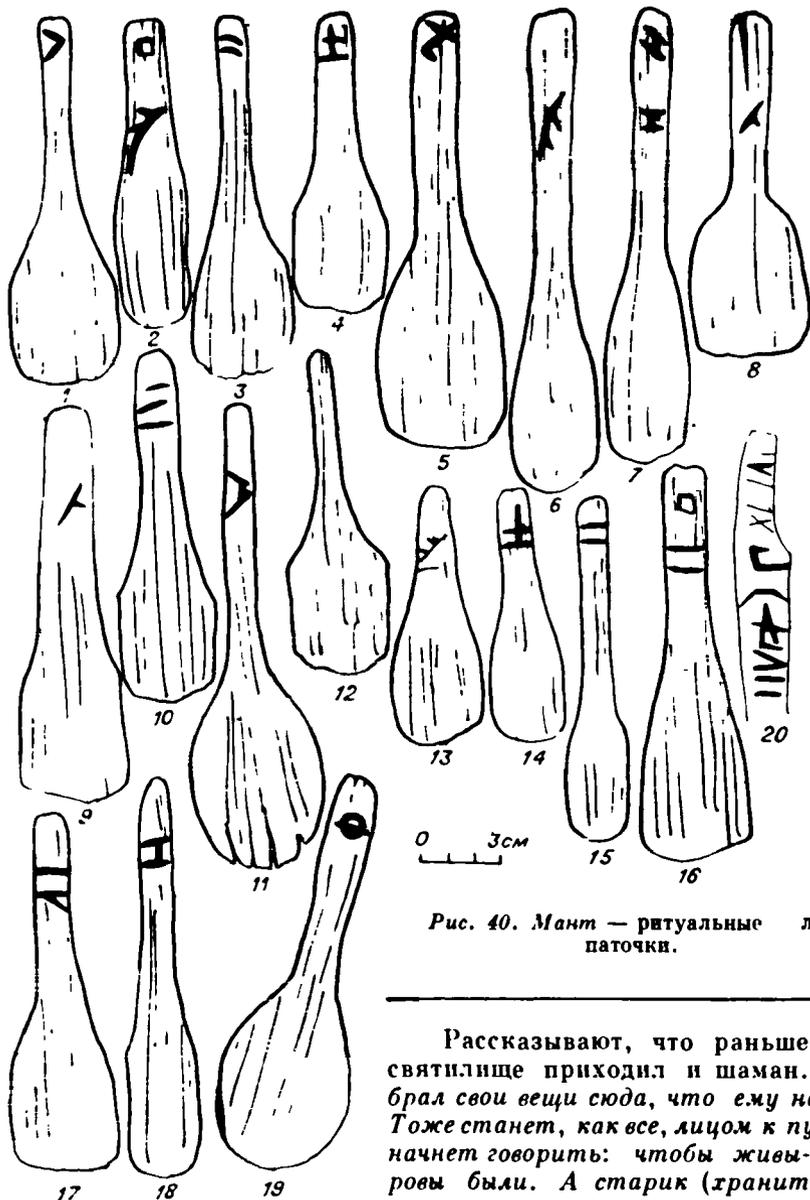


Рис. 40. Мант — ритуальные лопаточки.

Рассказывают, что раньше на святилище приходил и шаман. Он брал свои вещи сюда, что ему надо. Тоже станет, как все, лицом к пубы, начнет говорить: чтобы живы-здоровы были. А старик (хранитель) стоит, и мы стоим, слушаем.

По представлениям манси, лесные добрые духи мис-не и мис-тум — существа невидимые. Проводник рассказывал, что раньше манси думали, будто духи эти бывают и на острове с амбарчиком Куль-отыра. Вот мы тут сидим, а они уже здесь, вокруг пубы. Они тоже живут-то в лесу, как будто вместе. Они, навер-

ное, прожеж собой *Куль-отыра-то* знают. Словом *пубы* проводник назвал и самого *Куль-отыра*, добавив, что это — бог деревни, поэтому и называется *Куль-отыр-ойка*. Это он сам и есть, в других местах его нету. Там, в других местах — другие названия, другие *пубы*.

Из сказанного выше нетрудно заключить, что в реальной культовой практике манси, во всяком случае в позднее время, мифологический статус *Куль-отыра*, владыки подземного мира, трансформировался: божество, «насылающее на людей болезни», стало выполнять функции и покровителя жителей селения Ясунт. Любопытно, что многие детали устройства святилища *Куль-отыра* и совершавшиеся на нем ритуалы почти совпадают с атрибутикой и обрядами, которые наблюдал В. М. Кулемзин на культовом месте юганских хантов, посвященном *Кынь лунгу* — духу-носителю болезней⁴⁰. И все же у ляпинских манси сохранились отголоски древних представлений о двух противостоящих друг другу божествах: *Нуми-Торуме* и *Куль-отыре*. Так, информатор, рассказывая о святилище *Куль-отыра*, заметил, что *когда туча подойдет сюда с громом, то крепко тут шумит над ним, потому что Торум это место не любит*. Несомненно, здесь отразились представления о соперничестве богов-антиподов, когда-то вместе «творивших мир». В фольклоре манси встречается отождествление *Нуми-Торума* с грозовой тучей: *Отец Нуми-Торум бродит по небу с шумом грома, его стрела и пушечный камень — это удар грома*⁴¹.

С *Куль-отыр-ойкой* связано и другое поверье. Приведем рассказ информатора. *Иногда ночью перед болезнью видишь во сне: будто тебя на лодку посадили. Это значит — тебя Куль-отыр-ойка посадил и везет на тот свет. Считай — помираешь. Но вроде есть внизу, по Сосьве, ниже Сортыньи другой пубы — Тайт-котл-ойка. Он тебя как будто защищает. Куль-отыр-ойка тебя помирать везет, а он ему говорит: вот этого человека не надо везти, рано. Вези его откуда привез, обратно. И Куль-отыр-ойка назад везет. Тайт-котл-ойка там самый главный пубы. Он которого человека посмотрит, да и пропустит вниз по реке — значит, тот уже и так умирает.*

По сведениям В. Н. Чернецова, *Тайт-котл-ойка* (*Тайт-котл-торум*) — «Старик средней Сосьвы» почитался манси как брат *Ай-ас-торума* и *Полум-Торума*, сын *Нуми-Торума*. В Тоболдинских юртах его представляли богатырем, имеющим «образ железного ястреба, серебряного ястреба»⁴².

Таким образом, в записанном нами сюжете опять-таки обнаруживается соперничество (пусть опосредованное) *Нуми-То-*

⁴⁰ Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. — Томск, 1984, с. 118.

⁴¹ Munkácsi B. Die Weltgottheiten der Wogulischen Mithologie. — Keleti Szemle, Budapest, 1906, Bd 7, S. 294.

⁴² Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-юрского общества, с. 26.

рума и *Куль-отыра*. Сын верховного бога (он же — почитаемый на Сосьве *пубы* — «богатырь»-предок) контролирует деятельность мансийского Харона (он же — покровитель селения Ясунт). Как видим, окончательное решение о судьбе большого принимал, по представлениям манси, *Тайт-котл-ойка*.

Не случайно высокий, поросший темным лесом берег, где обитал *Тайт-котл-ойка*, считался священным. Проплывавшим мимо него по реке нельзя было на протяжении 6—7 км, пока плес не скроется, выходить на берег. В воду там опускали бутылки с вином, привязывая к ним «неширокий арсын с копеечкой» и камнем, чтобы подарок сразу тонул. Гребцы оставляли весла и совершали *пурлахты* (*вот так сидим, стол накроем, кушаем, выпиваем*). Когда поднимались вверх по реке, то нанимали местных жителей, для них берег запретным не был. Те тянули лодки вверх по течению бечевой, а сидевшие в лодках только правили.

КУЛЬТОВОЕ МЕСТО С ОРУЖИЕМ

В прошлом это место посещалось только мужчинами. Расположено оно на высоком правом берегу р. Ляпин, в 8 км от Саранпауля, ниже по течению, посреди болота, по которому надо пройти около 200 м.

В центре маленького кедрового «острова» (рис. 41) на одной опоре (пне высотой 170 см) стоит покосившийся амбарчик (рис. 42)⁴³, ориентированный входом на юго-юго-запад. Рядом с ним лежит лестница — бревно с четырьмя зарубками. Напротив входа расположено кострище. Сбоку от амбара, под кедром, стоят ведро, чайник, кастрюля, а вокруг разбросаны четыре жерди, у каждой из которых один конец затесан.

Крепление амбара к опоре отличается от описанных выше. В данном случае в торцовой части пня вырублен четырехгранник, к которому сбоку семью гвоздями прибита опорная балка, а к ней сверху — две поперечные опоры, на которых и установлен сам амбарчик. Конструктивно он выполнен так же, как и характерные для манси надмогильные сооружения. Сруб имеет два венца из плах, поверх которых уложен прогон. Крыша двухслойная: сначала лежит берестяное полотно, сверху — пять досок. Входное отверстие круглое, дощатая дверца прибита к торцу поперечной планкой.

На первый взгляд перед нами типичное вместилище изображения человека, умершего неестественной смертью. В таком случае, как сообщил информатор, делали из лоскутов ткани куклу высотой 30—35 см и надевали на нее специально сшитую одежду. Однако в данном случае вложение амбара иное. Централь-

⁴³ Амбарчик с вложением хранится сейчас в Музее истории и культуры народов Сибири ИИФФ СО АН СССР

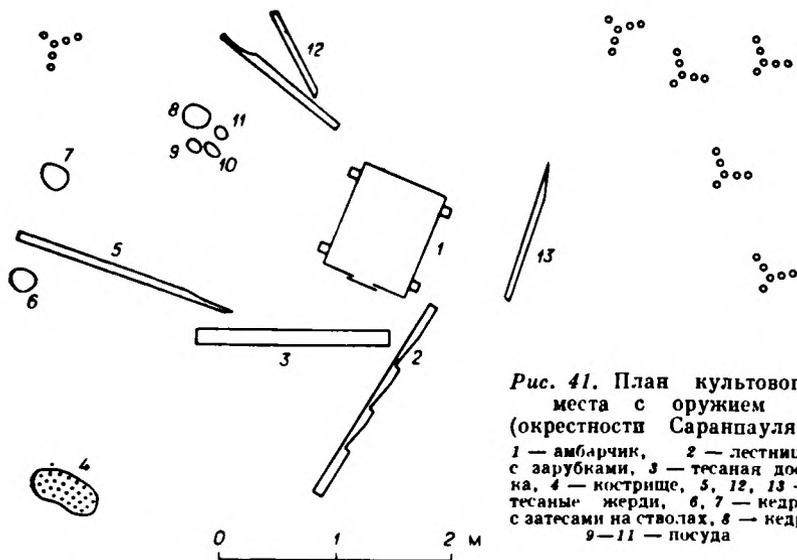


Рис. 41. План культового места с оружием (окрестности Саранпауля).
 1 — амбарчик, 2 — лестница с зарубками, 3 — тесаная доска, 4 — кострище, 5, 12, 13 — тесаные жерди, 6, 7 — кедр с затесами на стволах, 8 — кедр, 9—11 — посуда

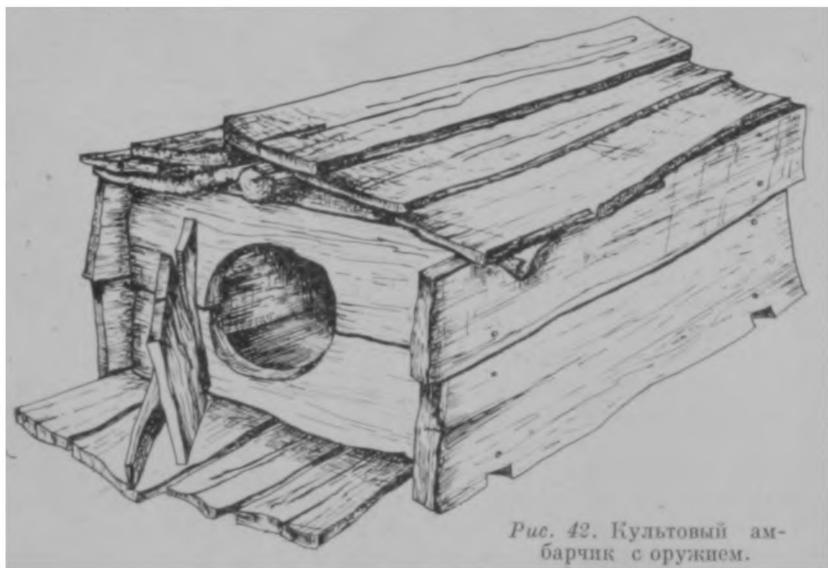


Рис. 42. Культовый амбарчик с оружием.

ная фигура (рис. 43), покрытая чехлом из белой, местами истлевшей ткани, напоминала расширяющийся книзу цилиндр, обернутый зеленой шерстяной тканью и четырьмя лентами (желтого, зеленого, красно-фиолетового и синего цвета). На той стороне «цилиндра», где концы лент и зеленой ткани завязывались узлами, был проложен лоскут черного сукна. Фигура стоя-

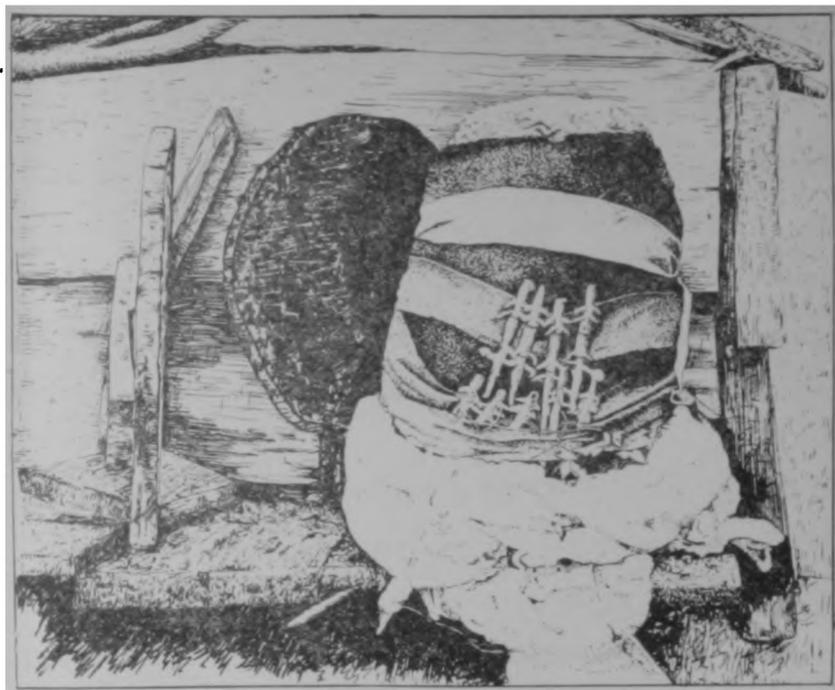


Рис 43 Центральная фигура с ящерицами.

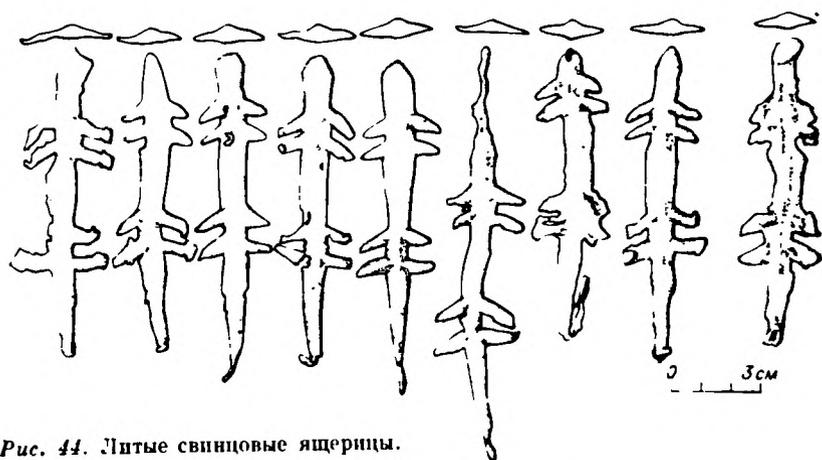


Рис. 44. Литые свинцовые ящерицы.

ла в амбаре, обращенная ко входу черной тканью. На двух средних лентах пришиты девять отлитых из свинца изображений ящериц или выдр с восемью попарно расположенными ногами (рис. 44). Каждая фигура, подтреугольная в сечении, была от-

Рис. 45. Наконечник копья — основа фигуры с ящерицами.

лита в отдельной деревянной форме без последующей обработки. На некоторых фигурах есть раковины, литейные швы.

Под лентами и зеленой тканью мы обнаружили тугой сверток из кусков материи разных цветов с монетами в уголках. В середине свертка, в четырехугольном, подрубленном по краям куске желтой парчовой ткани с вышивкой находился железный наконечник копья (рис. 45). Он представляет собой заостренный ромбовидный четырехгранник с короткой втулкой (длина 26,5 см, диаметр 3,7 см). Из многочисленных предметов вооружения древнего и средневекового населения Урала и Западной Сибири ближайшую аналогию данному наконечнику мы обнаруживаем среди материалов Ликинского могильника (XII в.). Это говорит, разумеется, не о древности наконечника из свертка, а, скорее, о продолжении традиции, что не менее интересно. Воспроизведение обских уграми в ритуальных целях старых, вышедших из употребления видов оружия весьма знаменательно. При этом в сознании носителей религиозной традиции наконечник отождествлялся с самим копьем. Развитие культа боевого и ритуального оружия, возможно, совпало со становлением у обских угров посттарной организации.

Безусловно, именно наконечник копья являлся предметом поклонения. Об этом свидетельствуют принесенные ему приклады — куски ткани с монетами. Парчовый платок не мог символизировать одежду фетиша, ибо в одном из углов его завязана монета (15 коп. чеканки 1884 г.), следовательно, и сам платок был просто приношением. Следует сказать и о том, что парчовая ткань «старше» всех остальных прикладов. Это позволяет думать, что раньше наконечник и парчовый платок могли быть обмотаны другими, более ранними приношениями, которые были заменены, когда пришли в негодность.

Известно, что предметы вооружения были широко представлены на вогульских святилищах и, более того, могли выступать в роли фетишей. Так, в Черных юртах (в окрестностях Пельма) манси, как писал Гр. Новицкий, «боготвораху едино копие, к нему же малое некое камение привязано бысть, еже имяеху за настоящего идола, древностию от старейших своих почитаемо, их же последуюя тме и слепоте прародителей своих ревнуя зело почитаху, в не мже никия хитроковарные мечты действием сатаниным творыма бываху. Егда бо в жертву сего скверную приведется скот каков, обычно же лошадь, тогда жрец единою только рукою вознесши копие сие легко полагает на бедро (позднее исправ-



лено: «на хребет». — *Авт.*) скота, и еще крепчайший будет, паде на колене, и некою невидимую тяжестью томленно бывает, даже до поту, стена, доселе воззвать и исправиться не може, донели же само копие облегчается: и жрец е и паки воспримлеть. Зловерием же своим мнят, яко сей их боготворимый в сем копие дух утешается приношением благоугодной жертвы. Аще же и не будет скоту пришедшему на жертву нанесенные тягости, но приемять в приношение жертвы, яко сему благотворимому адскому иркану несть прятна» (выделено нами. — *Авт.*)⁴⁴. Еще ближе к нашему случаю имеющееся в Портфелях Г. Ф. Миллера упоминание о том, что «в Большом Атлыме шайтаном служили два копия железные», которые хранились в берестяной пайве⁴⁵. По-видимому, наконечники хранились в кузове типа берестяного кошелья (манс. *пайн*).

Трудно определить однозначно семантику рассматриваемой фигуры. Вероятно, в ее оформлении прослеживается эклектическое смешение разных религиозных представлений. Возможно, при увеличении числа прикладов, наматывавшихся вокруг наконечника, со временем люди стали по-иному воспринимать сам объект почитания. Именно этим можно объяснить присутствие на фигуре ящериц, которые, согласно общесибирской традиции, связаны с нижним миром. Кроме того, необходимо помнить, что центральный предмет (в данном случае — наконечник копья) не показывался рядовым посетителям культового места, с ним «общался» только хранитель, который наматывал приклады. Утрата представлений о реальном содержании свертка могла произойти и вследствие смерти хранителя, ведь речь идет об исчезающей, слабой религиозной традиции, когда трансляция старой культуры осуществляется не в полном объеме.

Несмотря на явно позднее происхождение, фигурки ящериц выглядят весьма архаично. Подобный стиль имеет явные аналогии в древнем культовом литье Западной Сибири и Приуралья⁴⁶. Ближайшие аналогии обнаруживаются в литье из Гляденовского костыща (рис. 46)⁴⁷.

Справа от фигуры с ящерицами в амбарчике лежала связка из семи стрел, завернутых сначала в пестрый, светлых тонов лоскут с монетой, перехваченный поперек красной ленточкой, затем сложенный вдвое куском синей ткани (рис. 47). Из железных наконечников стрел не более двух использовались по назначению, остальные изготовлялись исключительно в ритуальных целях. Об этом свидетельствуют несовершенство их изготовления, диспропорции тела и использование в двух случаях вместо наконеч-

⁴⁴ Новицкий Гр. Краткое описание о народе остяцком. — Новосибирск, 1941, с. 80—81.

⁴⁵ Цит. по: Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества..., с. 26.

⁴⁶ См.: Чернецов В. И. Бронза усть-полуисского времени. — МПА, 1955, № 35, с. 161, табл. XVIII

⁴⁷ Спицын А. Гляденовское костыще. — СПб., 1901, табл. 7, рис. 7, 19.

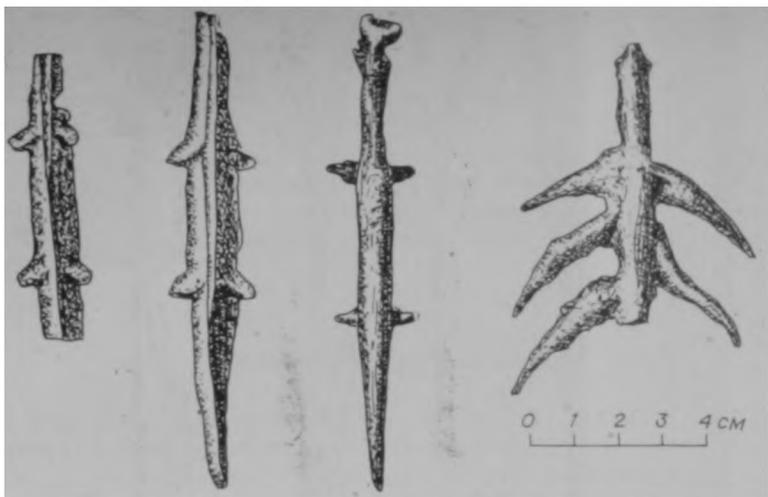


Рис. 46. Литье из Гляденовского костяка (Спицын А Гляденовское костяке.— Спб., 1901, табл. 7, рис. 7, 19).

ников их имитаций из железа. Древки всех стрел неоперенные, грубо вырезанные из дерева (длина от 46 до 54 см). У каждой стрелы тем не менее обозначен паз для тетивы, а противоположный конец расщеплен и обмотан растительными волокнами. Наконечники одинаково корродированы, и на них видны остатки прежней обмотки. Можно думать, что они давно используются вместе как ритуальные. Судя по монетам, обнаруженным в уголках лоскутов-обмоток, эти куски ткани не были просто «футляром» для стрел, но являлись приношением. Стало быть, связка стрел являлась объектом почитания наряду с наконечником копья. На культовом месте Пырспм стрелы использовались в качестве основы антропоморфной фигуры. Возможно, в данном случае мы сталкиваемся с разным оформлением одной и той же религиозной идеи.

Рядом со связкой стрел лежала 55-сантиметровая модель сложного лука, сделанная из березы (рис. 47,4). В середине тела лука характерное утолщение, а на концах — зарубки для привязывания тетивы, которой служила узкая полоска красной ткани. Возле лука лежал необычный предмет: слегка обструганная и затесанная с обоих концов березовая палочка длиной 56, диаметром 1 см. По видимому, к ней существовало особое отношение — в отличие от лука и стрел, она была обмотана полоской парчовой ткани, а поверх нее — хлопчатобумажной.

Помимо описанных вещей в амбарчике находились пять свертков, состоящих из лоскутов ткани разного цвета, с монетами в уголках. Наиболее интересны два свертка. В одном помимо кусков белой, краеной и пестрой ткани лежала шкура, снятая с

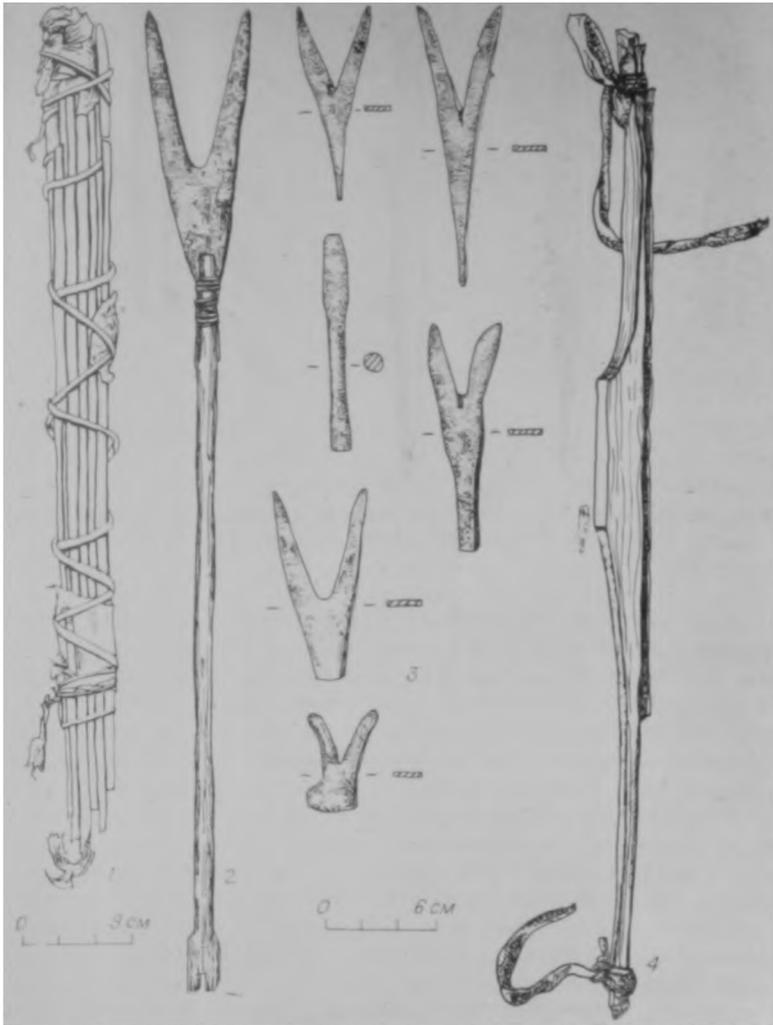


Рис. 47. Инвентарь из культового амбарчика с оружием.
 1 — связка ритуальных стрел, 2 — стрела, 3 — наконечники, 4 — модель сложного лука.

голова оленя вместе с глазными отверстиями и носом. В другом свертке в красных и пестрых лоскутах лежали узелок с дробью и лоскут с литыми зооморфными изображениями. Три из них свинцовые, а одно — из твердого сплава с характерным блеском. Не вызывает сомнения, что изображения ящериц отливались одновременно с этими. На двух из них видны вкрапления дерева — следы деревянной литейной формы. Однако две фигуры, в отличие от остальных, имеют не по восемь, а по четыре ко-

нечности, что прямо сближает их с фигурой ящерицы из Гляденовского костница (рис. 46).

Прямо у входа в амбарчик стояла посуда: две эмалированные тарелки, стеклянные стаканы, стопки, ложки; здесь же лежали две пачки чая и пачка папирос.

Как по внешнему оформлению, так и по содержанию амбарчика данное культовое место резко отличается от ранее описанных. Хотя форма почитания (приклады, посуда, кострище) здесь та же, налицо иной пласт верований, связанный с культом оружия.

ХУРУМПАУЛЬ (ЛЕТНИЕ ЮРТЫ)

Недалеко от современного селения Хурумпауль, за рекой, в прошлом находились старые летние юрты. В них, по словам проводника, жили люди, когда нынешнего поселка еще не было. Зная, что в старых, заброшенных жилищах можно увидеть немало интересного, мы обследовали место. На двух высоких гривах, поросших сосновым лесом, следов жилища обнаружить не удалось. Однако на одной гриве оказалось старое мансийское кладбище, а на другой мы нашли два разрушенных *сумьяга*. Поселок находился раньше в 1 км от них.

Там, где грива круто опускается к болоту, слева от тропинки, в зарослях на земле лежал дощатый *сумьяг* без крыши. Он упал с опоры — высокого пня. Амбарчик оказался пустым не случайно. Нам рассказали, что *раньше там Мир-сусне-хум* сидел. Хозяин места, больной пожилой человек, попросил перевезти содержимое *сумьяга* к нему домой, на чердак, что и было сделано.

Наподалеку мы обнаружили второй *сумьяг*, заброшенный и настолько обветшавший, что упал с опор. Крыша его рухнула, накрыв сруб и все, что в нем хранилось. Сруб размерами 160 (?) × 160 × 100 см был сделан из колотых плах. Входное отверстие прямоугольное, с традиционным «крыльцом» — выступающими вперед досками.

При разборке внутренней части амбарчика удалось обнаружить обычный для «поселковых» культовых мест набор вещей. К сожалению, ткани и дерево сохранились очень плохо. Тем не менее оказалось возможным составить общее представление о содержимом *сумьяга*. Почти по всей площади его пола лежали матерчатые приклады с завязанными в узелках монетами конца XIX — 30-х гг. XX в. Поверх прикладов было разложено женское традиционное платье, сшитое из красного сукна и богато украшенное по подолу и обшлагам нитками бисера и оловянными, кустарного литья четырехлепестковыми розетками (рис. 48), хорошо известными в угорской археологии и этнографии. Поверх платья лежал распахнутой мужской халат из ткани синего сукна, с пуговицами (рис. 49). На пуговицах шитом изображен всадник в шлеме с плюмажем, держащий левой рукой поводья, а правой — шпагу. Одежда и вооружение всадника

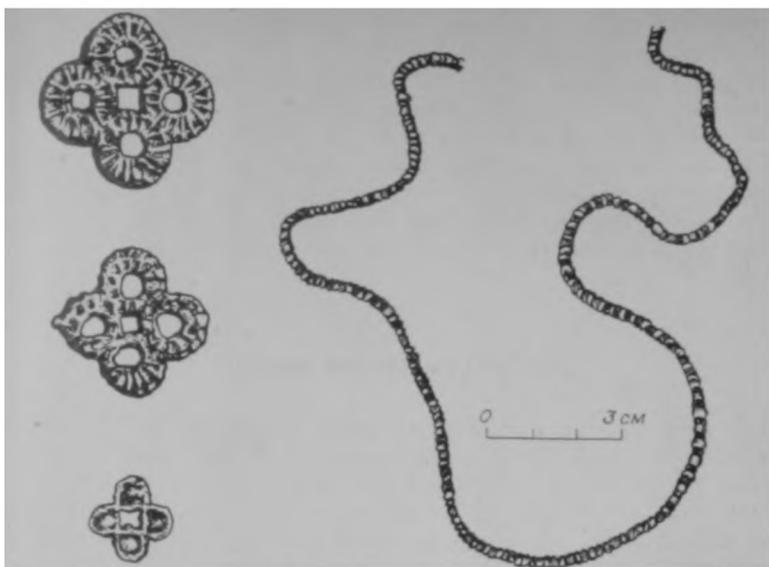


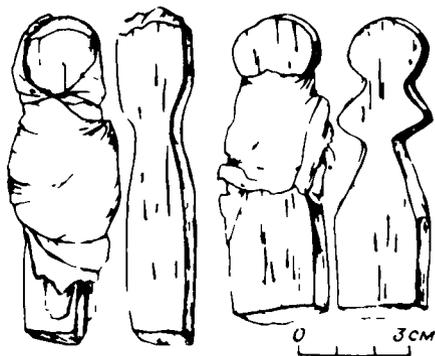
Рис. 48. Накладные украшения женского платья — литые четырехлепестковые розетки и нитка бисера.



Рис. 49. Ланчатая подвеска (1) и пуговица (2).

позволяют предположить, что это — кавалерист русской армии конца XVIII — начала XIX в. Подобные изображения были особенно популярны в России после войны 1812 г. Манси, несомненно, были привлечены самим сюжетом. Подобные изображения всадников и коней, разными путями попадавшие на Обской Север, использовались

Рис. 50. Деревянные антропоморфные изображения из заброшенного амбарчика



манси в качестве религиозной атрибутики и связывались с именем *Мир-сусне-тума*.

Сверху на одеждах, покрытых другими прикладами, стояли восемь сундучков, обитых железом. В них хранились приношения: связки медных колец, нитки бисера, платки с монетами. В одном из сундучков, стоявшем у задней стены *сумьяга*, мы обнаружили деревянные антропоморфные изображения (рис. 50). Все четыре сохранившиеся фигурки были завернуты в «одежды». Внешние они напоминают изображения умерших (манс. *иттырма*), однако последние обычно хранились либо в домах, либо в небольших амбарчиках (*ура*) возле кладбища. В данном случае *сумьяга* явно не был хранилищем *иттырма* — об этом свидетельствует его содержимое. Фигурки скорее можно отнести к категории родовых предков (духов), изображения которых (как и других антропо- и зооморфных фетишей) имели общее название *пубы*. Считалось, что они благожелательно настроены к людям и избавляют от болезней. Изображения *пубы* иногда хранились в амбарчиках на родовых жертвенных местах⁴⁸.

В таком случае понятно наличие в *сумьяге* связки стрел, обмотанных красным шерстяным шнуром (рис. 51, 1—4, 10), — традиционного приношения *пубы*. Некоторые стрелы были снабжены медными наконечниками, что явно свидетельствует об их ритуальном назначении (рис. 51, 8—12).

В одном из сундуков обнаружена бронзовая лапчатая подвеска — предмет, характерный для культуры аборигенов Западной Сибири I—II тыс. н. э. (рис. 42, 1).

Все обнаруженные сундучки стояли вдоль стен амбара. Свободным от прикладов оказался лишь центр *сумьяга*, где обычно находится главное почитаемое изображение. Не исключено, что в данном случае оно было извлечено из амбарчика и перенесено в новое место. Одновременное нахождение в *сумьяге* центрального, наиболее почитаемого изображения и фигур фамильных *пубы* было зафиксировано нами в другом святилище *Хонт-Торум-ойки*.

⁴⁸ Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX—первой половины XX в.— Л., 1970, с 40—41.

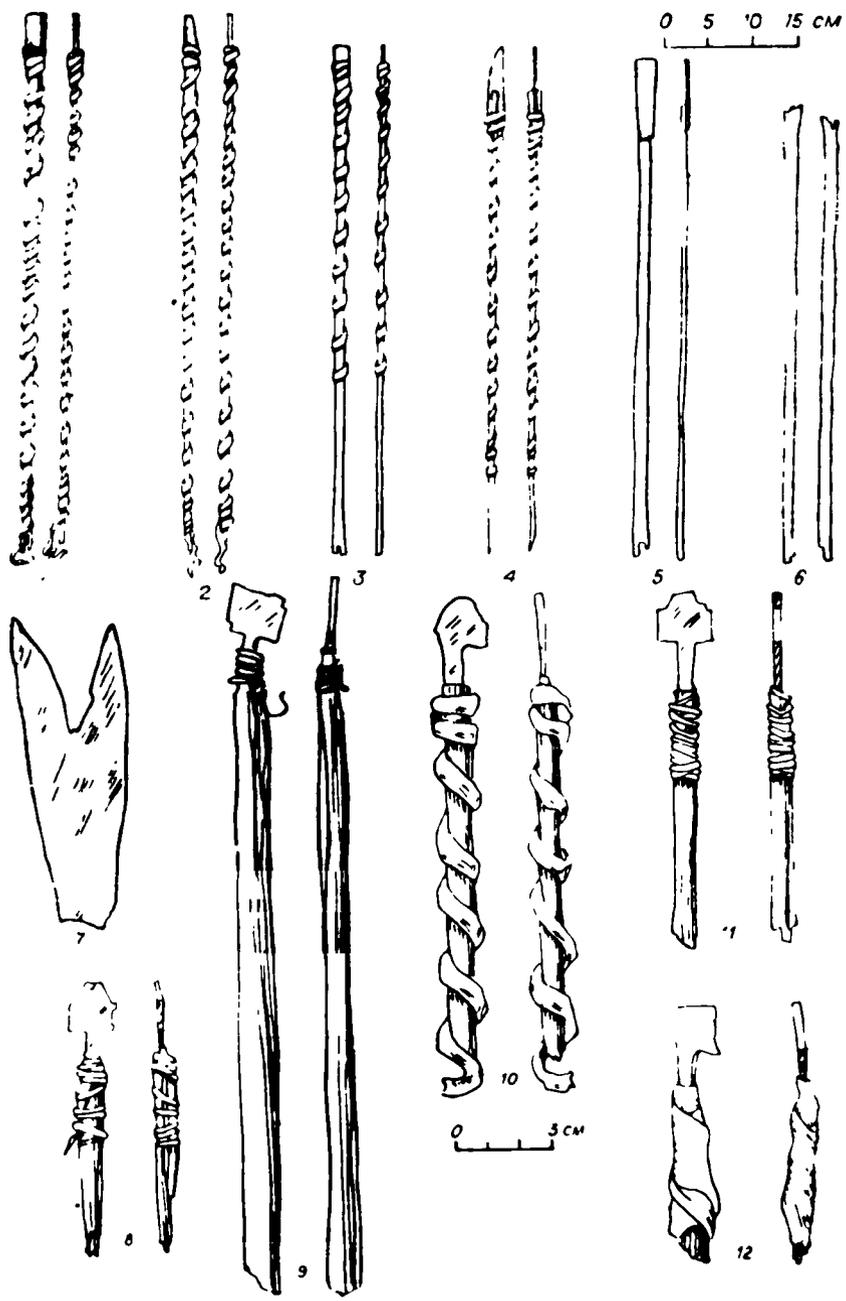


Рис. 51. Ритуальные стрелы и накопечники.

ХОНТ-ТОРУМ

Приблизительно в 80 км от устья р. Кемпаж (левый приток Ляпина) в нее впадает река Пупы-я' (манс. *пулы* — дух, *я* — река). Если подняться по ней вверх приблизительно на 3 км, выйти на правый берег и пройти по тропе через болото около 1 км, перед нами появится небольшая возвышенность, поросшая кедровником. Здесь находится священное место, с которым связаны две местные легенды (рис. 52). Согласно первой легенде, «хозяин» места — *Хонт-торум*⁴⁹ — бог войны⁵⁰, сын *Нуми-Торума*, обладал необычайной си-

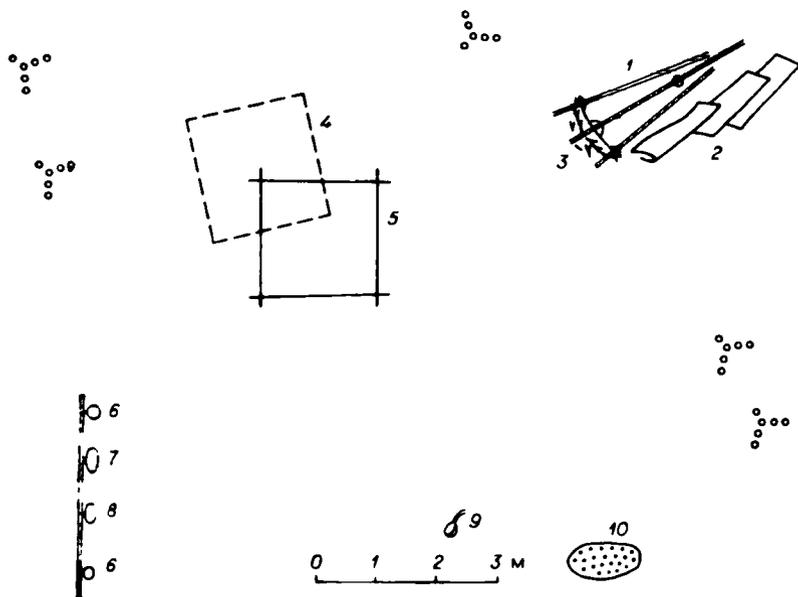


Рис. 52. План культового места *Хонт-Торум-ойки*.

1 — остатки шалаша *Хонт-Торума*, 2 — остатки кровли (береста), 3 — наконечники ритуальных стрел, выпавшие из остова *Хонт-Торума*, 4 — место установки амбарчика, 5 — местоположение амбарчика в настоящее время, 6 — березы, к которым прибиты горизонтальная жердь, 7—8 — *Хуси* и *Энки*, 9 — черпак, 10 — кострище

⁴⁹ *Хонт-Торум* «по мансийским преданиям... является основателем городка, остатки которого в виде земляного вала окружностью в 300 шагов, под названием *ус сягы* — городской холм, сохранились до настоящего времени недалеко от ломбовожских юрт по р. Ляпину» (Баладин А. Н. Язык мансийской сказки. — Л., 1939, с. 31) Возможно, А. Н. Баладин имел в виду известное ломбовожское городище *Тан-варуп-эква*. (См.: Талицкая И. А. Материалы к археологической карте Нижнего и Среднего Приобья. — МИА, М., 1953, № 35, с. 265). Еще одно культовое место, посвященное *Хонт-Торуму*, находилось раньше примерно в 10 км ниже устья р. Кемпаж (с Ломбовож находится в устье р. Кемпаж)

⁵⁰ По материалам В. Н. Чернепова, *Хонт-Торум*, он же *Хонт-отр*, почитался на Ляпине в качестве сына *Ай-ас-торума* и внука *Нуми-Торума*, предка одного из мансийских родов. (Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества, с. 25).

лой и хотел воевать с верхними людьми (манс. *таляг матум*)⁶¹. *Тальяг-матум* превосходили *Хонт-Торума* разумом: он только подумает, а они уже знают. Люди эти были спущены с неба, чтобы сделать остров. Сделав остров, они превратились в лисиц, переплыли материк и через *Обь*, *Сосьву* и *Ляпин* пришли в *Пуны-я*. У этих людей (братьев) была сестра. *Хонт-Торум* собирался воевать с ними, но влюбился в сестру и остался здесь.

Легенда вторая. Из-за Урала пришедших *Сат-виклы* (Семь богатых) *Хонт-Торум* гнал вверх по *Пуны-я*. Там всех и кончил. Там же их вырубил, сделал идолами (манс. *тури*). После этого он пошел к верховским людям. К ним пришел, озеро там. Кровавую саблю (манс. *с'ыран*) вымыл в озере. Пришел в избушку, зашел в дом, к [будущей] жене в полог. Сел за пологом. Мать ее [об этом] узнала и говорит: «Откуда мужик священный пришел, откуда пришел огненный мужик? Нас не трогай. У дочери есть семь братьев старше ее, у отца семь сыновей. Скоро они придут». Язык царапается, горло царапается: воды надо. Первый раз мать дочери сказала: «Иди за водой». — «Не пойду». Вторично сказала, опять — «не пойду». Третий раз мать сказала — тогда пошла. Перед матерью поставила ведра кровавые, с кровью. Он ведь в озере саблю промыл. Мать говорит: Откуда-то пришедший священный мужик, огненный мужик, наше озеро вычисти». Он пошел на берег, саблей взад-вперед водил по озеру, вода очистилась. Дочь начала таскать воду. Натаскала семь котлов с ушками. Первый брат ее пришел, зашел домой, сказал: «Что-то в нашем доме чужим мужиком пахнет. Если проглотить, хорошее мясо было бы». А мать говорит: «Сажу дочери, сладкую дочь отдала я. А то, если бы не отдала, то пришел бы ты к дому, где запах того мужика». После этого выпил первый брат весь котел с семью ушками, и все семь братьев выпили по одному котлу. Каждый из братьев, кто домой приходит, у каждого на конце лука лось или олень лесной. Домой затаскивают. *Хонт-Торум-ойка* две недели прожил у них. Пока жил, понаблюдал за их луками: «Вот какие у них большие луки и стрелы здоровые. Не под нашу силу таскать эти луки и стрелы здоровые», — об этом подумал. Старший тесть, брат жены, и подумал: «Эти наши луки и стрелы для того, чтобы унять маленьких стрелять. Когда-то наши силы еще больше были». Зять подумал: «Как бы выйти наружу? Пошел бы домой». А тесть сказал: «Ты с чужой земли. Ты с чужого очага, священный мужик. Мы не держим. Если хочешь — иди».

Вышел *Хонт-Торум* наружу, надел лыжи, подбитые вместо камуса выдрой. Подумал о том, чтобы прийти к своему очагу, к своему священному (богатырскому) месту (манс. *отырнын-ма*) до захода солнца, с женой вместе. Им повстречалась белка на лиственничном пне. Саблей махнул — белка в другую сторону прыгнула. С другой стороны махнул — белка опять вернулась. Тут жена сказала

⁶¹ *Тальяг* — вершина, *матум* — народ. Информатор пояснил, что *таляг-матум* похожи на *мэньюв*, мифических лесных великанов, сказав о них: на *мэньюв* похожие люди.

(это жена превратилась в белку):⁵² «Эх ты, еще здесь годишь у моих братьев, а попасть в меня не можешь». И стали разговаривать. Жена говорит: «С этого дня на седьмой день я приду к тебе. У тебя ни котла, ни чашки, как я к тебе (сейчас) пойду? Попрощался Хонт-Торум с женой, надел выдровые лыжи и сказал им: «До захода солнца если не приду, то ваши шкуры сдеру». Пришел домой. У старшей жены кость руки поломал, у другой жены кость ноги поломал. Одну жену в помойном ведре утопил. Остальные жены туда, где жили, в свои места убежали. На седьмой день пришла новая жена. Ищет котел — нет котла, ищет чашки — и их нет, поварешку ищет — нету. Со своим котлом (пут), деревянной чашкой (аны), берестяной чашкой (саньл) свадьбу сделала. Мужу сказала: «Ты в шалаше живи». А сама в сумьяхе живет. И сейчас живут.

Описываемый культовый комплекс неоднократно менял место. Когда опоры-пни подгнивали, тяжелый сумьях падал на землю. Его поднимали и устанавливали на новые опоры. Сейчас сумьях опять лежит на земле. Наш информатор считает, что это нехорошо. Он даже сказал, что хочет собрать людей и водрузить сумьях на опоры. Однако такое желание в наше время явно невыполнимо, да и сам он говорит об этом больше «для порядка».

Центральной фигурой святилища является Хонт-Торум (рис. 53). Раньше на поклонение ему приходили мужчины селений Хошлог, Хурумпауль, Ломбовож, Ханглы; реже бывали здесь жители с. Санья.

Изображение Хонт-Торума расположено в северо-западной части «острова». Его остов составляют три связки стрел (рис. 54), из которых одна, расположенная вертикально, образует тулово фигуры, а две другие, укрепленные крест-накрест, — руки. Все стрелы укреплены наконечниками вверх. Тулово из стрел как бы запеленуто в куски белой ткани. К рукам привязаны многочисленные полоски ткани с монетками в уголках. Это приклады (манс. *арсын*). На голове Хонт-Торума, образованной из наконечников стрел и лезвия кустарно сделанного ножа, надета остроконечная шапка, сшитая из клиньев ткани синего и красного цвета.

Хонт-Торум «жил» в специально сооруженном для него жилище (рис. 55). От шалаша в настоящее время остались лишь четыре опорных столба и три прогона. Здесь же на земле лежат фрагменты берестяных полотнищ, которыми был покрыт шалаш. Три передние опоры стоят на одной линии, а четвертая установлена таким образом, что в плане она и крайние передние опоры составляют равнобедренный треугольник. Средняя передняя опора находится в центре основания треугольника. Верхние торцы опор имеют пазы, в которые уложены прогоны, причем средний прогон поднят выше остальных, так как центральная из передних опор выше других. Сзади все три прогона должны сходиться в одной точке, но в данном случае конструкция нару-

⁵² Ср.: *Келп лэнь* — красная белка (жена Хонт-Торум-ойки). (Баландин А. П. Язык мансийской сказки, с. 31).



Рис. 53 Хонт-Торум.

пена. часть одного из прогонов отломлена. Когда на шалаше была берестяная кровля, изображение *Хонт-Торума*, привязанное к центральной опоре, находилось под навесом. Возможно, для устройства пристанища божеству была использована архаичная форма охотничьего сезонного жилища обских угров. Думается, что жилище *Хонт-Торума* не исключение из канонов оформления культовых мест. Так, в XVIII в. манси почитали высеченное из камня изображение *волея*, или *лосьего телка*, над которым было сооружено подобие чума⁵³.

В 8 м к юго-западу от жилища *Хонт-Торума* находится уже упоминавшийся *сумьяг* (рис. 56). Его конструкция не отличается от амбарчика на культовом месте Пырсим, за исключением того, что прогоны, уложенные в пазы верхнего венца, выполнены из плах, а не из бревен, а в качестве кровли использованы берестяные полотнища (тиски), придавленные сверху плахами. Все это прижато по краям крыши бревнами.

В центре *сумьяга* под грудой платков и шалей белых и светлых тонов лежало на спине ногами к двери деревянное антропоморфное изображение. Это жена *Хонт-Торума* — *Суй-ур-эква*⁵⁴. Голова ее

⁵³ Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества... с. 26.

⁵⁴ По объяснению информаторов, имя переводится как *Гривы бора* (вершины бора) *женщина Суй-ур-эква* считается «лесной», ее дочерей называют *Мис-не аги* (дочь *Мис-не*). У нее было семь дочерей и сыновей, которые «разошлись». Две дочки «живут» в Хурумпауле и Рахтынье

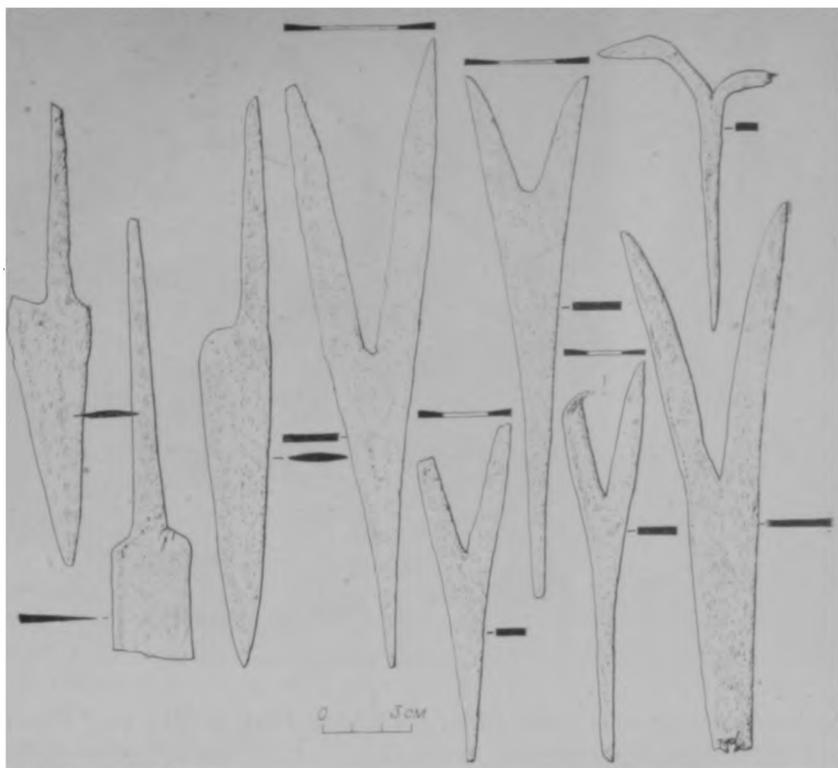


Рис. 54. Наконечники стрел, выпавшие из остова Хонт-Торума.

была обтянута куском кумача (рис. 57). Этот лоскут находился на изображении так давно, что лицо *Суй-ур-эжвы* стало красным. Туловище было обернуто куском зеленой ткани⁵⁶, стянутым на шее бордовым шерстяным шнуром, сплетенным в виде косы из трех нитей. Поверх надеты халаты голубого, синего, белого, коричневого, серого цвета. (Платки и одежду приносили и шили на месте мужчины, так как женщинам на это священное место ходить не разрешалось.) Здесь же хранилась и обувь *Суй-ур-эжвы* (рис. 58).

Фигура богини изготовлена из цельного куска дерева (рис. 57). Ее длина без одежды 61 см, толщина 10, ширина в плечах 18 см, длина головы 21 см. Голова сверху плоская, к подбородку линии плавно закруглены. Лоб выпуклый, лицо плоское, нос прямой в виде выступающего параллелепипеда, расширяющегося книзу. Брови показаны неглубокими канавками, вместо глаз врезанные серебря-

⁵⁶ Зеленая одежда божества, вероятно, подчеркивает его особый статус. Описывая знаменитого идола в Нахрачевых юртах, Гр. Новицкий отмечал: «Кумир же сей иссечен бе из древа, одеян одеждою зеленою...» (Новицкий Гр. Краткое описание о народе остяцком, с. 93).



Рис. 55. Хонт-Торум в своем «жилище».

ные монеты достоинством 15 коп. чеканки 1891 и 1910 гг.⁵⁶ Рот также обозначен 20-копеечной монетой 1910 г. От подборodka к груди идет выступ-гребень, плечи покатые, руки слегка намечены. Тулово плоское, а на животе — еще одна врезанная в дерево серебряная монета (20 коп. чеканки 1910 г.). Сравнивая эту деталь с ромбовидными вырезами на туловищах антропоморфных изображений у обских угров, можно предположить, что монета в данном случае символизировала душу или служила «вместилищем» жизненной силы. Ноги фигуры показаны обручками разной толщины, причем овальный прорез между ними несколько нарушает общую симметрию скульптуры. Признаки пола не подчеркнуты.

За исключением головы, шеи и верхней части груди, красных от полинявшей ткани, фигура имеет ровный коричневый цвет, характерный для изделий из старого, некрашенного дерева. О возрасте ее мо-

⁵⁶ Использование светлых металлических кружков для обозначения глаз и красной ткани, которой обертывалось лицо наиболее значительных «духов», вообще характерно для религиозной традиции манси. Так, у деревянного антропоморфного изображения, приобретенного «у пермских вогул» Н. Ф. Высоцким в 1880-х гг., «в глазных вырезках вставлены медные вылуженные круглые пуговицы». Под куском оленьей шкуры, закрывавшей лицо идола, находились куски красного сукна, подложенные под нее на месте глаз и рта (Высоцкий Н. В. Несколько слов о погребальных обычаях вогул. — Изв. Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете, 1908, т. XXIV, вып. 3, с. 256—257).



Рис. 56. Культурный амбарчик Суй-ур-жыы.

гут свидетельствовать монеты, врезанные, судя по всему, при изготовлении скульптурного изображения.

В правом, дальнем от входа углу стоял сундучок с прикладами, и вокруг него в беспорядке лежали приношения — куски ткани, заплесневевшие от сырости и времени. Здесь же были обнаружены три стрелы, обернутые куском ткани и обвязанные бордовым шнуром (рис. 59, 1). Две стрелы с вильчатыми наконечниками (рис. 59, 2, 3) и одна — с кованым наконечником околоромбической формы (рис. 59, 4). Все стрелы без оперения, древки сделаны грубо, наконечники закреплены небрежно. Несомненно, они были изготовлены в ритуальных целях.

Рядом со стрелами в свертке хранились маленькие коврики (примерно 20×20 см), изготовленные техникой аппликации из сукна красного, синего, зеленого, желтого, черного цвета. Как правило, цвет орнамента в центре совпадает с цветом каймы. С изнанки коврики имеют подкладку (рис. 60). В некоторые коврики воткнуты иголки с ниткой или пришиты наперстки. Эти коврики (информатор назвал их *ломт*) изготавливались женщинами при рождении дочерей. Отец приносил подарок на святилище и оставлял в амбарчике. В то же время в амбарчике нет моделей луков. Таким образом, *Суй-ур-жыу* следует рассматривать как покровительницу женщин.

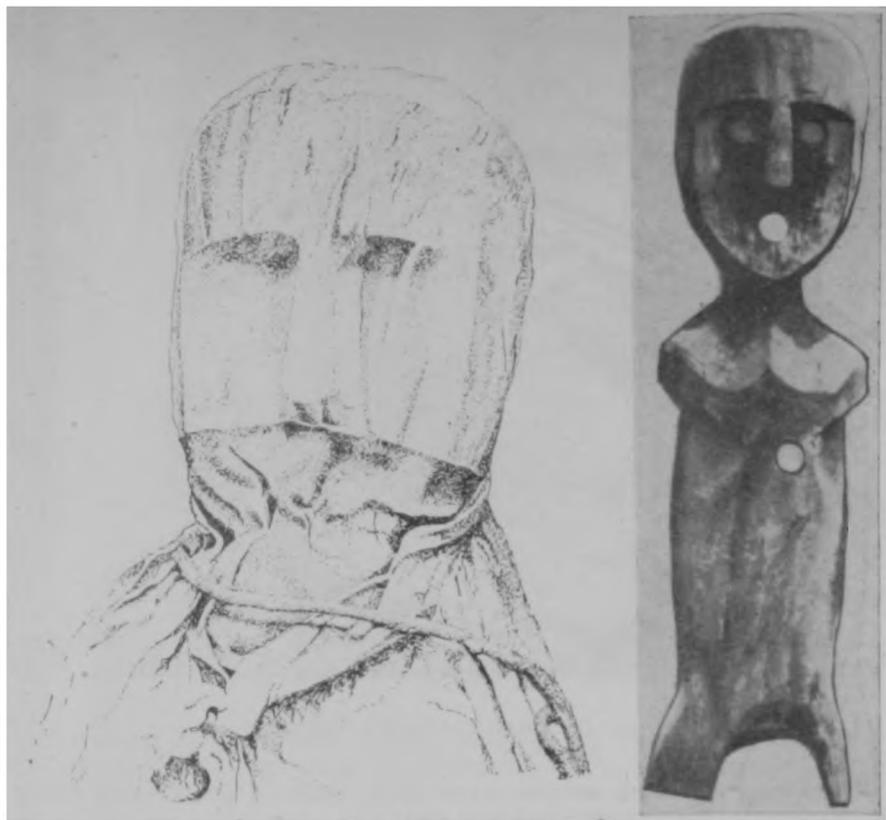


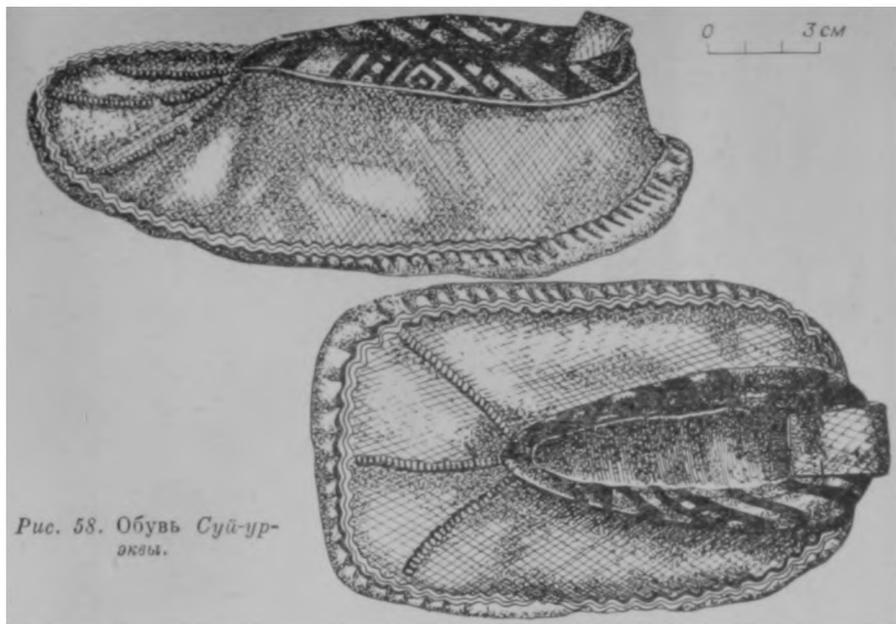
Рис. 57. Суй-ур-эква.

Орнаменты ковриков не повторяются — каждая женщина вышивала на коврике свой собственный узор. Одна аппликация изображает птицу, вероятно тетерева⁵⁷.

К юго-западу от изображения *Хонт-Торума* стоят второстепенные персонажи святилища. Информаторы назвали их *Энки* и *Хуси*⁵⁸ (рис. 61). П. Ф. Меров объяснил, что это — посыльные *Хонт-Торума*. *Куда хочет, туда и пошлет. Они просто работники его.* (Он называл их *рубитан хум* и *рубитан нэ*.) Однако, исходя из известных нам правил иконографии мансийских божеств, остроголовая фигура не может изображать «работника». Возможно, информатор несколько упростил обязанности кумиров либо в его сознании произошло совмещение нескольких образов представителей мансийского пантеона.

⁵⁷ См: Руденко С. И. Графическое искусство остяков и вогулов, с. 34, табл. XIV, 2

⁵⁸ *Хуси* и *Энки* (слуги) — парные персонажи мансийского фольклора. (см.: Kannisto A. K. Wogulische Volksdichtung, S. 703).



Изображения *Хуси* и *Энки* опираются на горизонтальную жердь, прибитую к стволам берез. Снять покровы с фигур не представилось возможным, поэтому ограничимся кратким описанием.

Фигура *Хуси* представляет собой деревянную скульптуру высотой около 130 см. Остроконечная голова вырублена топором (рис. 62). Треугольной формы нос выступает над стесанными щеками, глаза показаны в виде продолговатых лунок, а рот обозначен несколькими горизонтальными зарубками. Несмотря на кажущуюся небрежность выполнения, лицо скульптуры очень выразительно. Перед нами суровый воин, неустрашимый исполнитель приказов *Хонт-Торума*. Внизу тело скульптуры оканчивается клиновидным срезом, сделанным, возможно, для устойчивости, так как обе фигуры просто стоят на земле.

Энки (высота изображения около 110 см) целиком укутана белой тканью, стянутой узлом на груди (рис. 63). Освободив голову скульптуры, мы увидели лицо, изваянное более тщательно, чем у соседней фигуры, и в ином стиле. Скульптор пользовался традиционным приемом: вырубив прямоугольный нос и перпендикулярно ему линии надбровных дуг, он стесал дерево, и на лице появились плоские щеки. Глаза мастер обозначил овалами, вырезав их углом лезвия, и аккуратно прорубил рот и брови. *Энки* «одета» в халаты, перемежающиеся с кусками ткани. Последним из них она, как и «суруг» примотана к жерди.

В 10 м к югу от центральной фигуры святилища расположено кострище. Здесь, по-видимому, давно не было жертвоприношений



Рис. 59. Ритуальные стрелы из амбарчика.

животных, так как из посуды сохранился только черпак. Раньше в сумьях стояли деревянные корытца. В одно из них, предназначенное Хонт-Торуму, клали три куска мяса. Информатор пояснил: Хонт-Торум — богатырь, ему много нельзя. Представление о том, что богатыри едят мало, весьма устойчиво и связано с давней традицией. О деликатности в еде «богатырей-князей» говорят древние угорские былины⁶⁹. Суй-ур-эжэ (И. Ф. Меров назвал ее просто бабушкой)

⁶⁹ Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества..., с. 36.

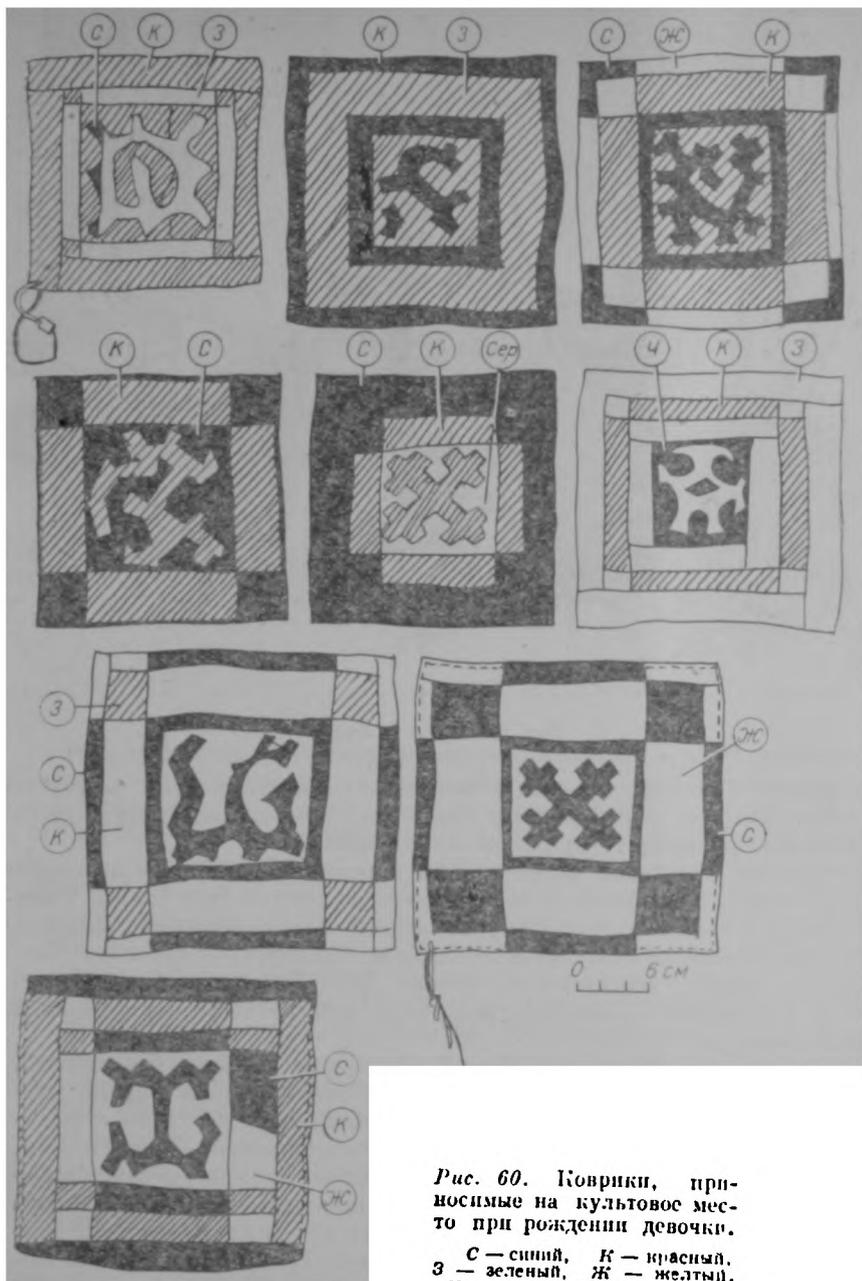


Рис. 60. Коврики, приносимые на культовое место при рождении девочки.



Рис. 61. Энки и Хуси.

ставилась большая чашка. «Помощники» получали одну чашку на двоих. Похоже, что наличие у богов слуг-помощников отражает социальную реальность прошлой жизни манси.

Сейчас культовое место только изредка, поодиночке посещают люди старшего возраста. Информатор рассказал об этом так: *К Хонт-Торумру я притожу, когда иду на оготу. Арсын привяжу, попрошу об удаче. Он своим посыльным прикажет, пошлет, они сделают. Пряклады, однако, приносят не только Хонт-Торуму и Суй-ур-эже, но и их слугам, стараясь задобрить конкретных исполнителей воли богов.*

В связи с культовым местом Хонт-Торума хотелось бы отметить еще одно обстоятельство. У лыпинских манси до сих пор бытуют мелодии, посвященные некоторым персонажам их пантеона и фольклора. Так, были записаны мелодии, посвященные Хонт-Торуму, *Либы-ойке* и *Пайын-ойке*. В прошлом их исполняли на сангултапе при посещении святилища. Мелодии, являющиеся своеобразными музыкальными портретами перечисленных духов-покровителей, должны были привлекать внимание последних. Таким образом, они выполняли ту же функцию, что и песни-призывания. Подробнее на этой стороне культовой практики манси мы остановимся в следующей главе.



Рис. 62. Лицо Хуси.



Рис. 63. Лицо Энки.

Теперь рассмотрим обнаруженные в амбаре фетиши, не имеющие, казалось бы, прямого отношения к святилищу *Хонт-Торума*. Предметы, о которых пойдет речь, лежали в *сумьяле* под слоем прикладов вокруг *Суй-ур-жвы*. Это фетиши с окрестных культовых мест, переставших функционировать. Старики-хранители перенесли изображения некоторых главных персонажей и относящиеся к ним предметы к *Хонт-Торуму*. Среди этих предметов выделяется комплекс, в котором основной фигурой является мужское изображение в красном суконном колпаке в виде усеченного конуса, завернутое в кусок светлой ткани, а поверх — в лоскут красного, уже истлевшего сукна.

Изображение сидящего мужчины (рис. 64) вырезано из цельного куска дерева. Руки его, по-видимому, изображались рукавами одежды, ныне утерянной. На ногах зеленые штаны и короткие кожаные сапоги. На поясе привязано медное кольцо. Несколько необычно выполнено лицо: в профиль оно имеет вогнутую форму. Это одно из редких изображений *Мир-сусне-хума*. Ему сопутствуют обычные атрибуты этого персонажа: серебряное блюдо, изображение лошади из папье-маше, миниатюрные сапоги, две шапки.

Серебряное блюдо диаметром 9 см выполнено с использованием штамповки, гравировки и резьбы по металлу (рис. 65, 1). В центре его изображен бегущий олень, а по краям — разделенные розетками охотник с луком и две бегущие собаки. Внизу точечным штампом

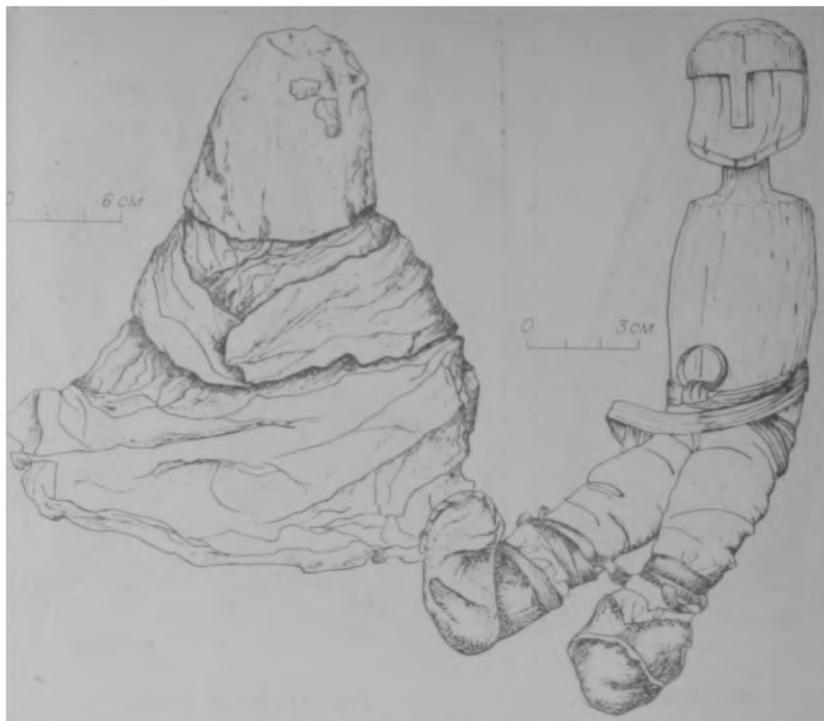


Рис. 64. Мир-сусне-хум.



Рис. 65. Блюдца — атрибуты Мир-сусне-хумл.
1 — серебряное, 2 — посеребренное.

нанесена дата: 1832. Это блюдо почти идентично металлическим культовым тарелочкам, опубликованным Н. Ф. Прытковой⁶⁰. В отношении одной из них можно с уверенностью сказать, что выполнена она тем же мастером, который изготавливал блюда для святилища *Хонт-Торума*. Дата изготовления двух других тарелочек, опубликованных Н. Ф. Прытковой, — 1834 г. Серебряное блюдо, как и вообще металлическая посуда, бытовавшая у обских угров в более позднее время, изготовлено русским мастером, работавшим по заказу местного населения. Тем самым удовлетворялась потребность в металлической культовой посуде, поступавшей ранее в Приобье из Ирана и Византии⁶¹.

В поздней религиозной традиции обских угров известно тройное использование металлических блюдец. Мансийские шаманы выставляли возле юрты, где совершалось камлание, «несколько серебряных или вообще металлических тарелочек, для того чтобы божий конь мог стоять не на голой земле или снегу»⁶². (Речь идет о крылатом копе *Мир-сусне-хума*, на котором последний, по поверьям манси, объезжал весь мир.) С. Мельниковым описан сосуд для крови жертвенного животного «чеканной работы, медный, полуженый и представляет в середине дна бегущего оленя, на верхнем краю — лисицу, с правого боку — человека с луком и стрелой, а с левого — соболя»⁶³.

Наконец, серебряные блюда и тарелки служили атрибутами изображений угорских божеств⁶⁴. Они являлись непременной принадлежностью и *Мир-сусне-хума*. На ритуальных блюдах манси в идеальном случае изображался всадник на лошади, что характерно и для восточного художественного металла. Представление о необходимости именно этого сюжета сохранялось у манси и в позднее время, но использовались блюда и с иными изображениями. Не вызывает сомнения, что в нашем случае блюдец находилось на груди антропоморфного изображения *Мир-сусне-хума*. Обычно такие изображения изготавливали из ткани и укрепляли на стволе специально срубленной ели, находившейся на культовом месте. О том, что блюдец использовалось именно таким образом, свидетельствуют два отверстия, пробитые по его краям.

В одной мансийской сказке рассказывается о серебряной тарелке, вытащенной сетью из реки. Те люди, у которых хранилась тарелка, стали умирать. Пенецкая девушка-шаманка объяснила им, что тарелку нельзя держать дома, *очень много духов на ней есть*. Она назвала изображенных сидящими верхом на лошадях *Танала*, духа

⁶⁰ Прыткова Н. Ф. Металлическая культовая посуда у угров — В кн.: Сборник МАЭ, т. X, 1949, с. 44.

⁶¹ См.: Лещенко В. Ю. Использование восточного серебра на Урале — В кн.: Даркевич В. П. Художественный металл Востока. М., 1976, с. 176—186.

⁶² Цит. по: Прыткова Н. Ф. Металлическая культовая посуда, с. 44.

⁶³ Мельников С. Сведения о мансах, кочующих в Березовском уезде, — Вестн. РГО, 1852, т. 6, кн. 1, с. 29.

⁶⁴ См., напр.: Беляевский Ф. Поездка к ледовитому морю — М., 1833, с. 97.

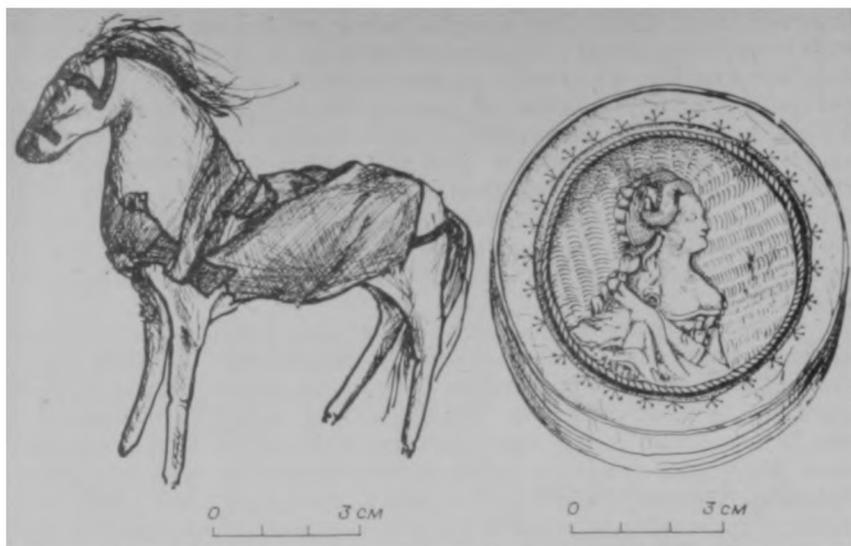


Рис. 66. Атрибуты *Мир-сусне-хума* — конь и табакерка,

грома, *Мир-сусне-хума* и его сына. Шаманка сказала, что тарелку надо было привязать на березку, а не хранить дома ⁶⁶.

На культовом месте находилось и второе блюдо (рис. 65, 2), посеребренное, фабричного производства с бордюром по краю и растительным орнаментом на донце, оттиснутыми механическим штампом. Наличие на блюде двух диаметрально противоположных отверстий свидетельствует о том, что данное блюдо использовалось так же, как и описанное выше.

Изображения всадников на конях (и просто фигурки коней), попадавшие к манси самыми различными путями, ассоциировались у них с *Мир-сусне-хумом*. Известны металлические изображения всадника на коне, а также найденная в Чаньвенской пещере «литая фигурка лошади из серебристого состава»⁶⁶. Обнаруженная нами в амбарчике фигурка лошади также символизирует коня *Мир-сусне-хума* (рис. 66). Это кустарно сделанная из папье-маше фигурка лошади с черной гривой и светлым длинным хвостом. Сбруя коня и подпруга сделаны из красной бумажной ленты. Белый конь покрыт кусочком зеленой ткани, концы которой завязаны на его груди.

Неподалеку от фигуры *Мир-сусне-хума* лежала круглая медная табакерка диаметром 7 и высотой 2 см с рельефным портретом Екатерины II на крышке (рис. 66). Крышка и дно (снаружи) посеребренные. Слой серебра сохранился не полностью. Ниже изображения,

⁶⁶ См.: Чернецов В. И. О проникновении восточного серебра в Приобье, с. 127—129.

⁶⁶ Павловский В. Вогулы, с. 72, Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибиря..., с. 58.



Рис. 67. Шапка *Мир-сусне-хума*.

вдоль венчика, обрамляющего портрет, надпись «Тимофей Иванов» — имя и фамилия мастера. В ободке крышки довольно грубо вырезано трапециевидное отверстие, внутри табакерки — табачные крошки.



Табакерка могла бы показаться случайным предметом в этом культовом амбарчике, если бы не одно обстоятельство. По рассказам информаторов, раньше неподалеку от бывшего селения Метленки, в тайге, находился культовый амбарчик, посвященный *Мир-сусне-хуму*, где вместе с изображением *Мир-сусне-хума* хранилась его «золотая табакерка». Ныне этого амбарчика уже нет. Видимо, фигурка *Мир-сусне-хума* вместе с блюдцем и табакеркой была в свое время «эвакуирована» в амбар *Суй-ур-эжы*. Не следует удивляться и превращению медной табакерки в золотую. В силу существовавших традиций «общаться» с обитателем культового амбарчика, «передать» ему новые дары мог лишь один человек — хранитель культового места. Для остальных содержимое *сумьяха* было недоступно и нередко обрастало легендами. Так за многие годы (табакерке порядка двухсот лет) медь «превратилась» в золото.

Рядом с *Мир-сусне-хумом* лежали принесенные ему дары: пара сапог и пять шапок, из них четыре были вложены одна в другую. Отдельно лежал островерхий колпак (рис. 67, 1), сшитый из двух

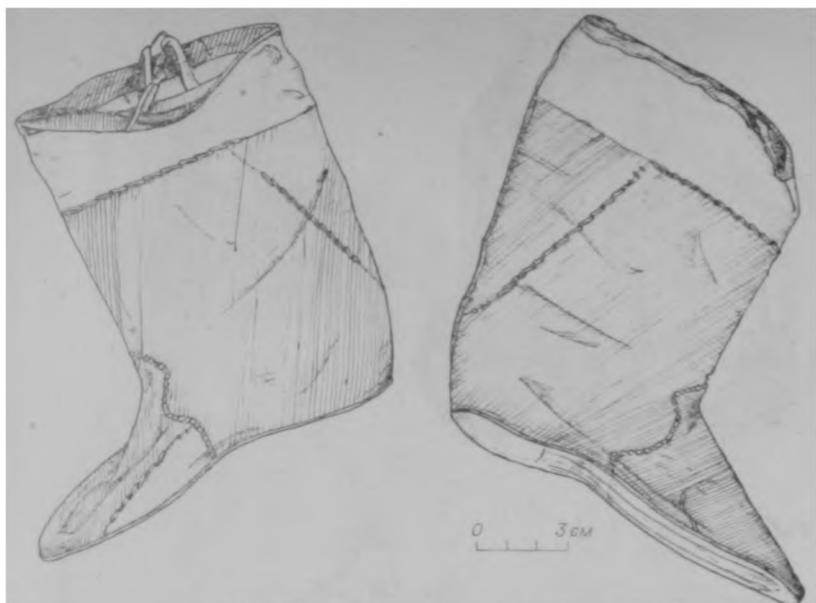


Рис. 68. Сапоги *Мир-сусне-хума*.

слоев ткани: внешнего — из желтой мешковины и внутреннего — из зеленого сукна. Шапка цельнокроенная, без клиньев, высотой 28 см, окружность тульи 38 см. Опушка выполнена из меха соболя.

Самая маленькая из шапок — островерхая, сшитая из синего сукна, четырехклинная. Опушка из меха соболя. Окружность тульи 56 см, высота 18 см.

Следующая шапка сшита из пяти суконных клиньев (двух желтых, двух серых и черного). Опушка из меха лисы. Окружность тульи 58 см, высота 19,5 см.

Еще одна шапка сшита из четырех клиньев синего сукна. Окружность тульи 58 см, высота 20 см, опушка из лисьего меха.

Самая большая шапка сшита из куска выделанной овчины, мехом внутрь (рис. 67, 2). Снаружи покрыта мешковиной коричневого цвета, пришитой к опушке из черной овчины. Покрывие состоит из четырех клиньев. Окружность тульи 61 см, высота 25 см.

Известно, что *Мир-сусне-хума* изображали «в виде человека с шапочкою на голове из разноцветного сукна с собольей, лисьей или другою какою-либо оторочкою»⁸⁷. Некоторые шапки явно больше самого изображения *Мир-сусне-хума*, однако дарители, как видно, не придавали значения этому обстоятельству. Важен был сам факт принесения положенных даров, а их размеры подчас зависели от фантазии изготовителя и наличия у него требуемого материала.

Необходимой принадлежностью всадника были сапоги (рис. 68). В данном случае они сшиты из тонкой, хорошо выделанной кожи ко-

⁸⁷ Павловский В. Вогулы, с. 190.



Рис. 69. Скульптурка женщины с ребином.

Рис. 70. Антропоморфное изображение — завернутое в ткань и облегающее.

ричного цвета. Верх голенища окаймлен кожаной полосой красного цвета. Внутри голенищ есть ушки для связывания сапог в пару. Кожаная подошва прибита деревянными гвоздями. Каблуков нет.

Другая группа изображений, обнаруженных в амбарчике, является, по-видимому, фетишами — безымянными *пубы*.

Одна из фигурок — деревянная, завернутая в лоскут красного сукна, изображает женщину (рис. 69). Голова ее округлая, тело плоское, на руках и ногах зарубками обозначены пальцы. Овал лица, на котором углублениями показаны глаза, рот и нос, слегка выступает над плоскостью головы. На тулове вырезан продольный паз, в который уложена литая свинцовая фигурка человека. Тулово ее в сечении треугольное. Это сделано для того, чтобы вставить металлическую фигурку в деревянную. Единственная известная аналогия — изображение женщины-тонгла, на груди которой в складках одежды помещена фигурка ребенка, одетого в малицу⁶⁸.

Другая деревянная фигурка (рис. 70) отличается массивностью тулова. Руки отсутствуют, ноги показаны в виде обрубков, подчеркнуты ступни. Лицо круглое, с нависающим лбом и плоскими щеками. Явных признаков пола нет. На груди фигуры лежала серебряная 10-копеечная монета 1861 г. Тулово было завернуто в красный, а затем — в зеленовато-желтый шелк. Голова оставалась открытой,

⁶⁸ См.: Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 45—46.



Рис. 71. Счетный жетон.

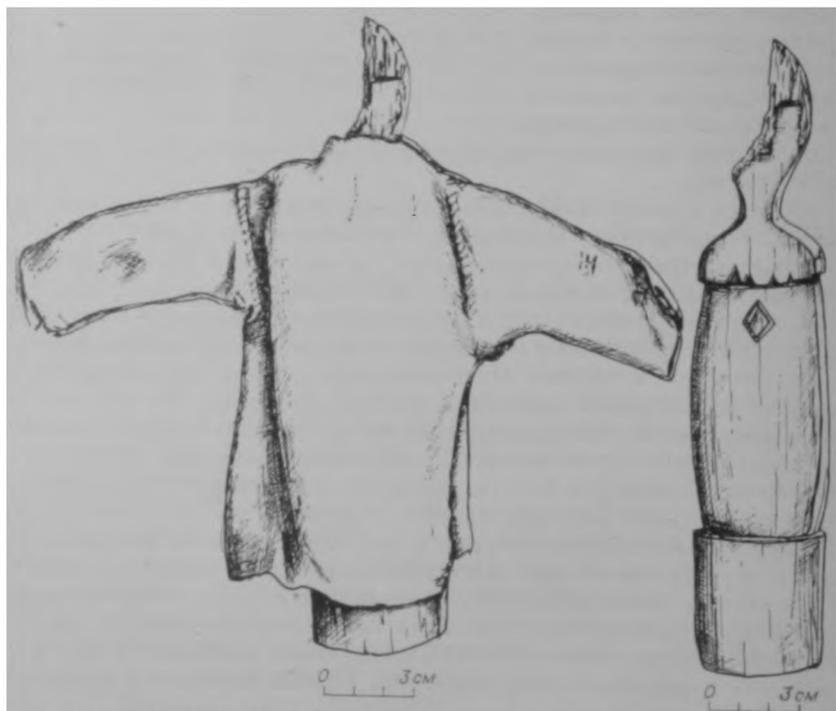


Рис. 72. Антропоморфное изображение — в одежде и облаженное.

Рис. 73. Женское (?) изображение — завернутое в ткань и обнаженное.

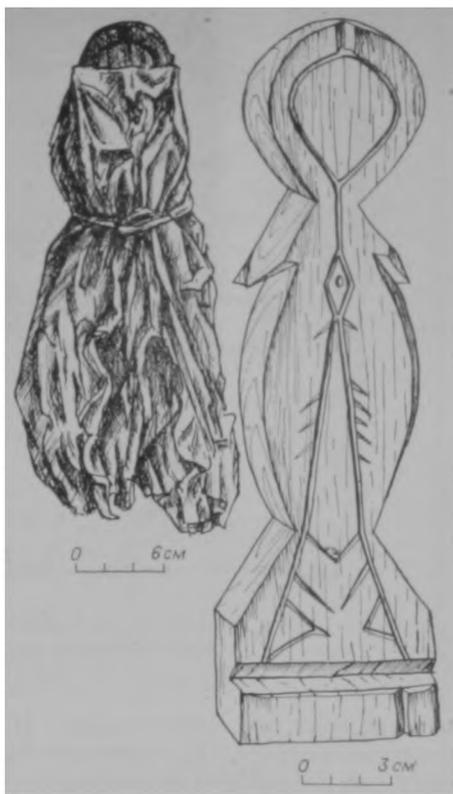
поэтому она гораздо темнее тулова, древесина которого выглядят довольно свежей.

Приклад этого пубы, завернутый лоскутом белого шелка, состоял из 13 российских (медных и серебряных) монет чекачки 1813—1879 гг. и одного счетного жетона из латуни (рис. 71). Аббревиатура на жетоне свидетельствует о том, что изготовлен он Эрнестом Людвигом Сигизмундом Лауэром, работавшим в Нюрнберге с 1791 по 1797 г. В Сибирь счетные жетоны «привозились русскими промышленниками для меновой торговли»⁶⁹.

Третья деревянная фигурка (рис. 72) плоская. По остаткам головы (она более чем наполовину сгнила) можно заключить, что щеки были слегка вогнуты, лоб нависал над щеками. Тулово отделено от плечевой области прорезанной ножом поперечной ложбинкой. Плечи подчеркнуты. В верхней части тулова вырезан ромб. Внизу тулово сужается и замыкается поперечной канавкой. Нижняя треть фигурки, означающая ноги, немного шире тулова и слегка сужается книзу. Скульптура была одета в белую рубашу из грубой ткани.

Четвертая деревянная фигурка изготовлена с соблюдением обычных канонов мансийской иконографии. Она очень напоминает изображение *Ворсик-ойки* (см. выше). Изображение обернуто крестнакрест зеленой парчовой лентой шириной 6 см и перевязано красным шерстяным плетеным шнуром. К шнуру прикреплены два медных кольца.

Последняя из деревянных фигурок выполнена несколько необычно (рис. 73). Плоское лицо с острым подбородком оконтурено неглубокой канавкой. Глаза и нос не обозначены. Рот слегка намечен. В нижнюю часть лица вбит оловянный гвоздик (?). Возможно, раньше сюда была прибита накладка. Руки показаны как крыловидные обрубки. От нижней части тулова фигурка расширяется книзу,



⁶⁹ Спасский И. Г. Счетные жетоны.—В кн.: Исторические памятники русского арктического мореплавания XVII века. М.—Л., 1951, с. 130, 137.



Рис. 74. Литая свинцовая фигурка.

и здесь вбит еще один гвоздик. На лицевой части фигурки ножом прорезан рисунок. Изображение было обернуто черной лентой, поверх нее надевались последовательно светлое шелковое, черное атласное и красное шелковое «платья». Голова оставалась открытой. Она почти черного цвета. По-видимому, это женское изображение.

В отдельном сундучке лежала зооморфная литая свинцовая фигурка (рис. 74), завернутая в красную тряпочку вместе с двумя серебряными монетами 10-копеечного достоинства чеканки XIX в. Такие фигурки являлись «сердцевинами» женских антропоморфных изображений «жен богов».

КУЛЬТОВОЕ МЕСТО У СЕЛЕНИЯ ХАНГЛЫ

Это место расположено на невысоком мандале в 200 м от правого берега р. Ляпин, 7 км ниже с. Саранпауль, недалеко от ныне не существующего селения Ханглы (рис. 75). В западной стороне поляны у двух сросшихся кедров стоит деревянное антропоморфное изображение. По словам нашего проводника А. П. Артеева (коми), здесь стояло еще одно аналогичное изображение. Место было давно заброшено манси, а занявший его под покосные угодья коми не считает поляну священной. С его разрешения один из идолов был разрушен и сожжен в костре ночевавшими здесь охотниками. Остав-

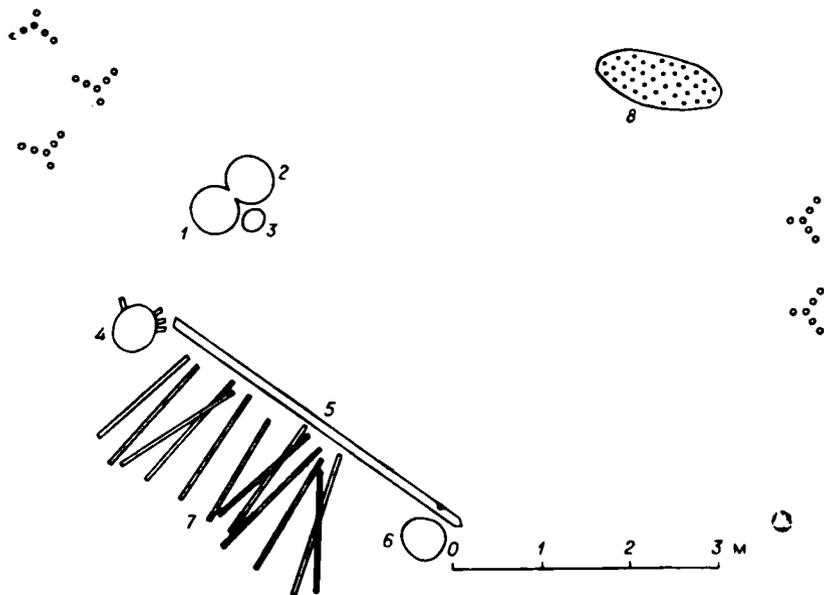


Рис. 75. План культового места Хангаля.

1, 2 — сросшиеся кедры, 3 — деревянное антропоморфное изображение, 4 — кедр с воткнутыми в него ножами и стрелами, 5 — жердь, прикреплявшаяся к деревьям 4 и 6, 6 — кедр, 7 — жерди (остатки шалаша), 8 — кострище.

пуюся фигуру хозяин покоса подарил нам, и ныне она хранится в Музее истории и культуры народов Сибири при ИИФФ СО АН СССР.

Деревянная скульптура вырублена из ствола дерева. Высота ее 168 см, длина головы 49 см, средней части тулова 54 см, нижней части 65 см (рис. 76). Верхняя часть головы очень высокая и в плане представляет семигранную пирамиду, одна из граней которой соответствует осевой линии лица. Лоб выпуклый, закругленный. Щеки плоские, от надбровных дуг начинается прямой нос, сужающийся книзу. В. П. Чернецов, имея в виду шлем из Истяцкого клада, рассматривал такие остроконечные головы с характерной линией надбровных дуг и носа как попытку стилизованного изображения воинских шлемов, бытовавших у древних угров⁷⁰.

Рот у фигуры ооконтурен, под носом зарубка — усы. Глаза не показаны, зато выше надбровных дуг прорезаны два ромба. Подбородок широкий, скошенный, шея и плечи не выделены, линии тулова прямо от подбородка почти вертикально уходят вниз. На уровне пояса двумя симметричными сколами схематично показаны руки, прижатые к бокам. Нижняя часть тулова теслообразной формы.

Слева от описанной деревянной фигуры (если встать к ней лицом) растет старый кедр, в ствол которого на высоте от 1,2 до 1,6 м

⁷⁰ Чернецов В. П., Мошинская В. П. В поисках древней прародины угорских народов. — В кн.: По следам древних культур. М., 1954, с. 183.



Рис. 76. Деревянное изваяние.

вбиты 16 наконечников стрел и 7 ножей. Один наконечник обмотан красной выцветшей тканью, два — белой и два — сплетенным косичкой шнуром красного цвета. Рядом с кедром — остатки рухнувшего двускатного шалаша. Насколько можно судить по расположению сохранившихся жердей, конструктивно он напоминает шалаш *Хонт-Торума* на культовом месте *Пупы-я*. Среди жердей, составлявших остов шалаша, лежит череп жеребенка. Напротив развалин шалаша находится кострище. Сохранились колышки-опоры с развилками, в которые укладывалась жердь с висевшим на ней котлом. Судя по характеру святилища, оно посещалось только мужчинами.

САТ-МЕНКВ (В ВЕРХОВЬЯХ Р. КЕМПАЖ)

По рассказам информаторов, культовое место, посвященное семи *менквам*⁷¹ (манс. *сат-менкв*), находится на левом берегу р. Кемпаж, между устьями рек Огурья и Харьган. На высоком берегу Кемпажа,

⁷¹ Манси представляли *менкво* в виде лесных великанов, могущих нанести вред человеку. В то же время *менквы* считались предками фратрии *Шор* и почитались наряду с добрыми лесными существами — *мис-не* и *мис-тум*. В фольклоре манси *менквы* предстают недалекими, даже глупыми. Их легко обманывает веселый, ловкий пройдоха трикстер *Эква-пыриц* (см., напр.: Чернецов В. И. Вогульские сказки. — Л., 1935, с. 69—70).

в сосновом бору, находятся семь деревянных изваяний *менквоов*. Вырубленные из стволов деревьев и обернутые белой материей фигуры высотой около 150 см стоят, привязанные к горизонтальным жердям. Концы жердей прикреплены к двум деревьям. Головы у *менквоов* приострешенные.

Посещение этого места приурочивалось, видимо, к началу зимней охоты (специально посещать место было крайне трудно: от устья р. Кемпаж оно отстоит более чем на 200 км). Известно, что здесь бывали мужчины из Ломбовожа, Мунгеса, Хурумпауля. Рассказывают, что *менквоов* не всегда можно было отыскать: *если они не показываются, их не найдешь*.

Манси приносили семи *менквам* как бескровные (новая одежда, лоскуты ткани), так и кровавые (олень) жертвы. *Менквам* ставилось мясо — в одном корытце для всех. Затем, как водится, присутствующие съедали мясо сами. Остаться ночевать вблизи этого места было не принято.

Возможно, иконография *менквоов* сложилась в районе Нижнего Обь-Иртышья еще в I тыс. до н. э. Образцы ее представлены в гравированных рисунках на металлических дисках. Остроголовые человеческие фигуры с признаками пола в общих чертах соответствуют поздней угорской скульптуре *менквоов*⁷².

Менквы — традиционные персонажи мансийского фольклора. Их почитание было широко распространено. В частности, в верховьях Кемпажа о *менквах* рассказывают следующее.

Это было, когда земля установилась. Людей еще не было в те времена. Эти менквы с неба в море были спущены. Из моря они пешком вышли, вверх по Оби и Сосьве поднимались. Где они ночевали, в тех местах заметки есть. Выше Березова и ниже Шайтанки на высоком берегу останавливались. Там деревья стоят. У Люликара, ниже Игрима, там тоже яр на левом берегу. Там семь лиственниц стоят — это их посохи оставлены. В устье Ляпина ночевали на левом берегу. Потом ниже Ломбовожа берег есть: мэнкэт роц (песок менквоов). Потом по Малому Кемпажу свернули. Как шли, так и река пошла. Малый Кемпаж — это и есть их дорога. Прямо из Мунгеса свернули туда. И по Кемпажу поднялись туда, где сейчас живут.

В связи с культовым местом *менквоов* на Кемпаже, недалеко от устья Огурья, можно вспомнить сообщенный Н. Л. Гондатти сюжет о борьбе *Таит-котл-торума* с *менквоом*. *Таит-котл-торум* «спустил тетиву, и стрела со страшной силой вонзилась в менква, который тут же упал, рассыпавшись на части. Умирая, он кричал: „Охур, охур“, и от крика его разверзлась земля, потекла вода, положившая начало речке, которая до сих пор зовется охур-я»⁷³.

⁷² Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала — САН, М., 1971, В4-12, с. 91—92.

⁷³ Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири — М., 1888, с. 24.

САТ-МЕНКВ (Р. ХУЛИМЬЯ)
И ТОРУМ-КАН

От местных жителей и из литературы нам было известно, что в окрестностях с. Ломбовож существовало святилище высокого ранга⁷⁴, на которое в прошлом *все манси бежали*. Они съезжались сюда с Ляпина, Северной Сосьвы и даже с Оби. Попытки пайти это место предпринимались и раньше, но попасть на него мы смогли лишь в 1984 г. с помощью старейшего жителя с. Ломбовож Егора Петровича Таратова. Поднявшись на моторной лодке вверх по р. Кемпаж и ее левому притоку Хулимье, мы высадились на берег и перевалили через высокую гряду. Вскоре проводник показал нам группу деревянных изваяний, стоявших в густых зарослях. Как выяснилось, это место, расположенное в 7 км от устья Хулимьи, тоже называется *Сат-менкв* (Семь менквов).

На небольшой поляне (рис. 77) между елью и березой горизонтально укреплены пять жердей. К ним прислонены семь деревянных изваяний *менквов* (рис. 78). Они стоят на земле, обращенные лицами на юг. Высота фигур, вырубленных из расколотых вдоль бревен, колеблется от 80 до 120 см, ширина — от 18 до 20 см. Фигуру, стоящую в центре, информатор назвал *начальником* (мансийское обозначение он вспомнить не смог). Все изваяния выполнены в традиционной для обско-угорской скульптуры манере: у них плоские лица с выступающими носами, заостренные головы (рис. 79). У некоторых фигур слегка обозначены ноги. Сзади, правее этой группы изваяний, у березы стоят и лежат на земле 14 таких же фигур. Это «отслужившие» свой век *менквы*. Замена фигур происходила каждые 3—5 лет. Их изготавливали на месте из кедра. Удивительное стилистическое единообразие фигур позволяет думать, что все они изготовлены одним мастером.

Менквы стоят в «одеяниях» из белой ткани. Ею обмотаны верхние части голов («шлемы»), рты и тулова фигур. Больше всего одежды на *начальнике*. Он как бы облачен в боевые доспехи, оставляющие открытой только среднюю часть лица. По словам информатора, шлемы — обычный головной убор *менквов*, в котором они ходили даже на охоту.

Характерно, что на *менквах*, составленных и сложенных у березы, «одежды» нет. Так поступали и на других культовых местах — со старых изображений при их замене снимали прежние приношения. Новые приношения наматывали поверх старых. Люди, посещавшие *Сат-менкв*, располагались неподалеку от фигур, на двух бревнах со стесанной поверхностью. Кровавые жертвоприношения здесь не совершались; на костре варили чай, «угощали» *менквов* спиртным.

Сат-менкв располагалось на пути к главному святилищу — *Торум-кану*. По одной местной легенде, это культовое место «нашла» добродетельная женщина — она увидела его во сне, заблудившись

⁷⁴ Соколова З. И. Пережитки религиозных верований..., с. 216.

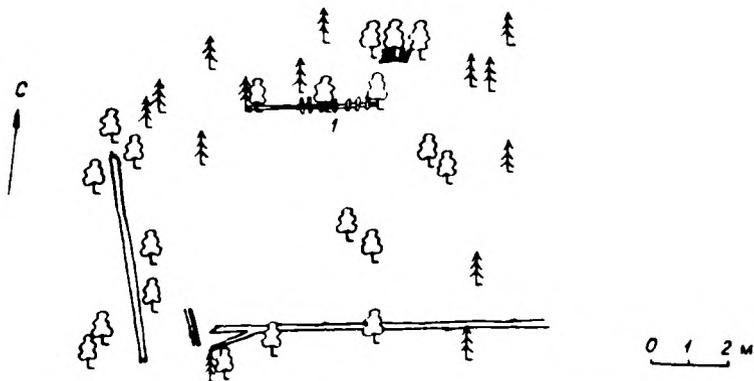


Рис. 77. План культового места *Сат-менкв.*

1 — деревянные изваяния *менкво*, 2 — отлужнившие свой срок изображения.



Рис. 78. Изваяния *менкво*.

в лесу. Пойдя по указанному ею маршруту, мужчины нашли поляну с большой елью (манс. *Торум-йив* — божье дерево) и металлическую тарелку с изображением всадника.

Расположено святилище в нескольких километрах от *Сат-менкв.* Однообразный ландшафт и отсутствие надежных ориентиров хорошо маскируют его местонахождение. Наши поиски, даже с помощью местного жителя, увенчались успехом лишь к полуночи. Единственный путь на остров, где находится *Торум-кан*, — узкая тропинка через болото.

С первого взгляда стало понятно, что *Торум-кан* (рус.—божье место)⁷⁵ по размерам и устройству резко отличается от других святилищ. При его устройстве на «острове» посреди болот была расчищена большая поляна. Сейчас, когда она частично заросла, ее размеры примерно 44×26 м (рис. 80). Центральное сооружение святилища — внушительных размеров опора для установки изображений персонажей мансийского пантеона. Она выполнена в виде рамы из массивных обтесанных бревен. На расстоянии около 7 м один от другого в землю вкопаны два столба высотой 4,2 м. Они укреплены наклонно стоящими бревнами. В каждой из двух вертикально стоящих стоек вырублено по четыре поперечных паза полукруглого сечения. В пазы уложены четыре бревна — перекладины длиной около 8 м. Все элементы этой конструкции скреплены коваными железными гвоздями (костылями) кустарного производства. В верхней перекладине — небольшие пазы, в которые раньше устанавливались вертикальные жерди с изображением божеств (манс. *тыр йис*)⁷⁶. Таким образом, конструкция в целом была своеобразным «иконостасом».

Справа от опоры сложены штабелем жерди, ранее служившие «каркасом» для изображений второстепенных божеств. В центре опоры устанавливалась большая ель (манс. *Торум йис*). Ее срубали далеко в лесу, там же очищали верхнюю половину ствола от коры и обтесывали с одной стороны. Зимой ель привозили к *Торум-кану* на оленях. При замене изображений ели складывали отдельно от тонких жердей, за опорой, рядом с пустыми срубками.

Срубы (11 штук) сделаны традиционно: стены из 3—4 венцов с полукруглым отверстием — входом. В целом они повторяют срубы на культовом месте *Пибы-ойки*, отсутствуют лишь пазы в верхних венцах для укладки деревянных молотов. Срубы (без крыши и пола, в беспорядке, нередко один на другом) стоят за главной опорой. Их изготавливали одновременно с заменой главных изображений. Строили срубы мужчины из поселков Хошлог, Хурумпауль, Щекурья, Ясунт, Ломбовож. В отличие от других культовых мест, на *Торум-кане* срубы всегда стояли пустыми, так как подарки и жертвы приносились персонажам, чьи изображения помещались у большой опоры. Можно предположить, что пустые срубы — своего рода «визитные карточки», оставлявшиеся на священном месте мужчинами того или иного селения.

В 20 м к западу от центрального сооружения на земле стоят большие котлы (три медных и чугунный), здесь же следы кострища. На длинных бревнах возле костра раньше сидели люди. Они располагались и на помосте, сложенном из старых жердей, справа от опоры.

⁷⁵ Другое название места: *Торум ялтэн кан* (богом созданное место). Схожее описательное название святилища (*Торум ялтэн ялын-кан* — богом созданное священное место) бытовало в прошлом на р. Конда. (Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 268).

⁷⁶ Ср.: Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 269—270. (Об установке жертвенных деревьев *тыр йис* у разных групп манси.) Отметим, однако, что во всех случаях, описанных А. К. Каннисто, *тыр йис* представляли собой стволы молодых деревьев.



Рис. 79. Менквы.

Судя по рассказам информаторов, на *Торум-кан* приезжали дважды: вскоре после Нового года и 2 августа. Из уст в уста по поселкам передавали, что в такое-то время надо собраться в Ломбовоже. Туда съезжались мужчины, женщины, дети из селений на реках Ляпин, Северная Сосьва, Обь. Если дело происходило летом, в течение не-



Рис. 80. Культурное место Торум-кан.

А — план 1 — опора для установки изображений божества, 2 — старые срубы, 3 — жерди, использовавшиеся для установки главного изображения, 4 — меньшие жерди, на которых поднимали изображения остальных богов, 5 — место забоя скота, 6 — кострище, 7 — место, где сидели посетители.

Б — опора для установки жердей с изображениями богов.

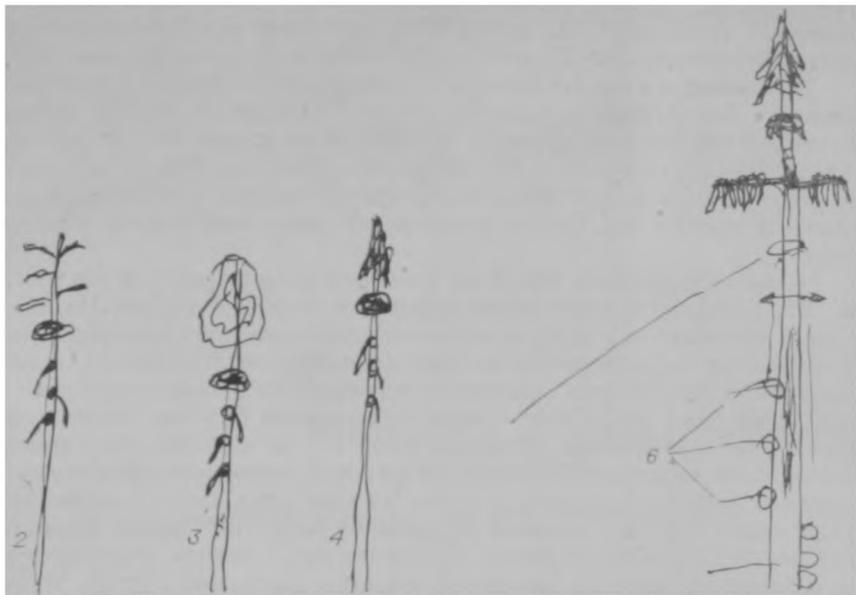
дели устраивали гонки на лодках (манс. *каснэ хан*). Каждое селение выставляло свою команду (12 чел.) со специально к этому случаю изготовленной лодкой. Кроме 10 гребцов, сидели попарно и работавших каждый одним веслом, в лодке сидели рулевой (на корме)

Рис. 81. Рисунок информатора В. Д. Вадичупова.

1 — поднятая ель с изображением *Мир-сусне-хума*, 2 — кедр, 3 — береза, 4 — ель, 5 — б.юдц., которое укреплялось на груди бо жетца, 6 — бревна опоры в разрезе. На деревьях слева — тряпичные изображения богов и прикладов: к стволу ели бы та привязана веревка, за которую ель поднимали к опоре.



5



и музыкант с сангултапом (на носу). Во время гонки каждый музыкант играл свою ритмичную мелодию и тем самым задавал темп гребле. После тренировок устраивали гонки на две дистанции. Одна, протяженностью около 3 км, — вверх от устья Кемпажа, другая — вниз по Ляпину (приблизительно около 10 км) до места, где на левом берегу реки ранее находилось одно из святилищ *Хонт-Торума*. По результатам нескольких заездов команда-победитель получала приз — оленя ⁷⁷.

После соревнования мужчины отправлялись на *Торум-кан*. Здесь раз в 3—5 лет совершалась церемония обновления фигур богов. Тогда же строились новые срубы и совершались кровавые жертвоприношения. В жертву приносили двух-трех оленей любой масти (зимой) или корову (летом). Известно, что когда-то на Сосьве жертвовали *Мир-сусне-хуму* кроме оленя и коровы лошадь и петуха ⁷⁸.

⁷⁷ Соревнования на лодках происходили и при поездках мужчин на другие культовые места. При этом считалось, что победить должна лодка, в которой везут жертвенное животное. (Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 291).

⁷⁸ Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 286.

Главным действием на *Торум-кане* была замена большой ели привязанного к ней изображения *Мир-сусне-хума*. Вообще, по словам информатора, стволы деревьев с изображениями ставили, *чтобы Торум смотрел*. На новой ели, *в три человеческих роста*, обрубают ветки и сучья, оставляли нетронутой макушку и немного выше середины — две ветки (*как руки, они поперек торчали*) (рис. 81, 1)⁷⁹. К перекрестию ствола и веток привязывали сделанное из ткани изображение *Мир-сусне-хума*, а к рукам-ветвям — матерчатые ленты — «подарки» от женщин. На грудь *Мир-сусне-хума* вешали серебряное блюдо диаметром 20—25 см с изображением всадника на коне.

Установка «главного дерева» осуществлялась так: три человека ложились возле комля, поперек ствола, удерживая его на месте; другие поднимали ель арканом, привязанным на высоте около 5 м. Когда дерево становилось вертикально, один из присутствующих поднимался на верхнее продольное бревно опоры, дотягивался до аркана и снимал его. Он же привязывал ствол ели к трем поперечинам.

(Остальные деревья, меньших размеров (березу, кедр и две ели, рис. 81, 2—4), поднимали после установки главного дерева. На них не было перекладин и сучков, однако и к ним крепились изображения богов. Каких — информатор не смог пояснить, сославшись на ослабшую память. Обычно, однако, манси крепили к березе изображение *Торум-щань* (*щань йив* — одно из названий березы). Кедр считался деревом *Мис-хума* (*Мис-хум йив*). Что же касается двух меньших елок, то, исходя из бытующего у манси соотношения ели с *Нуми-Торумом*, логично предположить, что на этих двух елях поднимали изображения других сыновей верховного бога. Во время жертвоприношения в поселке Манья, предпринятого с целью отвращения бед и болезней от представителей фамилии Тихоновых, В. П. Чернецов наблюдал установку трех деревьев. Ель изображала *Мир-сусне-хума*, береза — *Калтац*, кедр — *Нуми-Торума*⁸⁰. Таким образом, о жестком соответствии персонажей мансийского пантеона определенным породам деревьев в поздней традиции говорить не приходится.

После установки всех деревьев присутствовавшие подходили к новым изображениям, кланялись им. В числе присутствовавших на *Торум-кане* раньше бывали и шаманы, хотя роль их на данном месте не вполне ясна.

Забой жертвенных животных происходил на большой площадке между кострищем и «иконостасом» (рис. 82). При этом спину оленя

⁷⁹ Рисунок сделан информатором. Обычай установки ели с антропоморфным изображением зафиксирован еще в XVIII в.: «... и некоторые ж при тех болванах поставляют лесину ель, яко болван ж, и его обвивают разных цветов сукнами и привешивают ко оной вышеописанные ж приклады» (серебряные и медные подносы, перстни, деньги). (Зуев В. Ф. Описание живущих Сябирской губернии в Березовском уезде иновеческих народов остяков и самоедов. — ТИЗ, 1947, т. 5, с. 96).

⁸⁰ Чернецов В. П. Жертвоприношение у вогул. — Этнограф исследователь, 1927, № 1, с. 25.

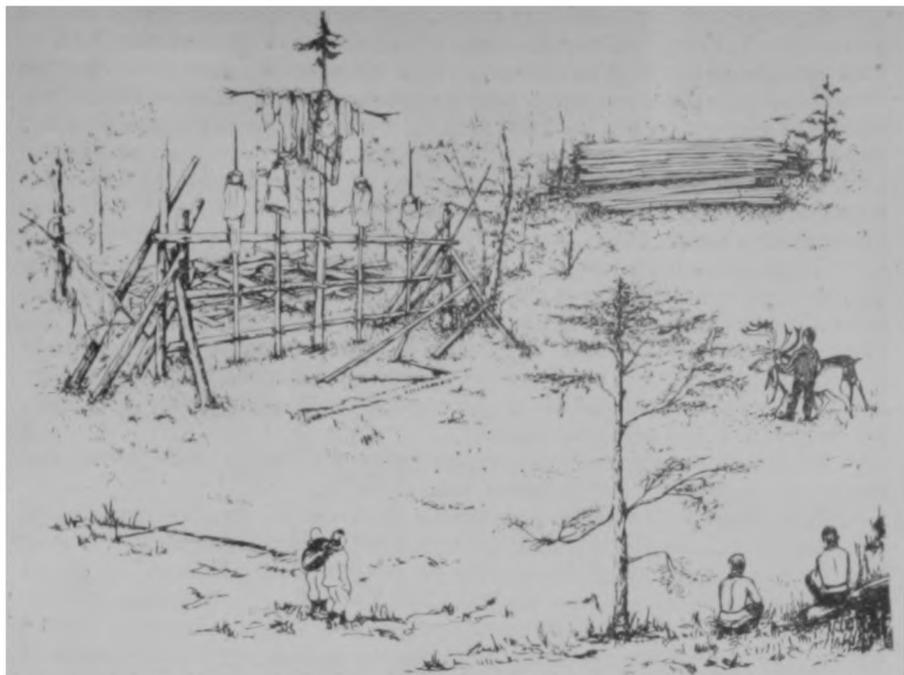


Рис. 82. Культовое место *Торум-кан*. Реконструкция художника Э. В. Паршиной.

не покрывали ялпын'ом, но на шею ему привязывали полоски белой ткани. Оленьи шкуры развешивались на жердях за срубамн. Рассказывают, что оленей привозили жители Хурумпауля или Ясунта. Владельцу животного возмещали его стоимость деньгами. Мясо оленя варили и ставили в чашках перед пубы. Затем все собравшиеся садились вокруг костра и участвовали в трапезе. Два человека делили оставшееся вареное мясо, которое желающие могли увезти домой. Есть его могли только мужчины. Из жертвенного мяса не делали строганины, ее можно было приготовить только из привезенного с собой мяса. *Нуми-Торума* «угощали» символически: *если костер делают, то он уже чувствует, что человек бывал*, т. е. понимает, что ему оказан знак внимания⁸¹.

Святылище перестало функционировать около полувека тому назад. Еще раньше здесь произошел пожар (прямо под травой обнаружена зольная прослойка, а в ней — куски обугленного дерева и монеты конца XIX в.).

⁸¹ В легенде, записанной на Конде, верховный бог учит человека, как следует приносить жертвы. В частности, он говорит: «...и дымящаяся тарелка, и животное твое с рогами, и животное твое с копытами, и вы все сами поднимаетесь ко мне благодаря моему искусству». (Каньыто А. К. *Materialen zur Mythologie...*, S. 292—293).

Следует отметить особую роль Ломбовожа в религиозной жизни манси. З. П. Соколова справедливо указывает, что Ломбовож в XIX в. был религиозным и административным центром Ляпинской волости. Помимо «родовых» культовых мест в окрестностях села находилось святилище особого ранга — *Торум-кан*. Судя по составу посетителей *Торум-кана*, место это было межфратриальным: его посещали как мужчины фратрии *Нор*, так и мужчины фратрии *Мось*. Не случайно к святилищу вели две дороги — для каждой фратрии своя⁸². В сети устраивались регулярные праздники с военными плясками⁸³. Мужчины, исполнявшие танцы с мечами, были одеты в специальное платье, на головах их укреплялись наголовники в виде суконной ленты с пришитыми к ней пластинами из серебра, посеребренной латуни или жести. Известны, однако, и другие варианты использования подобных пластин. В одном случае они украшали изображение казымской «серебряной бабы», в другом пластина лежала на шее чучела медведя в мансийском доме⁸⁴.

В нашем распоряжении пять подобных пластин, каждая из которых заслуживает подробного описания⁸⁵.

Серебряная пластина размерами 24,5 см × 7 см. Нижний край ее обрамлен 12 полукруглыми фестонами с отверстиями для подвесок и пришивания к сукну. Подвески не сохранились. В верхней части пластины сохранились три клейма «ШБ» (рис. 83, 1). В центре рисунка, окаймленного, как и на всех других пластинках, геометрическим орнаментом, изображено дерево, слева от него — охотник в зимней одежде с капюшоном, стреляющий в оленя из лука, и дерево с сидящей на нем белкой. Справа от центрального дерева повторен тот же сюжет, однако над оленем изображена птица.

Серебряная пластина (рис. 83, 2) размерами 24,5 × 6 см имеет 11 фестонов. Сохранилось семь подвесок в виде рыб (2,4 × 1,2 см). Как и в предыдущем случае, сюжет разделен на две почти равные части стилизованным изображением куста. Представлена сцена охоты на болоте: отчетливо видны кочки, трава. Охотника с луком сопровождают две собаки. Дичь, в которую целится охотник, на рисунке не показана, но в левой части изображена сидящая на кочке птица.

Серебряная пластина (рис. 83, 3) размерами 24,5 × 5 см. Фестоны (15 шт.) прорезные. Кроме того, по краям пластины пробиты два отверстия. Пластина пришита через край (сквозь отверстия и

⁸² Соколова З. П. Пережитки религиозных верований..., с. 216.

⁸³ Чернецов В. П. К истории родового строя у обских угров, с. 177.

⁸⁴ См. Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров, с. 217—218, рис. 6; Новицкий В. К культу медведя у вогулов р. Сосьвы — Наш край, 1925, № 7, с. 18; Гревене Н. П. Культовые предметы хантов. — Ежегодник МНРА, I, 1960, т. 4, с. 433—434.

⁸⁵ Эти пластины хранятся в Музее истории и культуры народов Сибири ИИФФ СО АН СССР. Известно очень немного подобных пластин. (См.: Sokolova Z. P. The Representation of a Female spirit from the Kazym river. — In: Shamanism in Siberia Budapest, 1978; Kodolanyi J. Frauenbeckleidung der Ob-Ugrien. — Acta Ethnographica, Budapest, 1969, T. 18, N 1—3).

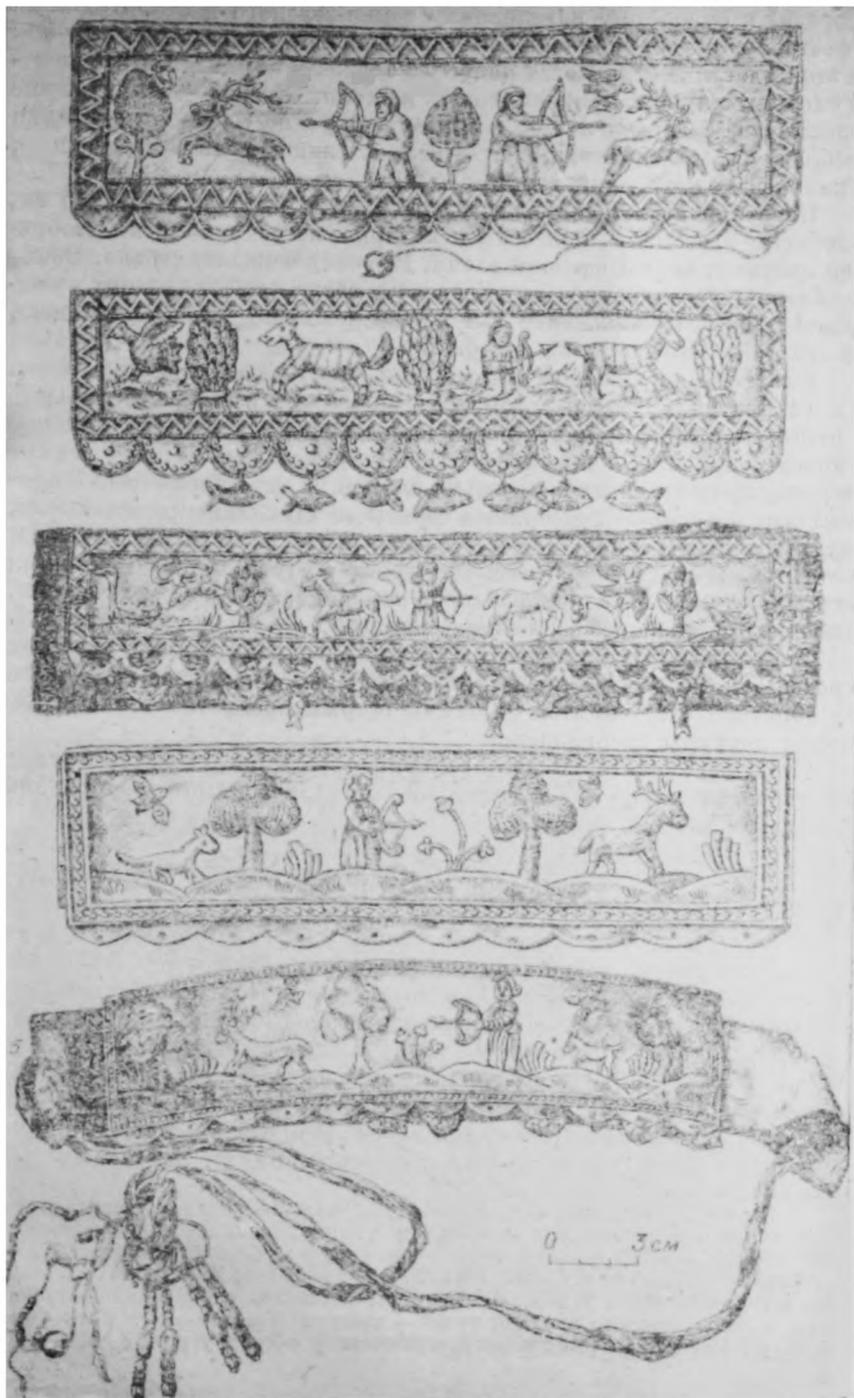


Рис. 83. Налобные пластины.

прорези) к суконному наголовнику темно-зеленого цвета. Подвески к фестонам (их сохранилось семь) изображают уток и рыб. Рисунок на этой пластине отличается наиболее сложной композицией. В центре охотник с луком, прицелившийся в оленя. Правее — изображение взлетающей с дерева птицы и плывущей утки. Слева от охотника изображена его собака, далее — белка, сидящая на ветке дерева, и наконец — плывущий гусь.

Пластина из луженой жести (рис. 83,4) размерами 25×6,5 см, с десятью фестонами, подвески к которым не сохранились. Изображен охотник, скрадывающий оленя. Его сопровождает собака. Почти симметрично расположены два дерева и возле каждого из них — летящие птицы. Изображение выполнено довольно грубо. Возможно, на это повлияло качество материала.

Пластина из луженой латуни (рис. 83,5) размерами 25,5×6 см. На 12 фестонах сохранились пять подвесок, изображающих рыб и птиц. Пластина пришта через край сквозь отверстие в фестонах к красной суконной ленте длиной 35 и шириной 5 см. К ленте, в свою очередь, пришта шелковая тесьма длиной 92 см. Сквозь тесьму продеты две массивные серебряные серьги со стеклянными вставками, имитирующими камень.

На пластине изображены три дерева, кусты, болотные кочки. Охотник, сопровождаемый собакой, прицеливается из лука в оленя. Над оленем и собакой — летящие птицы.

Все пластины выполнены с использованием штампа, чеканки и резьбы по металлу. Рисунок 83,2 выполнен с помощью трафарета. На обратной стороне этой пластины острым предметом точками нанесены контуры изображений.

Следует отметить близость материала, техники, сюжетов и стиля описанных пластин с известными металлическими тарелочками (блюдцами) обских угров.

КУЛЬТОВОЕ МЕСТО ПЫРСИМ

В 45 км от Березова выше по Сосьве у берега протоки Пырсим начинается узкая, почти незаметная тропа. Пройдя по ней около 1,5 км, мы оказались на поляне почти прямоугольной формы 25××18 м (рис. 84). Отсюда ведет еще одна тропа — она теряется в густом бору. Почти в центре поляны стоит *сумьял*, ориентированный входом на юг (рис. 85). Он обнесен оградой из шести опорных столбов с развилками наверху, в которые уложены жерди. В восточной стороне ограды обозначено место для входа. В пределах ограды, напротив входа в амбар, стоит стол на четырех ножках⁸⁶. У боковых стен

⁸⁶ На столы манси ставили подношение духам и божествам: пищу, спиртное. К столам прислоняли (или ставили рядом с ними) специально срубленные деревья. На эти деревья вешали жертвенные одежды. (См.: Карьялайнен К. Ф. У остяков — Сибирские вопросы, 1911, № 37—39, с. 141; Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 269). Иногда столик ставился у подножия растущего дерева, в ствол которого втыкали ножи — подарки *Чохрынь-ойке*. (См.: Соколова З. И. Пережитки религиозных верований у обских угров, с. 221—222).

Рис. 84. План культового места
Пирсим.

1 — культовый амбар, 2 — стол, 3—5 — сундуки, 6 — кедр с личиной, 7 — кедр с веревками, 8—10 — березы с веревками, 11 — кедр, на стволе которого висели палочки с зарубками, 12 — 14 — кедры с прикладами

амбара снаружи стоит по сундуку. По-видимому, раньше они находились в амбаре и предназначались для хранения культовых вещей. С наружной стороны ограды стоят еще три пустых сундука различных размеров.

Возле изгороди с наружной стороны лежало священное покрывало (ялын), использовавшееся ранее во время кровавых жертвоприношений.

К востоку от входа в ограду на расстоянии 11 м растет высокий старый кедр. На нем на расстоянии 110 см от поверхности земли вырублена топором личина (рис. 86) в виде овала с заостренным верхом (длина 69, ширина 36 см). Контур изображения выполнен в виде углубления-канавки; прямой нос окаймлен углублением в виде не-

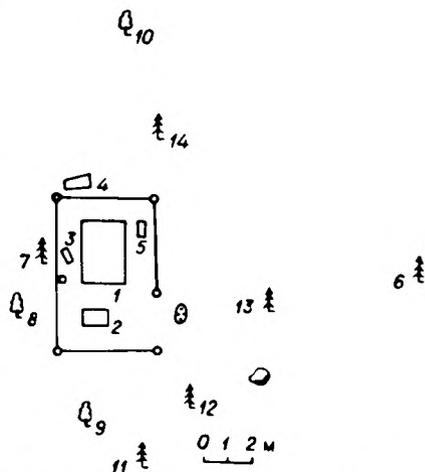


Рис. 85. Культовый амбарчик.



Рис. 86. Личина на стволе кедра и молот.

замкнутого вверху круга; глаза и рот трактованы зарубками. Этот прием связан с необходимостью соблюдения традиционной иконографии деревянных изображений божеств (выступающие лоб и нос, уплощенные скулы). Рот и место вокруг него — черного цвета, это следы «кормления» божества. Изображение довольно старое, но контуры резко выделяются натекми смолы. Личина соединяется с корнями дерева затесом веретенообразной формы, напоминающим тулова объемных деревянных скульптур обских угров. Рядом с личиной к стволу кедра прислонен изготовленный из ствола дерева с отростком Г-образный священный молот с тремя зарубками поперек рукоятки (высота 95 см).

К кедру прислонено около 60 шестиметровых жердей, специально вырубленных из тонких деревьев со срезанными ветками и неочищенной корой. Сходясь вершинами, они образуют полуконус

(рис. 87). К ближайшей от ствола кедра жерди горизонтально привязана березовая жердь, служащая подпоркой для остальных наклоненных стволов. Такие жерди (манс. *тыр йив*) устанавливали во время жертвоприношений, на них вешали шкуры животных.

Жерди прислонены к той стороне ствола кедра, на которой вырублена личина. На них повешено около 20 шкур жертвенных животных: баранов, бычков, коз. Скелеты и черепа животных вместе с мясом извлечены, но оставлены лобные кости с рогами и копыта. Шкуры надеты на колья таким образом, что голова с рогами венчает вершину жерди. Рыжая шкура лисы с неизвлеченным черепом воткнута между жердями на высоте 1 м от земли. На одной из жердей обнаружена тушка курицы.

В 5 м к юго-востоку от входа в ограду находится кострище, с обеих сторон которого лежат стволы поваленных деревьев. Здесь варили мясо жертвенных животных.

На трех березах и кедре (рис. 84, 7—10) намотаны вокруг стволов и свисают веревки (27 шт.). На одной из берез, кроме того, висят

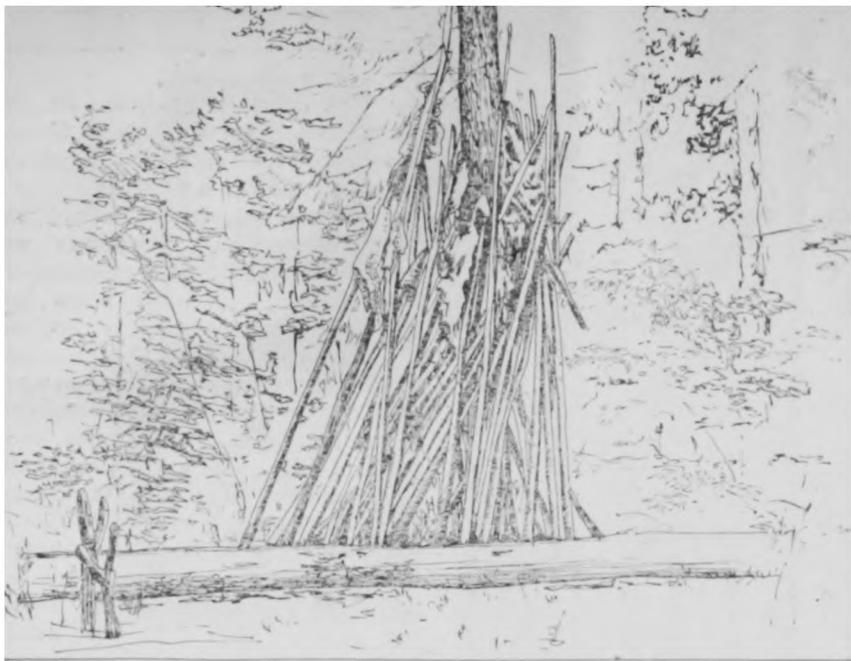


Рис. 87. Жерди со шурами жертвенных жипотных.

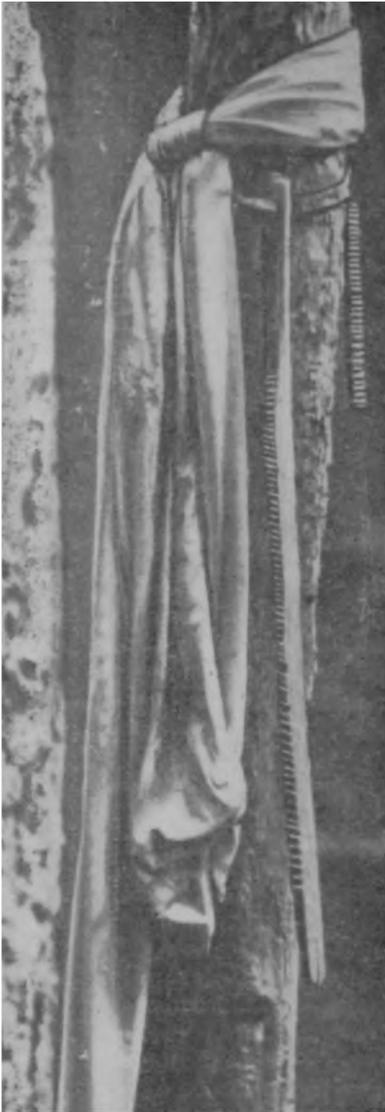
два куска сети (мережи), а выше них вокруг ствола обвязана узкая полоска оранжевой ткани.

Приклады обнаружены и на других деревьях. Так, на тонком засохшем кедре (рис. 84, 11) на высоте 100 см от земли к стволу привязан кусок белой ткани, в одном из углов которого завязаны две копейные монеты. Ниже на веревке подвешены четыре деревянные палочки с поперечными зарубками (рис. 88)⁸⁷.

Высокий молодой кедр (рис. 84, 12) на высоте 150—165 см обвязан четырьмя кусками белой ткани; в уголке одного из прикладов — копейная монета. На высоте 100 см дерево обвязано пестрым головным платком (красного, желтого, зеленого, коричневого цвета).

Тонкий кедр (рис. 84, 13) на высоте 155 см от земли обвязан куском белой ткани с копейкой в одном из углов.

⁸⁷ Во время общественных жертвоприношений на двух деревянных палочках обычно делали зарубки группами по числу участников из поселков. Отмечали, кроме того, отсутствовавших, в том числе женщин, которым просто не разрешалось посещать мужское культовое место. Тем самым они как бы приобретались заочно к церемонии жертвоприношений. Одну из палочек привязывали к *тыр йив*, другую относили в поселок, «опекавшийся» духом-покровителем. (Каннисто К. А. *Materialen zur Mythologie* ..., S. 290). Наш информатор рассказывал, что на хантыйском святилище в районе Полновата хранилась «книга родов», где отмечалось, представители каких фамилий посетили это место.



Еще один кедр (рис. 84, 14) на высоте 140 см обвязан белым головным платком с рисунком красного цвета в центре.

Данное культовое место ко времени нашего посещения отчасти утратило свой традиционный облик. Некоторые вещи лежали не на своих местах, другие исчезли. Так, *ялпын*, которым накрывали спину животного во время жертвоприношения, лежало возле изгороди с наружной стороны. По словам проводника, на культовом месте недавно было еще одно покрывало, хранившееся в амбаре вместе с первым. Обнаруженное покрывало (рис. 89) с меховой опушкой состоит из четырех шитых друг с другом квадратов полей красного и зеленого цвета. На каждом из полей техникой аппликации нанесено изображение всадника, лисы (вверху) и собаки (внизу). По имеющимся в литературе сведениям, к лисе у охотников-манси существовало особое отношение, так что шкуру этого зверя нельзя было продавать и использовать в быту, но следовало приносить в жертву богам⁸⁸. (Напомним, что шкура лисы в качестве приношения божеству имеется и на данном культовом месте.) Собака в прошлом также являлась почитаемым животным, и следы этого почитания сохранились у уг-

ров вплоть до XX в.⁸⁹ Так что, наверное, не случайно лиса вместе с собакой сопровождает божественного всадника, изображенного на покрывале.

⁸⁸ См.: Эрстов А. Г. Уральский Север. Антирелигиозные очерки Тобольского края. — Свердловск — Москва, 1935, с. 58.

⁸⁹ Мошинская В. И., Лукина Н. В. О некоторых особенностях отношения к собаке у обских угров. — В кн.: Археология и этнография Приобья. Томск, 1982, с. 46—59.

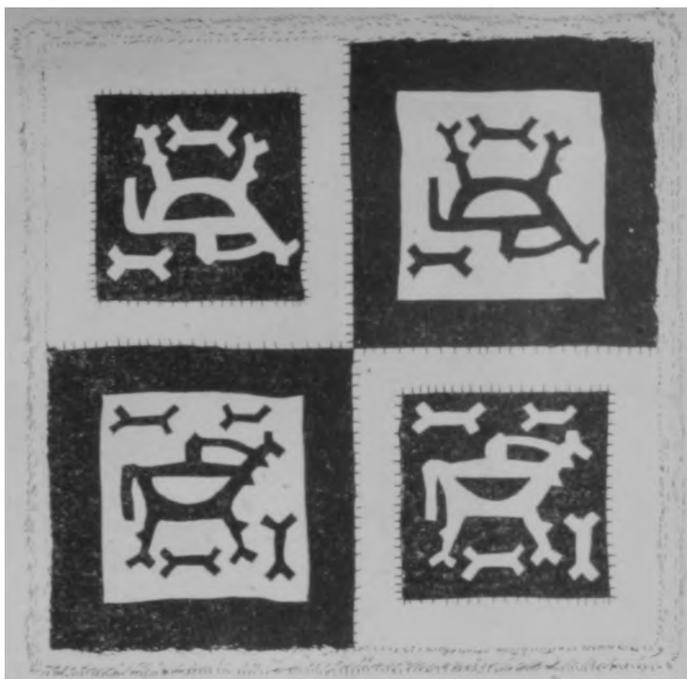


Рис 89. Покрывало для жертвенного животного.

Рядом с покрывалом лежит наголовник для жертвенного животного (рис. 90) — нечто вроде огромной шапки с наушниками и остатками меховой опушки. Он шит из семи квадратов, в каждом из которых техникой аппликации выполнено изображение всадника (спинный на коричневом, коричневый на синем, зеленый на синем, коричневый на зеленом)⁹⁰. На священном покрывале и на наголовнике изображен *Мир-сусне-хум*. Заметим, что в декоративно-прикладном искусстве манси это единственный сюжет, в котором обнаруживается более или менее реалистическое изображение человека. Известно, что священные покрывала использовались и при домашних жертвоприношениях оленя.

Основу культового амбара составляет сруб из колотых плах. Длина его 2,5 м, ширина 1,7, высота от земли до верха крыши 1,8 м. Крыша двухскатная, крытая досками, поверх которых уложены полосы толя. Пол набран из плах. Все сооружение поставлено на лаги, уложенные в два ряда. Предвходовая часть оформлена в виде «порога», выступающего за пределы сруба на 30 см. Дверной проем окон-

⁹⁰ Такой же предмет традиционной культуры обских угров опубликовал в свое время С. В. Иванов, обозначив его как предмет неизвестного назначения. (Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. — М. — Л., 1954, с. 54).



Рис. 90. Наголовник для жертвенного животного.

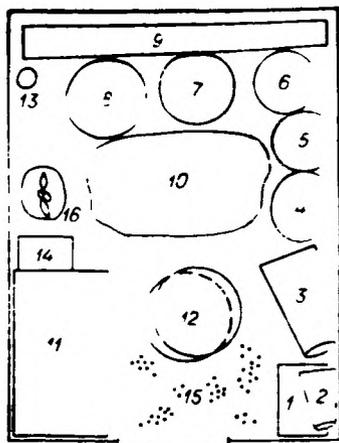


Рис. 91. План сумьзга на культовом месте Пырсим.

1 — два сундука, стоящие один на другом, 2, 3 — туески с прикладами, 4—8 — антропоморфные изображения, 9 — бревно, образующие опору для антропоморфных изображений, 10 — приклады, 11, 14 — сундуки, 12 — тазы с посудой, 13 — поллитровая банка с монетами, 15 — монеты на полу амбарчика, 16 — узелок с тканью.

турен двумя вертикально стоящими и прибитыми к торцевой стене досками. Дверь амбара без петель, она просто вставлена в дверной проем и заперта снаружи деревянной щеколдой.

Почти весь пол в амбаре заполнен культовыми вещами (рис. 91). Вдоль задней стенки напротив входа лежат одно на другом два бревна, покрытые белой тканью. На них как бы опираются три из пяти стоящих на полу антропоморфных изображения (рис. 91, 6—8). Основу каждой фигуры составляет пучок из семи стрел. Древки их обработаны небрежно. В некоторых случаях вместо наконечников в древки вставлены серебряные монеты. Все это позволяет предположить, что стрелы были изготовлены в ритуальных целях.

Фигуры достаточно единообразны (рис. 92), поэтому опишем одну из них.

В числе стрел, формирующих остов, три — с вильчатыми наконечниками, две — с обоюдоострыми листовидными наконечниками, одна — с долотовидным. Размеры их варьируют от 6 до 8 см. Древки длиной 42—49 см имеют на концах выемку для тетивы. Совокупность наконечников образует «голову», треугольную в плане, причем острый угол соответствует «лицу» фигуры. Пучок стрел туго обмотан белой тканью, так что на расстоянии 22—25 см от наконечников начинается «одежда» фигуры. Сначала надеты три белые рубахи без за-



Рис. 92. Антропоморфные изображения с основой из стрел.

вязок, следом — белая цельнокроенная одежда без разреза. К ее вороту пришиты завязки, стянутые вокруг «горла» фигуры. Далее надета распашная белая рубаша, и все это перевязано в поясе розовой атласной лентой. Сверху фигура была обернута в семь кусков ткани, расходящихся книзу (белого, красного, фиолетового цвета и пестрой), а между вторым и третьим кусками был проложен кусок войлока.

Средняя фигура, находившаяся в правом углу амбара (рис. 91, 6), отличается от прочих тем, что ее остов состоит не только из семи стрел, но и из сабли, обращенной острием вниз.

Перед фигурками находился узел с прикладами: кусками ткани, платками, рубашками. Рядом с узлом, ближе к выходу, стоял медный таз, в нем — эмалированный, с пятью мисками и пятью стопками — по числу находящихся в амбаре антропоморфных фигур. Пространство у двери было усыпано монетами. Слева от входа помещался сундук (рис. 91, 11), в котором хранились вырезанное из дерева объемное изображение утки, две шкуры лисы, куски ткани. Сверху на крышке этого сундука лежали семь древков ритуальных стрел (заготовки?). Рядом с большим сундуком стоял маленький, окованный железом (рис. 91, 14), с катушками белых и черных ниток, ножницами, кусками ткани. Все это предназначалось для изготовления одежды «обитателям» *сумьяха*. Возле малого сундука мы увидели еще один узел с кусками ткани (рис. 91, 16); за ним, в глубине амбара, — поллитровую стеклянную банку, наполненную доверху серебряными монетами.

Справа от входа в большом окованном железом сундуке без крышки стоял небольшой деревянный сундук с несколькими монетами чеканки 1943—1951 гг. Внутри большого сундука обнаружены: белый с синими краями платок, шкура лисы, трехкопеечная монета 1918 г., несколько монет чеканки 1962—1974 гг., три халата, вдетые рукавами один в другой (два нижних со следами крови, белые; верхний розового цвета). Розовый халат скроен из трех деталей, без ворота, рукава с обшлагами. Он шит белыми нитками; к месту, где должен находиться воротник, пришиты завязки. Белые халаты аналогичного покроя шиты черными нитками. Рукава у всех халатов — реглан.

На сундуках стояли два берестяных туеска без орнамента, с крышками (рис. 91, 3). В одном из них лежали два куска белой ткани, в другом помимо нескольких кусков белой и пестрой ткани мы нашли рубашу без ворота (длина рукава 40 см, ширина плеч 32 см, общая длина 72 см). На спине рубашки две дыры диаметром 4 и 5 см и следы крови. Здесь же обнаружена рубаша из коричневой ткани, у ворота которой шита трехкопеечная монета. Наконец, на самом дне туеска обнаружена личина (рис. 93), отлитая из белого метал-



Рис. 93. Личина из белого металла.

ла, со следами последующей обработки. Изображенное на ней мужское лицо вытянутой формы заканчивается бородой. Нос прямой, длинный, ноздри показаны углублениями-лунками. Рельефные брови являются продолжением линии носа, а над бровями, повторяя их форму, проходят две двойных дуги, по-видимому, исполненные техникой выбивки. Рот и глаза показаны выступающими концентрическими эллипсами. Возможно, на голове изображен головной убор (шлем?). Поздним добавлением являются процарапанные усы и вертикальные царапины на правой щеке. Такую же личину видел один из наших информаторов у пожилой мансийки в ее мешочке для швейных принадлежностей, сшитом из шкуры оленя (*ёрн хур*).

Не останавливаясь здесь специально на проблеме датировки и происхождения личины, отметим лишь, что подобные изображения традиционно считаются культовыми. Археологические исследования в Прикамье, на Урале и в Западной Сибири выявили многочисленные аналоги описанной выше личины: это в первую очередь ажурные и целюнолитые личины из ареала так называемого урало-западно-сибирского культового литья. В то же время личина, обнаруженная у манси, стилистически напоминает лица некоторых древнетюркских каменных изваяний Алтая и Монголии.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ ВИТ-ХОНУ

Среди богов мансийского пантеона видное место принадлежало *Вит-хону* — хозяину вод, царю водных просторов, рек и озер⁹¹. Естественно, что люди, хозяйство которых в большой степени было ориентировано на ловлю рыбы, уделяли немалое внимание этому персонажу. Устья рек, каменные перекаты и глубокие омуты в той или иной мере связывались в религиозном сознании манси с грозным водяным духом *Вит-хоном* и его дочерью *Вит-хон аги*. При следовании мимо священного места (манс. *ялпын роц*) опускали в воду монеты, лили спиртное. Практиковали и регулярные обряды, направленные на умилостивление владык водной стихии.

В честь *Вит-хона* и *Вит-хон аги* трижды в течение года совершались жертвоприношения: после ледохода, в августе и в октябре, причем обязательно в первой четверти месяца, а кровавая жертва приносилась в августе, на новолуние. На р. Ляпин в прошлом существовало много мест, где, по мнению манси, жил *Вит-хон*. Место на реке, где *Вит-хону* и его дочери приносилась жертва, и сам берег (обычно очень крутой, с большими глубинами рядом) информаторы относят к числу *пурлаптын-ма* (жертвенных мест).

Одно из таких мест расположено ниже с. Ложки, на левом берегу реки.

К жертвоприношению готовились заранее. Для *Вит-хона* шили новую красивую рубашку и заготавливали *ялпын*, который мог пред-

⁹¹ Kannisto A. Wogulische Volksdichtung, Bd 7, 1982, N 180, S 78.

ставлять собой квадратный кусок новой (чаще шелковой) ткани с пришитыми по углам колокольчиками. Телке, предназначенной для убоя, повязывали шею белым лоскутом. Считалось, что крови ее требует *Вит-хон аги*.

В назначенное время (обычно утром) население поселка приплывало на лодках к *йир тартнэ аврах* (крутому берегу кровавого жертвоприношения). Сюда же привозили жертвенное животное. Женщины находились в отдельной лодке (лодках) и на берег не выходили. На берегу мужчины забивали телку и, налив кровью специально приготовленную посуду, снова садились в лодку (лодки). Они выгребали на середину реки, описывали три круга по солнцу, после чего на стрежне опускали в воду рубашку и *ялтын*, в которые были завернуты камни. В воду выливали кровь. При этом они просили *Вит-хона* об удачной ловле рыбы. Завершала ритуал общая трапеза на берегу. Желательно было иметь с собой молоко или молочные продукты. Если было спиртное, им «угощали» *Вит-хона*, выливая немного водки в реку. Майское и октябрьское жертвоприношения совершались так же, но без забоя животного.

На Тавде при строительстве запора приносили жертву «духу — хозяину Оби». На берегу закалывали корову или овцу так, чтобы их кровь стекала в воду. Специальным черпаком каждый из участников обряда выливал в воду разбавленное пиво, затем опускали в реку отлитые изображения рыб (манс. *хултор*). Жители Конды тому же персонажу приносили жертву после ледохода. На лодке выплывали на середину реки, лили в воду пиво, просили привести больших и малых рыб. Обращались к духу — покровителю «водной святыни» в случае болезни, принося в жертву лошадь коричневой либо серой масти⁹².

О «хозяевах» вод у манси до недавнего времени бытовало множество рассказов. Поведали и нам, как в 40-е гг. колесный пароход «Петр Шлеев», проходя мимо Шайтанского мыса, где с глубоким омутом соседствует опасный перекат, вдруг сбавил ход и накренился на левый борт. Информаторы объяснили это тем, что в колесо машины попала рука *Вит-хона* и ее защемило по самое плечо. Информатор «встречался» и с *Вит-хон аги*. Было это, по его словам, незадолго до августовского жертвоприношения. Когда он проплывал на лодке рано утром мимо *пурлахтын-ма*, вдруг заглох мотор. При этом он, как уверяет, увидел в тумане сверкающую фигуру молодой женщины, которая наполовину поднялась из воды, несколько раз прокричала «Уа—аа... уа-аа...» и скрылась в воде.

Совершенно очевидно, что появлению подобных видений способствовала особая психологическая настроенность. Оказываясь вблизи жертвенных мест, манси заранее были готовы увидеть проявление действий водяных духов. И поскольку все опасные места на реке связывались в их представлении с «владыками вод», то и все случавшиеся вблизи них происшествия манси опять-таки объясняли

⁹² Kannisto A. Materialen..., S. 286, 305.



Рис. 94. Ялпын-уй (священный зверь). Рисунок информатора В. Д. Вадичупова.

влиянием мифических обитателей глубин. Последних манси иногда представляли и изображали в зооморфном облике. Так, описывая знаменитого «Старика Обского» (*Ас-торума*), Гр. Новицкий отметил его зооморфные черты: «...доска некая, нос аки труба жестяна, очеса стекляны, роги на главе малые...»⁹³ Известны и другие персонажи мансийской мифологии, сочетавшие в своем облике черты реальных животных и фантастических существ (рогатая щука, мамонт, живущий в воде, и т. п.). К их числу относятся загадочные обитатели водных глубин, не имеющие собственных имен. Их называют *куль*, или *ялпын-уй*⁹⁴. На оз. Турват манси рассказывали режиссеру М. А. Заплатину: «Куль водится и у нас, в Турвате. То ли щука громадная, то ли што. Метров шесть длины, светлая. Блестит, как серебро, когда в ясный день всплывает. Живет этот куль где-то в Яме»⁹⁵.

Подобные рассказы записаны нами на р. Ляпин. Информаторы, в большинстве своем люди пожилого возраста, не сомневались в реальности существования *ялпын-уй*. Неоднократно видели «священного зверя» ниже бывшего селения Метленки (манс. *нят лэх* — женская дорога). В предвоенные годы один из местных жителей видел даже двух «зверей», плывших вверх по течению Ляпина. В этой же местности, недалеко от правого берега Ляпина есть оз. Ялпын-тур. Вытекающая из этого глубокого водоема небольшая речка Ялпын-я впадает в р. Ляпин. Напротив устья ручья, на левом берегу — «священный песок», на который запрещалось выходить женщинам. Около сорока лет назад лунной осенней ночью охотники ночевали на берегу Ялпын-я. Один из них, бывший тогда юношей, рассказывал, что увидел, как из озера в речку выплыл непонятный зверь, у которого *блестела вся спина*.

В окрестностях озера находилось священное место с *сумьялом*. Там же, по рассказам информаторов, можно было увидеть лежащее на земле изображение *ялпын-уй*, сделанное из ствола дерева. *Ялпын-уй* описывают как животное с длинным, округлым телом, заостренной головой и гребнем на спине (рис. 94).

Быть может, основой для появления подобных представлений послужили реликты доисторической фауны. А скорее всего здесь сыграли роль фантазия человека и его вера в сверхъестественное.

⁹³ Новицкий Гр. Краткое описание о народе остячком, с. 59.

⁹⁴ Словами *ялпын-уй* (священный зверь) манси называли и медведя, причем слово это в прошлом табуировалось. (Kannisto A. K. Wogulische Volksdichtung, Bd 7, S. 90).

⁹⁵ Заплатин М. А. Хранит тайга языческие тайны. — В кн.: Атепстическое чтение, вып. 12. М., 1982, с. 86.

Среди мансийских святилищ в бассейне р. Ляпин это место не имеет себе аналогов. Упомянутый о подобных местах нам не удалось обнаружить и в литературе.

Культовое место *Сат-виклы* находится на правом берегу левого притока р. Кемпаж, примерно в 25 км от устья р. Пупы-я. «Река духов» (манс. *Пупы-я*) — это даже по ляпинским масштабам глубокая периферия, медвежий угол. Нам пришлось потратить целую ночь, чтобы преодолеть восемь завалов и подняться вверх по реке от устья до места. Ширина реки в этом месте не превышает 4—5 м. От берега пришлось пройти через болото до высокого обрыва. Там, на краю кедрового острова, находится полусгнивший, заросший мхом сруб из пяти венцов размером 340×210 см. Перекрытия у сруба в настоящее время нет. Сняв слой мха, покрывавший сруб до последнего венца, мы смогли измерить его высоту. Сруб высотой 60 см был углублен на 20 см в землю. У северной стены его лицами на юг когда-то стояли девять деревянных изваяний. Теперь же стояли лишь два (рис. 95), остальные давно упали, их лица покрылись мхом. Черты лица можно было различить у четырех фигур. Тулова не сохранились у всех, при разборке сруба обнаружился только древесный тлен.

Согласно здешней традиции, эти фигуры изображают ненцев (манс. *яран*)⁹⁶, с которыми манси якобы воевали когда-то «из-за места». По одной из легенд, победителем *Сат-виклы* был *Хонт-Торум*, по другой — этих ненецких «богатырей» уничтожил *менквы*; кроме



Рис. 95. Культовое место *Сат-виклы*. Общий вид.

⁹⁶ Kannisto A. K. Wogulische Volksdichtung, Bd 7, S. 98.

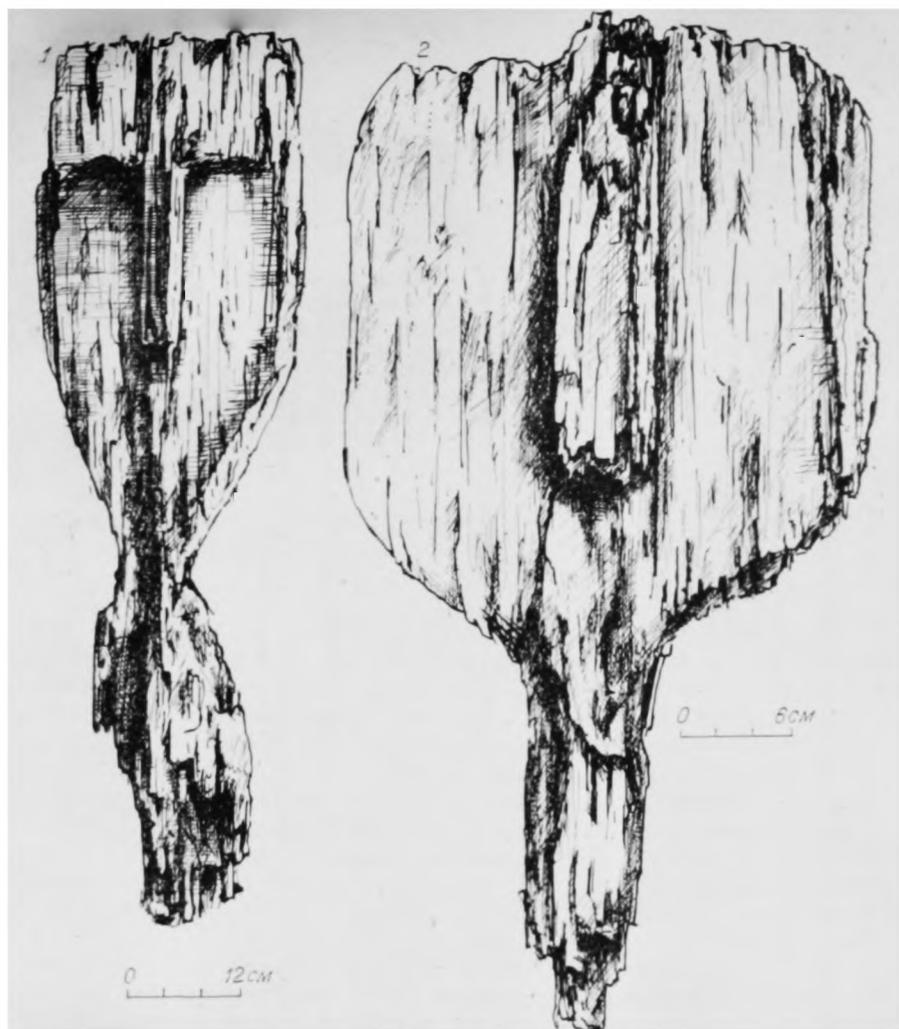


Рис. 96. Мужское (1) и женское (2) изваяния.

того, существует предание о борьбе *Эква-пырища* с *Сат-виклы*. Манси создали это место «на память», информатор уверенно выделил *Сат-виклы* из числа других культовых мест. Он сказал, что это не *пурлаштын-ма*, имея в виду, что это не обычное культовое место.

Среди изваяний различаются фигуры с круглыми и вытянутыми лицами. Информатор пояснил, что удлиненные лица принадлежат мужчинам, а круглые — женщинам, очевидно, женам ненецких «богатырей». Не удивительно поэтому, что число даже сохранившихся изваяний превышает семь, как следовало ожидать, исходя из названия места (манс, *сат* — семь).

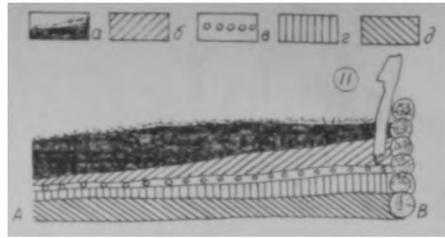
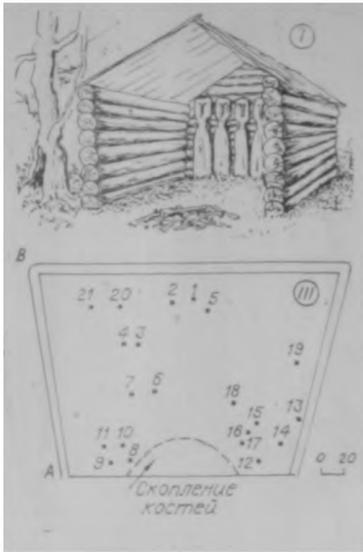


Рис. 97. Амбарчик со скульптурами (I) — реконструкция, стратиграфия раскопа (II) и план сруба (III). а — мох, б — древесина, в — уголь, г — желтая супесь с вкраплениями угля, б — серая супесь

1 — серебряная серьга, 2 — бронзовая литая фигурка бобра, 3 — железное антропоморфное изображение, 4 — железное зооантропоморфное изображение, 5 — железное зооморфное изображение, 6 — лапчатая подвеска, 7 — вильчатый наконечник стрелы, 8 — ружейный кремль, 9 — обломок серебряной пластины, 10, 11 — обломки бронзовых пластин, 12 — обломок железной пластины, 13—21 — фрагменты керамики

Две наиболее сохранившиеся фигуры были с разрешения проводника взяты. Они доставлены в Музей истории и культуры народов Сибири при ИИФН СО АН СССР. Собственно, сохранились только головы изображений. Они были вырублены из кедровых плах. Голова мужского изображения (рис. 96, 1) отличается от мансийских остроголовых изваяний: ее верх как бы срезан. Лицо плоское, лоб нависший, глаза и нос трактованы в традиционной манере. У изображения необычно тонкая шея. Длина головы 55 см, ширина 25 см, толщина 5 см. Лицо женского изваяния (рис. 96, 2) по форме близко к кругу. Нос прямой, выступающий над плоскими щеками. Он необычно длинный и начинается прямо от макушки. Размеры головы: длина 35, ширина 30 см.

Для выяснения конструкции сруба и деталей его устройства мы произвели разборку внутренней части сооружения. Под 40-сантиметровым слоем мха обнаружилась сгнившая древесина (около 20 см по всей площади сруба, с небольшим утолщением слоя у северной стены). Поскольку нижний, пятый венец находился ниже слоя древесины, можно предположить, что древесина — остатки обрушившейся кровли. Под слоем древесины залегала сантиметровая зольная прослойка с вкраплениями угля. При последующей разборке внутренней части сруба выявились 5-сантиметровый слой желтой супеси с вкраплениями угля и 15-сантиметровый слой серой супеси, находившейся в зоне мерзлоты (рис. 97). В слое желтой супеси были обнаружены:

железное рубленое антропоморфное изображение (рис. 98, 1). Щеки его уплощены с помощью ковки, глаза и рот обозначены лунками. Фигура полностью соответствует деревянным изображениям *менкво*;

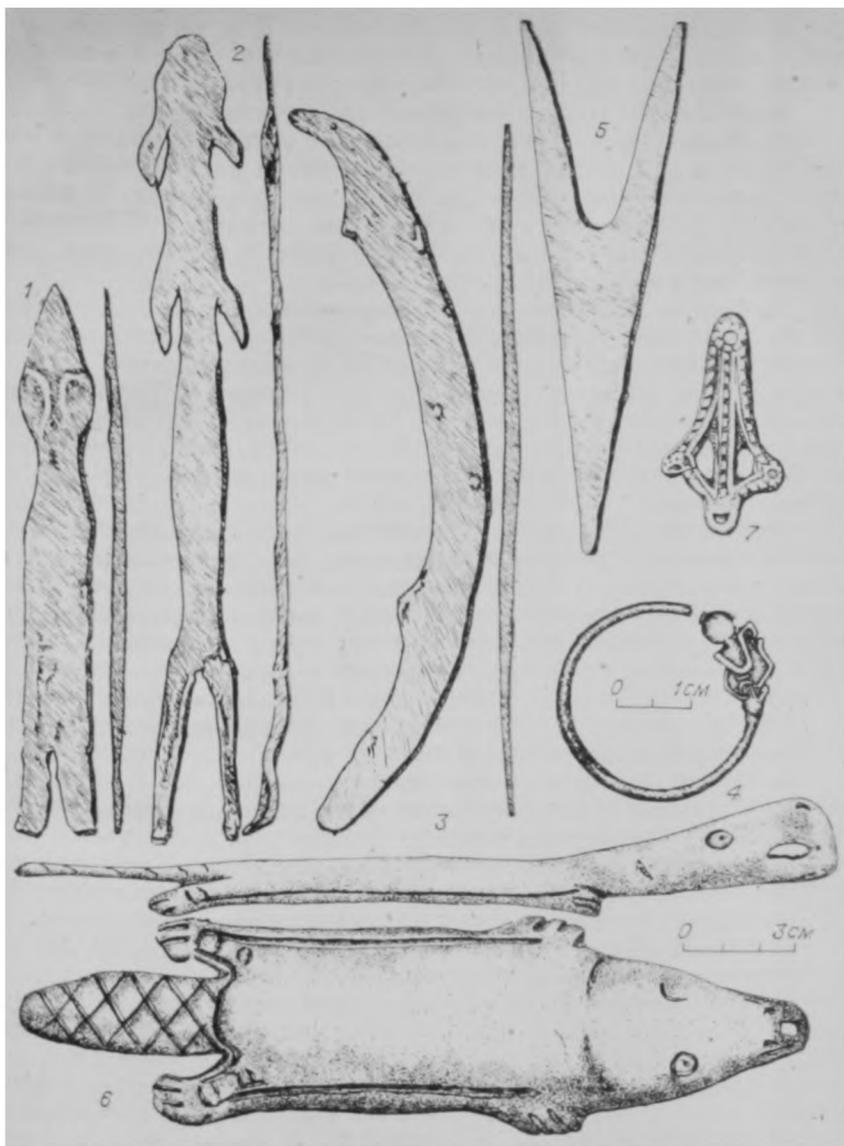


Рис. 98. Находки из раскопа на культовом месте Сам-викам.

1 — антропоморфное изображение, 2 — зооантропоморфное изображение, 3 — зооморфное изображение, 4 — серьга, 5 — наконечник стрелы, 6 — фигура бобра, 7 — подвеска

железное рубленое зооантропоморфное изображение (рис. 98, 2). Четко выделены человеческие ноги, чуть согнутые в коленях. Человеческое туловище переходит в верхней своей части в изображение рыбы (?), рептилии (?), бобра (?). Информаторы по поводу этой фигу-

ры не смогли сказать ничего определенного. В то же время верхняя часть изображения («голова»), приростенная по краям с помощью ковки, отдаленно напоминает наконечники ритуальных стрел.

железное рубленое зооморфное изображение (рис. 98, 3). Животное, по-видимому бобер, представлено с выгнутой спиной. В нижней части морды слегка намечен приоткрытый рот. Фигура по контуру дополнительно прокована, как и две предыдущие. В нижней части тулова намечены лапы в виде выступающих треугольников. Они сформированы серией ударов в процессе холодной ковки, оттянувших часть металла от тулова фигуры;

бронзовая литая сильно патинированная фигура бобра (рис. 98, 6). Литье одностороннее, выполнено с использованием глиняной формы в традициях западно-сибирского бронзового литья, восходящих к усть-полуйскому времени, как и сам сюжет. Объемная голова переходит в слегка выпуклое тело. По-видимому, после литья голова еще не остывшей фигуры была слегка отогнута. Одновременно было немного выгнуто и тулово. В процессе последующей обработки нанесены насечки;

серебряная серьга (рис. 98, 4), литая, с последующей обработкой стержня ковкой. Стержень закапчивается стилизованным изображением, по-видимому, головы животного и шариком. Судя по стилистическим особенностям и характеру изображения, серьга явно не местного производства, она тяготеет к кругу изображений подобного рода южных территорий скифского времени;

лапчатая подвеска, отлитая из высокооловянистой бронзы (рис. 98, 7), относится к серии изделий, широко распространенных у обско-угорского населения в I тыс. н. э.⁹⁷;

железный вильчатый наконечник стрелы (рис. 98, 5). Характер внешней отделки и заточка боевой части позволяют предположить практическое его использование;

раскованный обломок серебряной пластины с отверстием;

два обломка бронзовых, сильно патинированных пластинок;

обломок железной пластины плохой сохранности;

ружейный кремезь, не бывший в употреблении (рис. 99, 5);

фрагменты керамики (рис. 99, 1—4)⁹⁸.

На границе двух слоев, в привходовой части сруба, было обнаружено скопление костей (рис. 97). В их числе кости медведя — две

⁹⁷ Чернецов В. И. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры — МИА, М., 1957, № 58, с. 201, табл. XXVIII. Такие подвески использовались в религиозной практике обских угров (См.: Karjalainen K. F. Die religion der Jugta-Volker — FFC, Porvoo-Helsingfors, 1921, T. 44, S. 27, Abb. 16)

⁹⁸ Наличие в срубе средневековой керамики требует объяснения. Исходя из имеющегося в нашем распоряжении материала, можно предположить, что фрагменты керамики были обнаружены строителями сруба прямо на месте его возведения и помещены в привходовой части. Здесь, на высоком берегу, в прошлом существовало поселение, из культурного слоя которого могли быть извлечены фрагменты керамики. Нами зафиксировано особое отношение манси к находящимся в земле обломкам керамической посуды. Информаторы называли орнаментированные фрагменты керамики «каменьями с рисунками», «каменьями с буквами» и считали их следами жизнедеятельности древних.



Рис. 99. Керамика (1—4) и ружейный кремьень (5) из сруба на Сат-вильи.

метаподии, правая и левая половинки нижней челюсти, две плечевые кости и обломок трубчатой. (По-видимому, это кости одной особи.) Рядом обнаружен фрагмент нижней челюсти лося. Здесь же лежала правая плечевая кость взрослого человека (мужчины). Верхняя треть кости с эпифизом отсутствует⁹⁹.

К сожалению, наличие в срубе мерзлоты не позволило с большей точностью проследить взаимоположение слоев по всей площади сруба. Тем не менее можно отметить отсутствие резкой границы между слоями желтой и серой супеси. В ряде случаев угольки отмечены даже в слое серой супеси, а фигурка бобра в момент обнаружения находилась в вертикальном положении, наполовину в серой супеси слой.

Вещевой набор, обнаруженный в срубе, явно эклектичен и разновременен. Здесь и ружейный кремьень, и бронзовое литье средневекового населения Нижнего Приобья, и железные поделки, созданные не ранее XVII в. Это обстоятельство объясняется отчасти тем, что манси широко использовали в своей культовой практике артефакты археологических культур. Это вообще характерная черта религиозного сознания обских угров, которые полагали, что сверхъестественная сила не в деревянных изображениях... а в древних атрибутах¹⁰⁰.

Обнаруженный в срубе слой дровя является, вероятно, как уже говорилось, остатками рухнувшей кровли. Такое допущение объясняет несколько лучшую, по сравнению со стенами, сохранность деревянных изваяний. Некоторое время они находились под крышей и в меньшей степени подвергались внешним воздействиям. Упавшая кровля перекрыла земляной пол святилища и находившиеся на нем предметы, в том числе бронзовые и железные поделки. Не исключено,

⁹⁹ Видовое определение остеологического материала произведено канд. биол. наук Н. Д. Оводовым и канд. ист. наук Т. А. Чижикшевой (лаборатория палеозологии ИИФвФ СО АН СССР).

¹⁰⁰ Шульц Л. Салымские остяки, с. 195.

что последние ранее были прикладами деревянных фигур и висели на их «одежде», как это было характерно для культовой практики манси, во всяком случае, XVIII в.

Судя по сохранности стен сруба и фигур, можно предположить, что святилище обновлялось в последний раз не позднее середины XIX в. Исходя из имеющихся материалов и привлекая аналоги, известные по другим культовым местам, можно представить, как выглядело святилище в момент постройки сруба и установки фигур (см. рис. 97). II-образный в плане сруб был перекрыт двускатной крышей. Особенностью конструкции было отсутствие южной, четвертой стены (нам не удалось зафиксировать даже остатки ее). Не исключено, впрочем, что стена (с входом) в момент постройки существовала и разрушена позже. У северной стены были установлены деревянные изваяния, облаченные в «одежды» и увешанные прикладами. В привходовой части сруба находилось кострище (угли из него впоследствии были рассеяны по всему сруб). Здесь же лежали кости жертвенных животных и человека. Судя по всему, большая часть костей исчезла (их могли растащить звери). Однако факт обнаружения в святилище кости человека признать случайным нельзя.

Имеется немало свидетельств существования в далеком прошлом практики человеческих жертвоприношений. Фаланги пальцев рук были обнаружены в Уньинской пещере (в этом же пещерном святилище найдена миниатюрная скульптура, полностью повторяющая известные обско-угорские изображения *менквоо*)¹⁰¹. Согласно сведениям XVI в., жертвоприношение человека совершалось именно на культовом месте — «в том шире» он должен был узнать о желаниях и требованиях духов, а затем, ожив, поведать обо всем собравшимся¹⁰². Жертвоприношения человека практиковались в наиболее ответственных, особо важных случаях¹⁰³.

Трудно объяснить однозначно наличие следов человеческого жертвоприношения на *Сат-виклы*. Если это культовое место было создано в память о поражении ненецких «богатырей», то в жертву могли принести одного из пленных воинов¹⁰⁴. Вогульско-самодийские войны были реальностью жизни местного населения в XVI—XVII вв. и отличались упорством и жестокостью. Вполне вероятно, что военные походы сопровождалась человеческими жертвоприношениями. По мнению В. Павловского, подобные «жертвоприношения устраивались в глуши лесов и существовали... даже до XVIII века»¹⁰⁵.

Есть и другая версия, объясняющая присутствие человеческих останков на этом культовом месте. Как любезно сообщила нам Е. П. Ромбандеева, на Ляпинне бытовала легенда, согласно которой

¹⁰¹ Канивец В. П. Канинская пещера.— М., 1964, с. 130; Гуслицер Б. П., Канивец В. П. Пещеры Печорского Урала.— М., 1965.

¹⁰² Канивец В. П. Канинская пещера, с. 131.

¹⁰³ Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества..., с. 30—31.

¹⁰⁴ Там же, с. 14.

¹⁰⁵ Павловский В. Вогулы, с. 208.

в верховьях Пупы-я был погребен знаменитый мансийский «богатырь», погибший в борьбе с ненцами. Фигуры погибших врагов были поставлены над могилой «богатыря» в наказание врагам. Этим изобращением никогда не полагалась одежда, им не приносили и прикладов — подарков. Если в основе этой легенды лежит некая реальность, то среди обнаруженных в срубе остатков рухнувшей кровли могло быть перекрытие погребального сруба.

Итак, своим возникновением святилище *Сат-виклы* могло быть связано событиями, происходившим на Ляппине в XVI—XVII вв. В процессе функционирования святилища деревянные изваяния, в соответствии с религиозной практикой манси, регулярно заменялись, использовавшиеся ранее фигуры выносились из сруба. Можно предположить, что и сам сруб время от времени подновлялся. Наступил, однако, рубеж, за которым святилище оказалось заброшенным.³ Начался процесс разрушения, финал которого мы и застали.

ЭКВА-ПУРЛАХТЫН-МА (ХУРУМПАУЛЬ)

В отличие от мужских, это культовое место¹⁰⁶ располагается не на отдаленном мандале, а на ближайшей к селу поляне (вырубке), в 400 м от крайних домов с. Хурумпауль в смешанном (береза и ель) лесу (рис. 100). Его местонахождение ни для кого не составляет секрета.

На западной стороне поляны между двумя елями — срубленной, засохшей и растущей — на высоте 80 см от земли горизонтально закреплен березовый ствол, очищенный от ветвей. К нему прислонены и привязаны четыре срубленных засохших молодых деревца, очищенные внизу от веток (три ели — рис. 100, 10—12 и береза — рис. 100, 13). К деревцам привязаны четыре тряпичных антропоморфных изображения (к елкам — мужские, высотой 50, 65 и 65 см; к березе — женское, высотой 60 см). Головы их сделаны в виде шаров из тряпок разных цветов (последовательно слева направо: синее поле, белые цветы; белое поле с синим рисунком; желтое; белое в синюю крапинку (рис. 100, 7, 5, 3, 1)).

Над второй справа фигурой (рис. 100, 3) на расстоянии 1,5 м от земли к расправленным горизонтально ветвям ели прикреплена березовая ветка. Ее поддерживают две оттяжки, привязанные к стволу этой ели. К ветке привязаны приклады с монетами: лоскуты красного, белого, синего цвета; белый цвет преобладает. (Такие же приклады висят на растущих неподалеку трех елях и березе.)

Позади фигур на земле лежат два расколотых вдоль чурбака. При посещении святилища их клали перед каждой из фигур плоской поверхностью вверх. Это своеобразные «столики» для угощения богов.

¹⁰⁶ *Пурлы* (*пурлы*) — глагол, который употребляется, когда речь идет о жертвах в виде пищи, птицы. *Пурлы* — 'пожертвовать' и в то же время 'обслужить, накормить'. (Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 300).

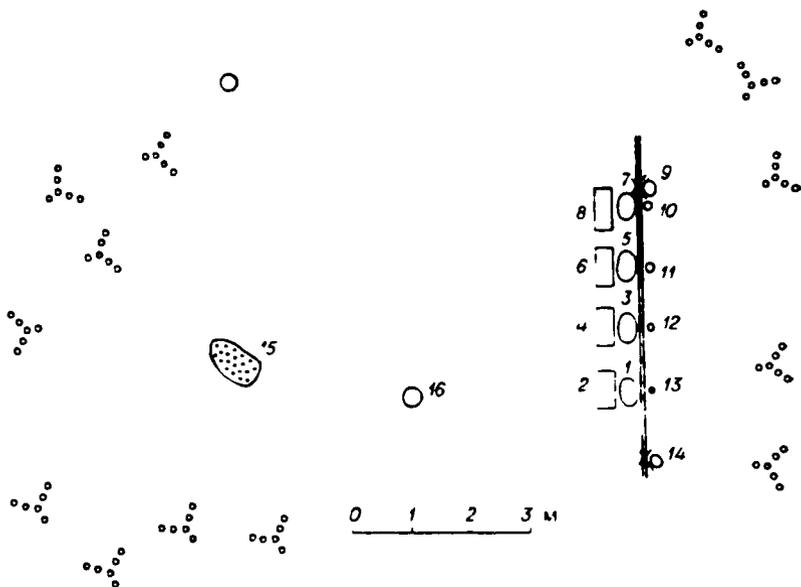


Рис. 100. План культового места Эква-пур.лахтин-ма.

1, 3, 5, 7 — антропоморфные фигуры, 2, 4, 6, 8 — «столики» из расколотых бревен, 9, 14 — деревья, к которым привязана жердь, 10—12 — ели, 13 — береза, 15 — кострище, 16 — береза с обрезанной корой.

Жердь с изображениями и столики перед ними образуют своего рода алтарь, в 6 м напротив которого находится кострище. В его золе мы нашли монеты. Это место посещали женщины. Они приходили сюда в то самое время, когда их мужчины шли на культовое место *Пибы-ойки*. Однако и мужчинам не запрещалось приходить сюда. Таким образом, во время общественных церемоний на святилищах поселок затихал: дома оставались старики, дети и больные. Они, впрочем, тоже получали свою долю жертвенного мяса, когда возвращались из святилища *Пибы-ойки* мужчины.

Приходя на свое святилище, женщины приносили с собой обычные приклады, котел, посуду и продукты: рыбу, мясо. Кровавые жертвы здесь не практиковались. Придя на поляну, вырубали новые елки и березу и заменяли ими старые: отвязывали фигуру от старых деревьев и привязывали ко вновь срубленным. Затем развешивали приклады и разжигали костер. Сварив мясо или рыбу, ставили перед каждой фигурой чашку с пищей, клали ей хлеб. При этом все кланялись и мысленно произносили просьбы, обращенные к божествам. «Пока пар шел», чашки стояли перед божествами. Затем люди съедали их содержимое. Если было спиртное, его тоже предлагали идолам. Остатки пиршества бросали позади фигур.

У большой березы, растущей напротив фигур, от земли на высоту 2 м ободрана береста. Ее использовали для костра. В отличие от мужского святилища, здесь можно было не только сдирать кору



Рис. 101. Фетши женского культового места у Хурумпауля. В центре — Мир-сусне-гум и «караульщик».

с деревьев, но и ломать деревья, охотиться, так как *они не запрещают*.

Мансийские женщины консервативны. Ни одна из них не решилась провести нас на это место, которое известно в селе всем, даже детям. Наш проводник не знал, однако, кого изображают фигуры. На наши расспросы он отвечал односложно: *ойка, эква*. Более ин-

формированным оказался житель Хошлога П. Ф. Меров. Он объяснил, что фигура, прикрепленная к березе, — *Торум-цань* (жена *Нуми-Торума*). Рядом с ней привязана фигура *Торум-ныг* (сын *Нуми-Торума*, он же *Эква-пыриц*, *Мир-сусне-хум*) (рис. 101)¹⁰⁷. Крайняя слева фигура — *Куль-отыр*. Его одеяние, в отличие от остальных персонажей, черного цвета. Женщины поместили его на своем культовом месте не случайно: это давало возможность обращаться непосредственно к духу, от которого зависело здоровье членов семьи. Рядом с *Мир-сусне-хумом* фигура, которую называли «помощником-караульщиком».

ЭКВА-ПУРЛАХТЫН-МА (ЛОМБОВОЖ)

Это место находится приблизительно в 1 км от с. Ломбовож, посреди болота, на поросшем ельником, соснами, березами островке площадью около 70—80 м² (рис. 102). У южного берега острова на расстоянии 1,5 м друг от друга растут две березы, к стволам и веткам которых на высоте 1—1,5 м привязано и привешено много прикладов — лоскутов и полосок ткани белого цвета. Как рассказали наши информаторы А. Г. Албина и Е. Г. Юрьева, раньше между березами на высоте около 1 м находилась перекладина, привязанная к их стволам. К ней, в свою очередь, вертикально крепились специально срубленные елочки и березки. На них помещались сделанные из ткани изображения наиболее почитаемых богов. В их числе были *Мир-сусне хум* (его изображение изготовляли самым первым) и *Торум-цань* (она же *Калтац-эква*). По-видимому, это место не только типологически соответствует, но и в деталях повторяет хурумпаульское *Эква-пурлахтын-ма*. Интересно, что ломбовожские женщины на одно из деревьев вешали подарки и для *Куль-отыра*, хотя здесь не было его изображения.

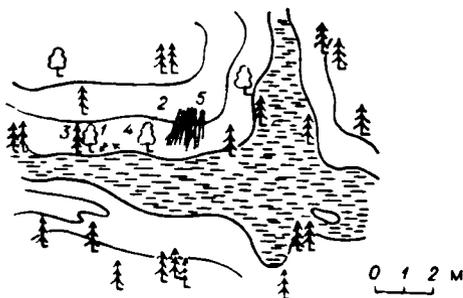


Рис. 102. План культового места. *Эква-пурлахтын-ма* (Ломбовож)
 1, 2 — растущие березы с прикладами, 3 — растущая елка с прикладами, 4 — срубленная вертикально стоявшая елочка с прикладами, 5 — использованные *тыр ия*.

¹⁰⁷ Характерно, что сами манси не расчлениют образ *Торум-ныга*. Для них он одновременно и *Мир-сусне-хум*, и *Эква-пыриц*. В одной из мансийских сказок говорится, что *Эква-пыриц*, когда вырос у бабушки, умный стал, везде валазит. Он умеет хорошее сделать, умеет плохое сделать. Он над землей идет конем, конем вверх летает. Люди пожилого возраста полагают, что сметливость *Эква-пырица* (*Мир-сусне-хума*) проявляется и в наши дни. Именно *Мир-сусне-хум*, считают они, поддал людям идею построить самолеты и спутники.

Сзади, за стволами двух берез, мы увидели груду стволов елочек и березок, когда-то использованных для установки фигур, а потом замененных новыми. В 10 м перед фигурами находилось кострище. Неподалеку от него раньше совершали ритуальное убийство бычка. Делал это мужчина, так как женщины сами не могут. Жертва приносилась летом. Перед фигурами при этом ставили семь чашек с вареным мясом и семь кружек со спиртным. Это наводит на мысль, что в прошлом на данном культовом месте было представлено семь персонажей. Отметим, что на всех других известных нам культовых местах (за исключением тех, на которых представлены устойчивые иконографические группы из семи *менкво*) фигурировало не более пяти персонажей.

Посуду для трапезы на женское место приносили из дома, а затем забирали ее обратно. Детей на это место с собой не брали.

ЭКВА-ПУРЛАХТЫН-МА (ЯСУНТ)

В 400—450 м от деревни в небольшой кедрово-еловой роще под двумя растущими рядом елями стоят 12 срубленных, засохших маленьких елочек (рис. 103). К их стволам привязаны разноцветные приклады. Некоторые тряпочки повязаны так, что образуют подобие человеческих фигур. Приклады привязаны также к нижним ветвям елей. Женщины группами по три-четыре приходят сюда. Привязав новые приклады, они разводят костер (кострище в 5 м к югу от деревьев), варят и съедают пищу, а посуду уносят с собой в поселок.

Аналогичное женское культовое место находится в с. Хурумпауль. З. П. Соколова описала схожее культовое место женщин с. Щекурья, на о. Ялпын-тумп¹⁰⁰. По устройству и атрибутике это самые несложные культовые места, представляющие, однако, особый вид святилищ.



Рис. 103. План культового места Эква пурлахтын-ма (Ясунт).

1—4 — деревья с антропоморфными изображениями, 5—7 — деревья с прикладами, 8 — кострище, 9 — тропа.

¹⁰⁰ Соколова З. П. Женские и мужские священные места у хантов р. Суня.— В кн.: Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году, ч. 1. М., 1972, с. 173—174.

Известно, что манси, жившие на Урале и его западных склонах, сохранили в своей традиционной культуре особое отношение к горам, пещерам и тем природным объектам, которые характерны для горного ландшафта (скалы, камни, утесы и т. п.). В связи с постепенным расселением манси в низменные районы Западной Сибири, сложившиеся (и неизвестные нам) формы культовой практики им пришлось приспособлять к новым географическим условиям. Кондинские манси, например, сохранили у себя интересную форму почитания возвышенностей. «Местами жертвоприношений и общественных праздников здесь были так называемые шаманские круглые горы — искусственные сооружения, являющиеся сейчас археологическими памятниками. ...Праздником руководил шаман или один из стариков»¹⁰⁹. Кровь принесенного в жертву животного лили прямо на гору или на растущее на ней дерево (лиственницу). Н. И. Новикова сравнивает эти праздники с почитанием горы как родового покровителя у алтайцев и хакасов. Подобные формы почитания отношения к горам были известны и другим тюрко-монгольским народам Южной Сибири с древности. У манси, как и у тюрков, участие шамана в этой церемонии не было обязательным.

О том, что манси почитали горы, сообщают источники XVIII в. В. Ф. Зуев, в частности, отметил, что манси «...поклоняются горам, конч или ужасаются или какую отменность видят от прочих, таким отдают почтение из луков стрельбою...»¹¹⁰. В конце XIX в. манси, населявшие восточные склоны Северного Урала, также обожествляли «...и горы, и реки, и каменного лося», находившегося в верховьях р. Вижай¹¹¹. По всей видимости, это тот самый «каменный олень», о котором упоминалось при описании святилища *Луски-ойки*. В этой связи стоит вспомнить о почитании манси камней необычной формы и размеров, в том числе выветрившихся скал, которыми богат Северный Урал. Об этом говорят, в частности, данные мансийской топонимики, например названия *Мань-пубы-нёр* (Малый хребет идолов) и *Яны-пубы-нёр* (Большой хребет идолов)¹¹².

Не удивительно, что пещеры также становились местами жертвоприношений, а возможно, и объектами поклонения. Созданное самой природой подобие жилища, уходящего иногда в глубину земли, пещера издревле служила пристанищем человеку и в то же время была местом отправления религиозных обрядов. Пограничное положение пещеры (между землей и подземным миром, между миром

¹⁰⁹ Новикова Н. И. Некоторые южные черты в духовной культуре манси. — В кн.: Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1979, с. 188.

¹¹⁰ Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века. — ТИЭ. Новая сер., М — Л., 1945, т. V, с. 40.

¹¹¹ Кузнецов И. И. Природа и жители восточного склона Северного Урала — Записки ИРГО, 1887, т. 23, с. 747.

¹¹² Каннивец В. И. Каннильская пещера, с. 40.

людей и воображаемым сверхъестественным миром) делало ее самым подходящим местом для проведения религиозных церемоний.

Некоторые пещеры исследователи считают средневековыми святилищами вогулов. Об использовании манси пещер в ритуальных целях сообщает П. Г. Георги: «В прежние времена посвящены были идолам и служению их, некоторые в речных берегах пещеры...»¹¹³ Благодаря сведениям, содержащимся в трудах путешественников XVIII в., можно уточнить некоторые детали.

Чаньвенская пещера. Находится на левом берегу р. Чаньвы (приток Камы). П. И. Лепехин записал о ней следующие сведения: «Говорят, что она служила общим капищем всего вогульского народа, куда они около масленицы сбивались со всех сторон. ...Жители сказывают, что и доныне в сей пещере можно видеть утлые деревянные болваны, составляющие старинное вогульское божество. Пещера почти вся завалена оленьими и сохатыми костями, из чего, вероятно, заключить можно, что древние вогульские обряды были идолопоклоннические и что они оленей и лосей богам своим приносили на жертву...»¹¹⁴ Много позднее, в последней трети XIX в., около 15 деревянных изваяний были унесены из пещеры. «Судя по рассказам очевидцев, идолы представляли собой доски или горбыли высотой около 40 см и шириной до 20 см. Это были фигуры без рук и ног, с остроконечной головой и длинным носом»¹¹⁵. Перед нами типичное описание мансийского идола с его наиболее характерными признаками.

Лобвинская пещера (восточные склоны Северного Урала, р. Лобва). В 1770 г. П. С. Паллас записал: «Сказывают, что лежат в оной многие от жертвоприношения оставшиеся кости, а иногда сыскивают тамо маленькии образа, медные кольца с вырезанными изображениями, и сему подобное, что все Вогульцы от Россиян покупая скрытно за идолов обожают»¹¹⁶. Годом позже посетил пещеру П. И. Лепехин. Он заметил, что «Сие... Вогульское капище никаких не имело в себе знаков древнего вогульского богомлия, а сказывают, что в старину тут бывали и кумиры, которым приносилась жертва от тех зверей, каких вогульцы промыслить могут»¹¹⁷.

Начало систематическому изучению уральских пещер было положено только в XX в. И сразу появились новые сведения о мансийских пещерных святилищах. В Ушмипской пещере (правый берег р. Лозьвы возле устья р. Ушмы) были найдены лежащие на полу черепа медведей и кости различных животных. Интересны сведения о том, что, «когда манси проплывают по Лозьве мимо пещеры,

¹¹³ Цит. по: Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири, с. 20.

¹¹⁴ Цит. по: Канивец В. И. Канинская пещера, с. 17; см. также Павловский В. И. Вогулы, с. 205. (П. И. Лепехин побывал в этих местах в 1770-х гг.)

¹¹⁵ Канивец В. И. Канинская пещера, с. 17

¹¹⁶ Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства, ч. 1, кн. 1.— Спб., 1786, с. 332.

¹¹⁷ Лепехин П. И. Дневные записки путешествия доктора Академии наук Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, ч. 4.— Спб., 1805, с. 90—91. (Цит. по: Канивец В. И. Канинская пещера, с. 17).

они соблюдают предосторожности: женщины выходят из лодки и идут противоположным берегом, а мужчины проплывают вдоль того же берега, избегая смотреть на пещеру». Еще в 30-е г. XX в. манси ежегодно приносили в пещеру жертвы: шкурки пушных зверей, монеты и т. п.¹¹⁸

Приведенные здесь сведения интересны тем, что пещера, как видно, включалась в число культовых мест, с соблюдением тех же запретов и обязательств. Напомним, что берег возле святилища всегда был запретной территорией для женщин. Не менее показатель-но, что пещера находится в 2 км от устья р. Ушмы, а именно устья рек и прилегающая к ним территория считались связанными с духами (духом-хозяином реки, например). Не случайно многие культовые места располагались в устьях. Это свойственно не только манси, но и хантам¹¹⁹.

В верховьях Лозьвы манси использовали в качестве святилищ многие пещеры. По их рассказам, в Шайтанской пещере хоронили кости убитого на охоте медведя, совершали жертвоприношения пищей. По заключению В. И. Чернецова, Шайтанская и Лаксей-ская пещеры были местами жертвоприношений еще в VI—IX вв. н. э.¹²⁰

Наиболее исследованной пещерой со следами языческих жертвоприношений является Канинская (в верховьях Печоры). Жертвоприношения (с заклинанием «сивой лошади») продолжались в этой пещере вплоть до конца XIX в., причем череп лошади оставался в пещере как жертва.

После раскопок в Канинской пещере стало ясно, что она использовалась местным населением в ритуальных целях на протяжении ряда столетий. Анализ находок и костных остатков позволил В. И. Канивцу сделать вывод о характере ритуальных действий в пещере. По его мнению, здесь прослеживается культ огня, медведя, жертвоприношения стрел и животных. Необычайной является находка в средневековых отложениях 155 обломков костей мамонта, остатки которого «были принесены в пещеру со стороны»¹²¹. Почитание мамонта («рогатой щуки», «земляного быка») хорошо объясняется мифологией обских угров и самодийцев. Здесь же, в пещере, совершались захоронения остатков пушных зверей и, по-видимому, развешивались меха — приношения духам.

Материалы из Канинской и ряда других пещер свидетельствуют о том, что средневековые манси совершали свои жертвоприношения и в пещерах. Фаунистическое определение костных остатков показывает преобладание костей лосей, северных оленей, бобров, медведей. Отсутствуют кости крупного домашнего рогатого скота и лошади — основных жертвенных животных XVIII—XX вв.

¹¹⁸ Канивец В. И. Канинская пещера, с. 24.

¹¹⁹ См.: Лукина И. В. Культовые места Хантов р. Нюрольки.— В кн.: Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980, с. 94.

¹²⁰ Чернецов В. И. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры.— МИА, 1957, № 58, с. 209—211.

¹²¹ Канивец В. И. Канинская пещера, с. 126.

Рис. 104. Изображение из Уньинской пещеры (Гуслицер Б. П., Канивец В. П. Пещеры Печорского Урала. — М., 1965, с. 123, рис. 36, № 5).

Можно предположить, что внутреннее «убранство» пещер, в которых совершались жертвоприношения, в основных чертах соответствовало (насколько это возможно в условиях пещер) известным нам более поздним жертвенным местам в тайге. Об этом свидетельствуют находки в пещерах деревянной антропоморфной скульптуры и косвенно найденная в Уньинской пещере маленькая личина, вырезанная из рога (рис. 104).

Важным доводом в пользу предположения об использовании манси пещер как святилищ может стать предложенная В. П. Канивцом этимология названия «Канинская» (пещера). В. П. Канивец считает, «что русские заимствовали у манси название скал, где некогда находилось святилище, не зная точного значения слова *кан*¹²² или забыв его со временем»¹²³.

Как упоминалось выше, одно из культовых мест северных манси информаторы называли просто *кан*, и именно это место было общим для населения нескольких деревень. Если предположение В. П. Канивца верно, то Канинская пещера в прошлом могла играть роль святилища, общего для некоей территориальной группы манси.

Имеющаяся информация о пещерных святилищах Урала и его восточных склонов не противоречит известной нам практике жертвоприношений у манси в XVIII—XX вв. Сохранившиеся в духовной культуре манси черты, связанные с почитанием гор и пещер, свидетельствуют о значительной в прошлом роли этих природных объектов в религии манси.



¹²² Манс. *кан* — место, площадь. На верхней Лозьве этот термин записан в значении «жертвенное место» (общее для жителей нескольких деревень). Ср.: *лныкан* — большое жертвенное место, *манькан* — малое жертвенное место. (Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 267—268).

¹²³ Канивец В. П. Канинская пещера, с. 40.

ТИПЫ КУЛЬТОВЫХ МЕСТ

Святылища манси являлись основной формой материального воплощения их верований. В стадильном плане священные места могут быть разделены на два типа: природные объекты и творения рук человека. Как и другие народы Сибири, манси почитали холмы, необычной формы камни и скалы, пещеры, выдающиеся по размерам деревья и т. д., что нашло отражение в их топонимах¹. Эти древнейшие культовые места вплоть до недавнего времени сосуществовали с рукотворными святылищами. Почитание природных объектов, как известно, явление универсальное. В большей мере этнически значимые черты культуры проявляются в развитых, усложненных формах отправления культа. Именно на них мы сконцентрируем внимание.

Среди рассмотренных культовых мест численно преобладали святылища, которые можно определить как локальные (поселковые). К их числу принадлежат: культовое место предка-покровителя селения, женское культовое место и место почитания обитателей водных стихий.

КУЛЬТОВОЕ МЕСТО ПРЕДКА-ПОКРОВИТЕЛЯ СЕЛЕНИЯ

Предки-покровители селений² в представлениях манси могли фигурировать в разных ипостасях: как животные-тотемы (трясогузка, филин, волк, стрекоза и т. п.) и как персонажи пантеона (*Культотыр*). Предком-покровителем мог считаться «богатырь»-родоначальник (*Туски-ойка*, *Пайын-ойка*). И наконец, в качестве духа-покровителя мог выступать предмет особой сакральной значимости (наконечник копья).

Разнообразие ипостасей, в которых воплощался дух-покровитель селения, связано с сосуществованием разностадийных проявлений культа предка. Наиболее ранними являются зооморфные духи-предки. Однако на нашем материале просматривается тенденция к их антропоморфизации, что проявлялось как в добавлении к имени термина *ойка* — старик, так и в иконографии (преобладание человеческих черт в облике кумира). Характерной чертой развития образов духов-покровителей является придание им (независимо от исходного образа) богатырских черт. Так, *Либы-ойка* в фольклоре —

¹ См.: Власова Д. Д. Топонимы, отражающие религиозные представления кондинских манси. — В кн. Вопросы ономастики. Свердловск, 1960, с. 57—62.

² О почитании мужским населением поселка духа-предка локальной группы см.: Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII—XIX вв. — М., 1983, с. 137.

«богатырь», воюющий с *мис-не*. *Куль-отыр* является «богатырем» уже по месту, занимаемому им в пантеоне, кроме того, об этом прямо свидетельствует само имя (*отыр* — «богатырь»). *Пайын-ойка* — помощник бога войны *Хонт-Тору*. *Луски-ойка*, почитание которого распространилось на Ляппи с Оби, тоже, как говорят, был при «жизни» «богатырем». Своеобразным отражением в верованиях «богатырских» времен угорской истории было почитание в качестве духа-покровителя наконечника копья. С этим же связано наличие в амбарчиках оружия.

У манси бытовали представления, что духи-покровители (в большинстве случаев) имели жен. Спутницы духов-покровителей не носили особых имен. Как правило, их называли по имени мужа, с добавлением слова *эва* (женщина). В иконографии жен духов-покровителей также наблюдалось стремление к антропоморфизации облика: зооморфная основа сочеталась с одеждой, создающими облик женщины. Отметим, однако, что в основе женских изображений во всех случаях было зафиксировано совершенно однотипное культовое литье весьма архаичного облика.

Святылище поселка (*пауля*) находилось, как правило, не слишком далеко от жилищ, но в труднодоступном месте. Отношение к этой территории было совершенно особенное. В. Ф. Зуев, побывавший здесь в XVIII в., писал: «Все места, кои в лесу богам отведены, как дачи, или по притокам, или урочищам и горам, в таком святом у их почитении пребывают, что не только ничего не берут, но и травки сорвать не смеют, ибо, по их мнению, надо неотменно того шайтана озлобить если чему-нибудь в его дачах коснуться, чего ради ниже дерево рубят, ниже из реки против того места пьют до тех пор, пока пределы его границ проедут с такой осторожностью, чтобы и близко под берег не подъехать и веслом до земли не коснуться»³. Сами манси территорию, на которую, по их мнению, распространялась власть духа-покровителя, называли *ялпын-ма*⁴. Информатор А. Р. Хозумов (с. Хурумпауль) говорил так: *Ялпын-ма это есть, Пибы-ойки места* (имеется в виду территория радиусом около 1,5 км. — *Авт.*). *Там даже девочкам нельзя*⁵. *И нельзя охотиться, рыбу ловить, ягоды*

³ Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде инородческих народов остяков и самоедов — ТИЭ, 1947, т. 5, с. 42.

⁴ *Ялпын-ма* (манс.) — священное место. (Kannisto A. K. Wogulische Volkssichtung, Bd 7. — MSFOu, Helsinki, 1982, N 180, S 90) В обрядовом фольклоре манси хорошо прослеживается, что территория святилища считается принадлежащей божеству. В одной из песен говорится: «У отца Нуни-Торуа есть прекрасное золототравное место, есть золототравное святое место» (*ялпын-ма*). См.: Munkacsi B. Die Welgottheiten der Wogulischen Mythologie — Keleti Szemle, Budapest, 1907, Bd 8, S 102.

⁵ В принципе девочки до начала менструаций могли посещать вместе с мужчинами культовое место, проходя вслед за ними по узкой тропинке. Возле священного амбарчика им находиться не разрешалось, они должны были сидеть поодаль от костра. При этом вся территория (*ялпын-ма*) для них оставалась запретной. Вообще посещение девочками-мансийками священных мест — явление крайне редкое.

брать, деревья рубить, босиком ходить, костер жечь. Другой информатор, А. Д. Хозумов (с. Хурумпауль), подчеркивает, что в пределах *ялын-ма* всем распоряжаются его «хозяева» (дух-покровитель и его жена): *Там охотиться нельзя, они не разрешают*.

Центром священной территории являлась площадка на кедровом острове, где находились культовые сооружения. Собственно это место называется *пурлахтын-ма*⁶. Здесь совершались кровавые и бескровные жертвоприношения.

На периферии священной территории, как бы обозначая ее границы, находился *ялын-роц* — священный песок. На этот берег не могли ступить женщины. В случае крайней необходимости они шли мимо него по воде.

К *пурлахтын-ма* вела тропинка, проложенная таким образом, чтобы люди входили на площадку с северной стороны. Это не случайно, так как *сумьях* всегда ориентировались входом на юг, туда же лицами обращались изображения, находящиеся на святилище⁷. Впрочем, на осмотренных нами святилищах это соблюдалось не всегда.

Структурообразующими элементами святилищ данного рода, как правило, являлись:

сумьях с изображением духа-покровителя и его супруга⁸;
кострище;

деревья, к которым привязывали приклады и вешали черепа жертвенных животных и медведя;

в ряде случаев — сопутствующие главному изображению деревянные изваяния.

В отдельных случаях отмечены отступления от общих правил оформления культовых мест духа-покровителя селения⁹.

⁶ Буквально: «земля, где совершается пурлахт» (угощение божеств нищей). См.: Kannisto A. K. Wogulische Volksdichtung, Bd 1, N 101, S. 478; Bd 7, N 180, S. 257.

⁷ Munkacsi B. Ältere Berichte über des Heidentum der Wogulen und Ostjaken. — Keleti Szemle, Budapest, 1905, Bd 5, S. 85.

⁸ Бытовали различные названия для священных амбарчиков. На Ляпинне в Северной Сосьеве, по нашим данным, амбарчик на одной опоре называли *ур*, *ура*; на трех или более опорах — *сумьях* (*лубы-сумьях*). На нижней Конде *ура* называли амбарчик на четырех опорах; кроме этого там было известно название *урал-сумьях* (амбар духа-покровителя). В Вагльске такой же амбарчик называли *лопи-сумьях*. (Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie der Wogulen. — MSFOu, 1956, N 113, S. 311). По данным З. П. Соколовой, сыские ханты называли амбарчик на одной опоре, где хранились изображения людей, умерших неестественной смертью, *ура-хот*. (Соколова З. П. Об одном традиционном обычае погребального цикла сыских хантов. — В кн.: Новое в этнографии и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г., ч. 2. М., 1974, с. 54—60; см. также: Цолк М. Культурные постройки хантов. — Изв. АН ЭССР, 1982. Обществ. науки, т. 31, вып. 2, с. 156—161).

⁹ А. К. Каннисто упоминает о культовом месте без священного амбарчика, роль которого исполняла берестяная коробка (*пайн*). В Леушах, по сообщению того же автора, не практиковалось устройство амбара, а духу-защитнику посвящалась большая ель в 40 км от селения. (Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 311).

Культовое место поселка посещалось лишь мужской частью населения¹⁰. Мужчины из других селений могли попасть на поселковое святилище, только будучи приглашенными. Такое же правило действовало в отношении недавних переселенцев. Однако с течением времени ограничения ослабевали. На культовое место могли уже приглашаться свойственники по линии дочерей и сестер. В позднее время на некоторые культовые места ходили даже женщины со своими мужьями.

Вопрос о фратриальности культа духа-предка селения достаточно сложен и не всегда может быть решен определенно. Принадлежность к одной из фратрий (по крайней мере в позднее время) проявлялась не всегда однозначно: браки подчас могли заключаться по правилам одной фратрии, а культовая практика осуществлялась по отношению к мифологическим персонажам другой фратрии. Так, по данным В. Н. Чернецова, подтверждаемым и нашими полевыми материалами, Хозумовы, составляющие большинство населения Хурумпауля, относятся к фратрии Пор. З. П. Соколова, основываясь на анализе брачных связей Хозумовых, условно отнесла их к фратрии Мось. К этой же фратрии относят Хозумовых и жители соседнего селения Хошлог. Аргументируя свои выводы, П. Ф. Мерров из Хошлога сказал: *Пибы-ойка* (предок-покровитель Хурумпауля. — Авт.) — это *Мис-хум*, его жена — *пор-не*. *Баба Мис-хума пор-не* — это наша сестра¹¹. Он же рассказал о женитьбе *Пибы-ойки* на женщине Пор: *Пибы-ойка хотел жениться. Заходят шесть женщин Пор. Он не хочет. Надо седьмую. Но тут Нуми-Торум буран сделала, она в дом зайти не может. Снег гребет, а зайти не может. И крикнула Пибы-ойке: «Если буран остановишь, я тебя полюблю». Пибы-ойка буран остановил, и они поженились.* Таким образом, и у носителей традиции нет общего мнения о фратриальной принадлежности Хозумовых и их предка-покровителя *Пибы-ойки*.

Жители с. Ясунт принадлежали к той фратрии, духом-покровителем которой считался *Куль-отыр-ойка* (*Мось*)¹². Вражда главных духов-покровителей фратрий (*Нуми-Торума* и *Куль-отыра*) как характерное проявление дуального деления общества¹³ была отмечена для культового места *Куль-отыр-ойки* (см. главу I).

В прошлом, вероятно, фратриальность была нормой для культа духа-предка селения.

У манси существовало две категории служителей культа, действовавших на священных местах селений: хранитель места и шаман. О существовании у обских угров особых служителей культа, связанных с культовыми местами, писал в конце XVIII в. Н. Витсен¹⁴.

¹⁰ Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров. — СЭ, 1947, т. 5-6, с. 172.

¹¹ По мнению П. Ф. Мерова, жители Хошлога это *пор-магум*, жители Хурумпауля — *мось-магум*.

¹² Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров, с. 172.

¹³ См. Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII — XIX вв. Проблемы фратрии и рода. — М., 1983, с. 106.

¹⁴ Munkacsi V. Ältere Berichte..., 1902, Bd 3, S. 283.

Более подробные сведения сообщает Гр. Новицкий: «... кто утворит или содержит идола или себе претворит равностью около идолов всегда упражняться, навпаче егда кто обще от всех вящше разумети мнится, то и жрец бывает»¹⁵.

Должность хранителя могла передаваться по наследству или быть выборной. По сведениям В. Н. Чернецова, хранители, выбиравшиеся из пожилых людей селения, «были ответственны... за целостность как самого изображения, так и всего того, что находится на священном месте»¹⁶. Когда на одном из культовых мест в верховьях Ляпина один раз в год меняли одежды на изображении духа-покровителя, допускались «к этой церемонии лишь наиболее старые и уважаемые люди числом не более трех». Во время переодевания они отгораживали священное изображение «берестяной ширмой, чтобы никто из посторонних не мог увидеть фигуру»¹⁷.

На долю хранителя культового места приходилась забота, связанная с «обслуживанием» божества. Кроме этого, хранитель осуществлял трансляцию норм культовой практики по отношению к молодому поколению. В случае присутствия на культовом месте шамана последний «вступал в общение» с духом-покровителем, «выяснял» пригодность или непригодность жертвы, «передавал» просьбы собравшихся. Если шаман отсутствовал, то функцию общения с божеством брал на себя хранитель. С другой стороны, известны случаи, когда хранителем места был шаман.

Имеющаяся информация позволяет предположить, что институт хранителей культового места сформировался сравнительно поздно.

Из рассмотренных в I главе к числу культовых мест духов-покровителей поселка (*пауля*) относятся следующие: «Пбы-ойка», «Ворсик-ойка», «Халев-ойка», «Луски-ойка», «Пайпын-ойка», «Кульотыр-ойка», культовое место с оружием, культовое место у старых юрт Хурумпауля, культовое место у селения Ханглы.

ЖЕНСКИЕ КУЛЬТОВЫЕ МЕСТА

Такие святилища служили местами отправления обрядов женщинами отдельных *паулей*. Они располагались в непосредственной близости от поселков и могли посещаться мужчинами, хотя это не было распространенным явлением. В отличие от мужских культовых мест женские святилища и прилегавшая к ним территория не являлись священной землей (*ялын-ма*). Статус женских культовых мест был более низким, нежели мужских. На *эква-пурлатын-ма*, как правило, не совершали кровавых жертвоприношений. Известен один случай (с. Ломбовож), когда на женском культовом месте забивали бычка, но делал это приглашенный мужчина.

¹⁵ Новицкий Гр. Краткое описание о народе остячком. — Новосибирск, 1941, с. 53.

¹⁶ Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров, с. 172.

¹⁷ Чернецов В. Н. Жертвоприношение у вогул. — Этнограф-исследователь, 1927, № 1, с. 23.

В XVIII—XIX вв. существование отдельных женских культовых мест не отмечено. С другой стороны, известно, что женщины участвовали в ритуальной жизни. На хантыйском культовом месте в Воксарских юртах, святилище высокого ранга, в XVIII в. стояли два изображения — мужское и женское, в меховых малицах и маличных рубахах. Увешанные жестяными фигурками зверей, птиц, рыб, людей, лодок и т. п., они помещались каждое «при одном избранном дереве в особливой будке»¹⁸. Здесь мужчины молились мужскому изображению, а женщины — женскому¹⁹.

По материалам начала XX в. у манси выделяются два типа женских культовых мест. В одном случае объектом почитания являлось дерево (группа деревьев) с прикладами: лоскутками ткани, пуговицами, деньгами. Сложнее были устроены места с антропоморфными изображениями божеств, сделанными из ткани и не имеющими основы (вложения). На подобных святилищах представлены *Калтац*, *Мир-сусне-хум*, *Куль-отыр*. Если на мужском культовом месте происходили церемонии, связанные с духом-предком (покровителем) селения и промысловым культом, то на *эква-пурлаштын-ма* «решались» вопросы, связанные с благополучием, здоровьем членов семьи²⁰.

Появление у мансийских женщин собственных культовых мест могло быть связано с постепенным ослаблением дуальной экзогамии и утратой многих ее черт в XIX — начале XX в.²¹ Переезжая в поселок мужа, женщина как бы оказывалась вне сферы влияния предка-покровителя своего родного *пауля*. К тому же в одном поселке оказывались женщины разных *паулей*. На новом месте они неизбежно становились членами своеобразного культового сообщества, объединявшего все женское население поселка. При нарушении в позднее время дуальной экзогамии в подобном сообществе участвовали женщины обеих фратрий. Членом женского культового сообщества объединяло наличие на их святилище персонажей, имевших не фратриальное или локальное, а общемансийское значение.

Церемониями на женском культовом месте руководила одна из пожилых женщин поселка. Она оповещала женщин о предстоящем посещении *пурлаштын-ма*, собирала их, готовила все необходимое.

МЕСТА ПОЧИТАНИЯ ОБИТАТЕЛЕЙ ВОДНЫХ СТИХИЙ

Принесение жертв обитателям водных стихий было одним из проявлений промыслового культа. Имеющаяся информация не позволяет с уверенностью говорить о том, что каждое селение в про-

¹⁸ Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства, ч. 2, кв. 1. — СПб., 1778, с. 79—80. (Цит. по: Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX — первой половины XX в. — Л., 1970, с. 18).

¹⁹ Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири..., с. 18.

²⁰ Это обстоятельство отмечено З. П. Соколовой. (Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси..., с. 106).

²¹ Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси..., с. 103—104.

шлом имело для этой цели специальные места. В то же время известно, что существовали территории, почитавшиеся как обиталища таких значимых персонажей, как *Вит-хон* и его дочь. Множественность таких мест говорит о древности и в определенной мере универсальности почитательного отношения к владыкам подводного мира. На любой реке, будь то Конда, Лозьва или Северная Сосьва, место обитания «хозяев» водной стихии было локализовано и широко известно местному населению. Особо их почитало население ближайшего поселка, совершая в установленных случаях кровавые жертвоприношения.

Второй тип мансийских святилищ можно определить как культовое место территориальной группы. К этому типу мест можно отнести *Торум-кан*, культовое место *Пырсим* и культовое место *Хонт-Торума*.

Возникновение культовых мест, почитавшихся населением определенной территории, можно соотнести с периодом становления «военно-потестарной организации обских угров».

Среди других факторов, обеспечивавших целостность и стабильность вогульских «княжеств», важная роль принадлежала идеологическому единству и его манифестации. Поэтому вполне закономерно возникновение новых форм отправления культа, появление святилищ нового, более высокого ранга. При этом «князья» не могли игнорировать существовавшие в обществе религиозные традиции. Они были вынуждены приспособлять для своих целей старые формы религиозной деятельности. Для идеологического сплочения мужского населения «княжества», принадлежавшего к разным фратриям, устраивались большие святилища, игравшие роль его религиозного центра.

Представляется, что одним из таких центров было культовое место *Торум-кан* близ Ломбовожа. В пользу этого предположения говорят многие обстоятельства. Прежде всего то, что Ломбовож ко времени русской колонизации являлся центром одного из наиболее мощных объединений обских угров — Ляпинского «княжества». Территория последнего охватывала бассейны рек Ляпин и Сосьва и простиралась до Оби. Понятно, что культ, объединявший население «княжества», не мог сводиться к почитанию духов-предков локальных групп или иметь фратриальный характер. Он должен был быть территориальным, т. е. объединяющим все население, независимо от его фратриальной принадлежности. Очевидно, сыграло свою роль и местоположение Ломбовожа: выше по течению Ляпин населен в основном людьми фратрии *Мось*, ниже по течению — *Пор*²². Ломбовож, таким образом, уже в силу своего расположения на реке был удобным местом для межфратриальных церемоний. Поэтому на культовом месте Ляпинского «княжества» должны были быть представлены персонажи пантеона, одинаково значимые для

²² См.: Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси..., с. 21.

всего населения. Это могли быть *Калтац-эжа*, *Мир-сусне-гум*, другие сыновья верховного бога, а возможно, и сам *Нуми-Торум*.

У селькупов в период существования военно-потестарной организации «княжеская» власть также «носила военизированно-сакральный характер»²³. Люди, жившие на территории «княжества», дважды в год собирались для проведения «великих камланий». Нововведения, осуществленные селькупскими «князьями», привели к тому, что появились новые святилища («княжеские»), а культ принял территориальный характер²⁴. Таким образом, становлению «княжества» обязательно сопутствовали инновации в культовой практике, направленные на расширение сферы влияния нового святилища.

После ликвидации потестарных объединений обских угров власть во вновь образованных волостях оказалась в руках «князцов», назначавшихся русской администрацией. В XVIII в. на Ляпине правили «князцы» Шешкины, которые сохранили власть до начала XX в.²⁵ Несмотря на то, что один из первых «князцов», Семен Шешкин, принял христианство²⁶, «княжеская» династия являла пример приверженности старой вере. Шешкины были организаторами периодических празднеств на *Торум-кане*. По данным З. П. Соколовой, эти праздники были фратриальными²⁷. Однако наличие особых для каждой фратрии дорог к культовому месту и состав людей, посещавших *Торум-кан*, позволяют сделать вывод о его меьфратриальном характере.

Представляется, что роль Шешкиных в организации религиозных празднеств на *Торум-кане* определялась не их фратриальной принадлежностью, а более высоким социальным статусом. В глазах общественного мнения они по-прежнему оставались ляпинскими «князьями».

Разумеется, территория Ляпинской волости была много меньше, нежели прежнее «княжество». И объективно положение волостного «князца» было иным, чем статус «князя» Ляпинского «княжества». Это не могло не отразиться на статусе святилища в XVIII—XIX вв. Тем не менее даже в начале XX в. на *Торум-кан* приезжали люди с Оби, периферии бывшего Ляпинского «княжества».

В других вогульских «княжествах» (а позже — волостях) также существовали религиозные центры, сопоставимые по значению с *Торум-каном*. Об этом косвенно свидетельствуют описания пачала XVIII в., в которых указывается на большую популярность отдельных святилищ, их размеры, богатую обстановку. Такое святилище существовало близ Пельма, и С. В. Бахрушин не без основания

²³ Пелих Г. И. Селькупы XVII века (очерки социально-экономической истории). — Новосибирск, 1981, с. 143.

²⁴ Там же, с. 144, 147.

²⁵ Миненко Н. А. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Историко-этнографический очерк. — Новосибирск, 1975 с. 183.

²⁶ Там же, с. 292—293.

²⁷ См.: Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси..., с. 20.

назвал его «священным городком»²⁸. В этой связи возникает вопрос о статусе самых известных угорских святилищ начала XVIII в. Речь идет об описанных Гр. Новицким культовых местах, на которых поклонялись Старику Обскому, медному Гусю и Кондийскому идолу²⁹. Два последних кумира находились в начале XVIII в. в Белогорье. В угроведческой литературе установилась традиция считать Белогорье религиозным центром фратрии *Мось*³⁰.

Однако материалы Гр. Новицкого — единственный источник первой трети XVIII в. — не дают оснований для безоговорочного отнесения Белогорья к ряду фратриальных центров. Белогорье описано как святилище, имеющее большую известность среди всего аборигенного населения Приобья. Новицкий только указывает, что особо поклоняются старым идолам («иже древность остави им»³¹), из чего следует, что не меньшей была значимость Белогорья и в предшествовавшие столетия, во времена существования у обских угров предгосударственных образований. Для таких образований характерно наличие культовых центров, значимых для всего населения, независимо от фратриальной принадлежности. Территориальные святилища располагались вблизи «княжеских» крепостей. Так было и в Белогорском княжестве, которое «приобрело большое влияние благодаря своим святилищам и оракулам, привлекавшим „съезд великий“. Подобно Дельфам, в белогорских кумирнях веками копилась сокровища, в частности панцири и оружие; „белогорскому шайтану“ был послан в дар панцирь, снятый с Ермака»³². После падения Белогорского «княжества» Белогорье как религиозный центр не утратило своего значения. К нему по-прежнему продолжалось паломничество обских угров. Более того, можно допустить, что уничтожение потестарной организации повлекло за собой актуализацию идеи фратриальных культовых центров, поскольку после исчезновения военно-потестарной организации религиозная практика вновь пришла в соответствие с еще существовавшими нормами фратриального устройства общества.

В период существования военно-потестарной организации у обских угров появились культовые места нового типа. Соперничество «княжеств», постоянные войны, возросшая роль военного искусства — все это способствовало складыванию новых форм культа. Каждый «князь» обязательно имел своего идола, олицетворявшего его военную мощь и власть в «княжестве». Атрибутами новых идолов были панцири, шлемы, холодное оружие. Именно с этого времени обычным становится хранение оружия на культовых местах манси.

²⁸ Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI — XVII веках. — Т. 1, 1935, с. 78. Описание священного городка см.: Новицкий Гр. Краткое описание..., с. 81.

²⁹ Новицкий Гр. Краткое описание..., с. 59—61.

³⁰ Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества. — СЭ, 1939, с. 37.

³¹ Новицкий Гр. Краткое описание..., с. 59.

³² Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества..., с. 72.

В XIX—XX вв. оружие является атрибутом всевозможных *пубы*, особенно если это духи-предки селений.

Культовое место «князя» и его дружины возникло как своеобразная инновация в рамках религиозной традиции. Вероятно, новое святилище сосуществовало с культовыми местами предков-покровителей селений и религиозным центром, объединявшим все население «княжества». «Княжеский» идол, как справедливо отметил С. В. Бахрушин, служил идеологическому обоснованию его власти. Кудский «князь» Игичей «княжил и кодскими остяками владел по их вере», имел фетишем «палтыш-болвана»³³. Селькупские «князья», чья власть также носила военизированно-сакральный характер, имели своих «болванов» или «шайтанов»³⁴.

Есть основания полагать, что *Хонт-Торум* и был тем самым «идолом» ляпинских «князей». На Ляпине до сих пор убеждены, что *Хонт-Торум* когда-то был «богатырем», военачальником, имевшим помощников-«богатырей». Недаром его называют еще и *Хонт-отыром*³⁵: Одним из его помощников считают *Пайпын-ойку*, изображение которого хранилось на культовом месте с. Хошлог. Религиозно-мифологической ситуации «божество войны (военачальник)-богатырь (предок населения поселка)» соответствуют социальные реалии, близкие к описанным Г. И. Пелих у селькупов XVII в.³⁶

Во времена Ляпинского «княжества» изображение *Хонт-Торума* находилось, по-видимому, в укрепленном городке — резиденции «князя». «Княжеский» идол помещался в специально построенном берестяном шалаше. Заметим, что берестяные шалаши или юрты строились для особо почитаемых божеств³⁷. После ликвидации «княжества» святилище неоднократно переносили с места на место в окрестностях Ломбовожа. Не исключено, что внешний облик *Хонт-Торума* со временем частично изменился, однако основная идея божества вплоть до начала XX в. осталась прежней: он почитался как бог войны, тело его было сделано из пучков стрел и ножей, рядом с ним устанавливали изображение его слуги — воина.

Представляется, что *Суй-ур-эква* (жена *Хонт-Торума*) появилась на святилище только после перенесения его в лес. *Хонт-Торум* попал во «владения» *Суй-ур-эквы*, лесной женщины, и в результате произошло совмещение двух самостоятельных мифологических сюжетов, возникло новое святилище.

³³ Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества..., с. 57.

³⁴ Пелих Г. И. Селькупы XVII века, с. 145—146.

³⁵ См.: Чернецов В. И. Фратриальное устройство..., с. 25.

³⁶ Согласно исследованию Г. И. Пелих, у селькупов наряду с «князьями», обладавшими наследственной властью, на территории «княжества» жили «богатыри» — военные предводители отдельных селений. Военно-потестарная организация отразилась в религиозных представлениях: население поселка, предводительствуемого «богатырем», почитало места отправления родового культа. Идола «князя», напротив, почитало население данной территории, независимо от своей родо-племенной и этнической принадлежности» (Пелих Г. И. Селькупы XVII века, с. 147—148).

³⁷ См., напр., Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества..., с. 30.

Традиция почитания *Хонт-Торума* деградировала. Церемонии, проводившиеся на святилище в позднее время, связаны с промысловыми культурами. Однако никто из мужчин, посещавших культовое место (а приезжали издалека мужчины, принадлежавшие к разным фратриям), не считал *Хонт-Торума* своим предком. Он сохранил свой статус «богатыря».

Можно полагать, что святилищем территориальной группы было и культовое место на берегу протоки Пырсим. Об этом говорят размеры культового места, его богатая атрибутика, большое количество принесенных в жертву животных. К сожалению, мы не знаем доподлинно, кого изображают семь фигур, хранящиеся в *сумьяге*, и личина на кедре. Один из информаторов (не бывавший сам на святилище) сказал, что в амбаре стоят изображения семи богатырей — сыновей *Нуми-Торума*. Иконография этих фигур как предполагаемых сыновей *Нуми-Торума* необычна (см. главу I), однако в пользу такого предположения говорит наличие на культовом месте личины. Изображение вырезано на стволе кедр — дерева, соотносимого с *Нуми-Торумом*. Его же атрибутом является молот, прислоненный к стволу кедр. К кедру прислонены и жерди со шкурами жертвенных животных.

Все эти соображения о характере и функционировании культового места территориальной группы в известной мере гипотетичны, поскольку являются результатом реконструкции.

Наряду с упомянутыми выше культовыми местами, у манси были святилища территориального характера, о статусе которых трудно говорить определенно. Персонажей таких культовых мест отличает «узкая специализация» (*Чохрын-ойка*, целитель), устойчивая актуальность. Не случайно отдельные их святилища были широко известны населению³⁸.

«ПАМЯТНЫЕ МЕСТА»

Святилища этого типа связаны с событиями реального или мифического прошлого манси. К их числу относятся описанные выше культовые места *Сат-виклы* и *Сат-менкв*.

Создание культового места *Сат-виклы* связано с действительными событиями истории ляпинских манси XVII—XVIII вв. — войнами с тундровыми ненцами³⁹. Датировка косвенно подтверждается наличием на святилище ружейного кремня. В память победы над ненцами «богатырями» был построен сруб, установлены фигуры. Религиозные церемонии здесь проводились недолго. Примерно со второй половины XIX в. место было заброшено, так как вызвавшие

³⁸ О *Чохрын-ойке* см.: Нослов К. Д. У вогулов. Очерки и наброски. — СПб., 1904, с. 79—95; Чернецов В. И. К истории родового строя у обских угров..., с. 174; Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров. — В кн.: Сборник МАЭ, т. 37. Л., 1971, с. 220—221.

³⁹ Миненко Н. А. Северо-Западная Сибирь..., с. 292—293.

его создание события перестали быть актуальными. В дальнейшем его посещали лишь от случая к случаю, проезжая мимо. Само же событие осталось в памяти людей.

Мифическая история манси получила отражение в создании многочисленных устойчивых иконографических групп (*Сат-менкв*). Территория, окружающая изваяния на *Сат-менкв* (так же, как и *Сат-виклы*), не являлась священной. В соответствии с этим не существовало многих ограничений, обычных для *пурлагтын-ма*. Правда, женщины не посещали места, где были установлены фигуры *менквов*. Периодические жертвоприношения осуществлялись при случайном посещении (проездом на зимнюю охоту и т. д.). Информаторы неоднократно подчеркивали отличие культовых мест с *менквами* от всех других святилищ. *Сат-менкв*, по их словам, «вырубались на память». Таким образом, группы изваяний *менквов*, стоящие в лесах, были своеобразной иллюстрацией мифологических представлений манси.



Религиозная традиция манси начиная с XVIII в. подвергалась интенсивному воздействию со стороны христианства. Насколько результативным было это влияние и в какой мере оно исказило верования аборигенов Обского Севера?

Манси, вероятно, одним из первых народов Западной Сибири имели возможность познакомиться с христианством. Область их расселения, простиравшаяся в XIV—XVI вв. за Урал, предопределила ранние контакты угров («чердынских вогуличей») с православными миссионерами. Здесь, как и в других местах Сибири, внимание проповедников прежде всего привлекали внешние формы проявления религии. Миссионеры, не знавшие, как правило, местного языка, полагали, что, уничтожив языческие капища («скверные чтилища кумира»), они убедят аборигенов в превосходстве новой веры. Именно так поступил, в частности, Трифон Вятский, известный проповедник христианства на Европейском Севере⁴⁰. Проплывая с помощниками по реке, он увидел на берегу могучую ель, на ветвях которой висели разнообразные приношения язычников-вогулов. Решив покончить с вогульским святилищем, Трифон с секирой в руке сошел на берег и срубил дерево. Такими были обычные методы борьбы с язычеством уже в XIV столетии.

Однако попытки широкого распространения христианства в Западной Сибири начались лишь после вхождения ее народов в состав Русского государства. Начался сложный процесс включения коренных народов севера Западной Сибири в социально-экономическую систему всей страны. Русская администрация стремилась к наиболее безболезненным формам интеграции: именно об этом гово-

⁴⁰ Спицын А. Гляденовское костыще. — Спб., 1901, с. 3.

рят указы Бориса Годунова, предписывавшие обходиться с народами Сибири «лаской, а не жесточью». И в дальнейшем администрация, заинтересованная в получении ясака, не стремилась ломать сложившиеся социальные отношения и мировоззрение аборигенов.

Совсем иную позицию по отношению к коренному населению Обского Севера занимала православная церковь. С начала XVIII в. здесь развернул активную деятельность небезызвестный Филофей Лещинский, которого историки церкви позднее назвали «сибирским апостолом». Назначенный в 1702 г. митрополитом Сибирским, Лещинский не смог, однако, сразу приступить к активному крещению хантов и манси. Дело в том, что язычники не собирались добровольно креститься. Отношение их к миссионеру явствует из эпизода, описанного очевидцем: во время проповеди Филофея пелымские манси стояли «затыкаяющы уши своя, яко аспиды глухиис»⁴¹. В такой ситуации добиться положительных результатов было трудно, а использовать принудительные меры Филофей не мог. Указ Петра I от 1706 г. предписывал следующее: «Которые иноземцы похотят волею свою креститься в православную христианскую веру, и их крестить, а неволею никаких иноземцев не крестить»⁴².

Видя безрезультатность евангельской проповеди, Филофей обратился к царю с челобитной, в которой предложил ряд мер, могущих, по его мнению, способствовать внедрению христианства в Сибирь. В частности, он просил, «чтобы указал государь... с идолов брать подати для того, что они остяки, не хотя с идола давать подати, сами хотели их жечь»⁴³. Это курьезное предложение не было принято, однако в 1710 г. последовал царский указ, которым предписывалось Филофею «ехать вниз великой реки Оби вниз до Березова и далее, и где найдут по юртам остяцким их прелестные мнимые боги шайтаны, тех огнем палить и рубить капища их разорить, а вместо тех капищ часовню строить и святые иконы поставляти, их остяков приводить ко крещению»⁴⁴. В 1714 г. такой же указ предписал уничтожение языческих святилищ по всей Сибири.

Пользуясь предоставленными им полномочиями, миссионеры под руководством Филофея Лещинского⁴⁵ начали искоренять язычество. Производилось это в таких масштабах, что 1720-е гг. можно с полным основанием считать «верхней границей» автономного, естественного развития традиционных верований манси.

Повсеместно миссионеры сжигали деревянных и растапливали металлических идолов, разоряли святилища. Только в одном Березовском уезде в 1723 г. «в Калдысанских, Нерымкарских, Вежакарских и Сурецких юртах было конфисковано 1200 деревянных и 5

⁴¹ Новицкий Гр. Краткое описание..., с. 84.

⁴² Буцинский Н. И. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. — Харьков, 1893, с. 51.

⁴³ Там же, с. 54.

⁴⁴ Там же, с. 57.

⁴⁵ В 1710 г., обескураженный неудачей первоначального крещения, он принял схиму и на время отошел от дел. В дальнейшем известен под именем схимонаха Феодора.

железных идолов, в Естыльской волости — 246, Шаманских юртах — 146, в Вас-Нукольской вол. — 20. Эти божки хранились в особых „шайтанских коробьях“⁴⁶. (Упоминаемые «коробья», вероятно *пайлы*, берестяные коробки в виде кошеля, в которых хранились изображения идолов.) О том, какими разнообразными были изображения домашних богов у манси, говорят упоминаемые в документах того времени «шайтан крылатый», «некие лежащие в зыбках древища, повитые кожею, сукном и холстом, посреди же часть стекла зеркального уложена», «рукотворенной бог в образ человека, маленькой, сделанной инде коробка, инде палочка или дубинка, а инде и клынышек или клин деревянной»⁴⁷.

Домашних идолов было нетрудно найти, а с помощью солдат — и уничтожить. Думается, с большими трудностями сталкивались миссионеры, когда им приходилось разорять общественные святилища. Еще В. Ф. Зуев писал, что «...болваново место остяки несказанно берегут»⁴⁸. К сожалению, источники XVIII в. не дают ответа на вопрос, как далеко от жилищ находились жертвенные места. Были ли они уже тогда спрятаны по таежным островам или находились вблизи селений? Вопрос не случаен, так как в научной литературе было высказано мнение, что вогулы до начала христианизации поклонялись своим идолам открыто и только после официального крещения, «потеряв возможность открыто поклоняться идолам, скрыли их в чаще и глуши обширных лесов и в секретных домашних сундучках и втайне идолопоклонничали»⁴⁹.

Полагаем, что однозначно этот вопрос решить нельзя. Разработанность правил ритуала на мужских (больших и малых) культовых местах позволяет думать, что канон этот складывался на протяжении многих веков. Известно также, что в число сакральных у обских угров попадали природные объекты, расположенные далеко от их жилищ: речные мысы, устья рек, холмы необычной формы, кедровые острова в добычливых угодьях и т. п. Таким образом, можно полагать, что и до начала христианизации культовая практика осуществлялась как в местах жительства, так и в отдаленных святилищах. С другой стороны, притеснения миссионеров могли заставить манси менять расположение тех или иных святилищ, относя их в труднодоступные районы. У обских угров получила распространение и такая практика: опасаясь ограбления жертвенного места, они приносили главное изображение только на время совершения обряда («Из того дерева сделают большой чурбан, который наряжат хорошими сукнами и однорядками, снабдят всякою посудю и так привозят на то место и по принесении жертвы опять увозят обратно»⁵⁰).

⁴⁶ Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества ... с. 28.

⁴⁷ Там же; Новицкий Гр. Краткое описание...; Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века..., с. 41.

⁴⁸ Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века..., с. 42.

⁴⁹ Павловский В. Вогулы. — Казань, 1907, с. 186.

⁵⁰ Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века..., с. 42.

Вряд ли можно сомневаться, что деятельность миссионеров заставила язычников отправлять свои обряды втайне.

После уничтожения жертвенных мест миссионеры начинали крестить язычников: с помощью солдат их загоняли в реку «и совершали там самый обряд крещения»⁶¹. Однако вместо сожженных идолов вырубались новые, а святилища восстанавливались или тайком переносились в другие места.

Принудительное крещение не могло расположить местное население к православию. Поэтому использовались и другие методы: крестившимся прощали недоимки, выдавали подарки, смягчали наказание за преступления, пытались расположить к себе «князцов» и старейшины. Показательно, что после формального крещения большинства хантов и манси эти меры были отменены. Пытаясь склонить манси к принятию новой веры, миссионеры иногда шли даже на сознательное приспособление православия к язычеству. Так, Консистория предписывала новокрещенным «взамен языческой молитвы и жертвоприношений, имевших место перед охотой и после нее... соблюдение в те же моменты некоторых христианских обрядов»⁶².

Миссионеры хорошо понимали, что их проповеди будут более эффективными, если они смогут обращаться к потенциальной пастве на ее родном языке. Начиная со второй половины XIX в. неоднократно предпринимались попытки издания переводов Евангелий на мансийский язык посредством латинской и русской графики. Такие книги издавались в Лондоне (1868 г.), Гельсингфорсе (1882 г.). В начале XX в. была издана «Азбука для вогул приуральских». Однако ни одно из этих изданий широкого распространения не получило⁶³.

Используя все перечисленные методы, миссионеры к 1771 г. окрестили 4974 манси при общей их численности около 5000⁶⁴. Казалось бы, православная миссия выполнила свою задачу: манси почти поголовно носили кресты, им были даны христианские имена. Как писал историк церкви Н. Абрамов, «сибирские вогулы в простоте сердца приняли Св. истины христианской веры и с такою же простотою и хранят их. Они богобоязливы, привержены к церкви, почитают ее пастырей и по возможности исполняют христианские обязанности»⁶⁵. Факты, напротив, говорят о том, что манси (как видно, в частности, на примере жителей Нахрачевых юрт) не поняли сущности христианских догм. В их умах слились и мирно сосуществовали компоненты обеих религий.

Позднее манси ассимилировали основных персонажей христианской религии, соотнося их с фигурами главных своих бо-

⁶¹ Огрызко Н. И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в.— Л., 1941, с. 34.

⁶² Там же, с. 61.

⁶³ Павловский В. Вогулы, с. 150—151.

⁶⁴ Огрызко Н. И. Христианизация народов Тобольского Севера..., с. 48.

⁶⁵ Абрамов Н. Проповедь Евангелия сибирским вогулам.— Журнал Министерства народного просвещения, 1854, август, с. 58.

гов. Христос отождествлялся ими с *Мир-сусне-хумом* (оба были «сыновьями божьими на земле»); Николай Чудотворец — с *Полум-оцкой* («хозяйном» р. Пелым); бог-отец — с *Нуми-Торумом*; богородица — с его женой. Помимо этого манси пополняли свой пантеон некоторыми святыми православной церкви «без уподобления их какому-либо из прежних своих торумов»⁵⁶.

Приемы «обращения» с богами при этом оставались старыми. Приведем характерный пример. Однажды после неудачной охоты манси решили принести в жертву Николаю Угоднику барана, так как сочли, что одних восковых свечей ему мало. Отсюда, мол, и неудача на промысле. Взяв белого барашка, охотник отправился в с. Шаим. Ночью, «войдя в ограду церкви и поднявшись на паперть, он встал перед иконой Николая Чудотворца и, покрестившись, сделал несколько земных поклонов. Затем, разложив перед иконой барашка, он воткнул ему в горло свой нож и подставил под брызнувшую струю крови чашку. Когда последняя наполнилась дымящейся кровью... он выпил ее, потом нацедил снова и с наивной, но великой верой начал мазать кровью лик на иконе угодника. После этого он вымазал этой кровью, но обычаю, также и свой лоб и, оставив зарезанного барашка у ног святителя, сел в лодку и с облегченным сердцем и успокоенной совестью отправился обратно домой»⁵⁷.

Это далеко не единственный случай перенесения на христианские культовые предметы языческой практики. Точно так же поступали ханты, ненцы, селькупы. В 1764 г. селькуп Нарымского уезда Наравельской волости Алексей Нурачин обвинялся в том, что «вылома из дерева прут и имеющееся с ним для моления медное литое распятие, повеся на дерево, тем прутом стегал, приговаривая при том оному распятию: почто де ты у нас весь хлеб съел, а нам де для чего не даешь зерна»⁵⁸. Как известно, именно таким образом «наказывали» аборигены Западной Сибири изображения своих духов, если те «не помогали» им в промысле, «не приносили удачи» в рыбной ловле и т. п.

Манси заимствовали из практики православных миссионеров ряд внешних атрибутов и приемов ведения проповеди. Шаманы, подобно миссионерам, стали разъезжать по вогульским селениям с проповедями. Один из шаманов, выступая перед соплеменниками, поучал их: «Кто не добудет зверя в первый день, то добудет во второй и если худая погода, то не жаловались бы на бога; тремя перстами молиться в день только трижды, всегда иметь крест на груди, перед пищей вспоминать бога, учиться грамоте, при громе креститься; по семи скотин приносить в жертву он (бог) не учит, но бог есть ло-

⁵⁶ Павловский В. Вогулы, с. 200—201.

⁵⁷ Инфантьев П. А. Путешествие в страну вогулов — Спб., 1910, с. 73—74.

⁵⁸ Огрызко И. И. Христианизация народов Тобольского Севера..., с. 80.

падей инородцам не запрещает; бог повелевает осякам вешать в честь его, в лесу, белую миткаль»⁵⁹.

Эклектика проповеди, разумеется, не смущала самого шамана, но она красноречиво свидетельствует о поверхностном внедрении в сознание манси даже основных догм православия.

В XIX—XX вв. обские угры по-прежнему молились па своих святилищах своим богам и духам, почитая именно тех идолов, которым приносили жертвы еще в XVII—XVIII вв. «Нахрачинский шайтан» (или *Вищ-отыр*) был приобретен А. Ф. Теплоуховым у манси. Возможно, этого идола — прорезную пластину, отлитую из сплава меди с оловом, считали своим предком манси, жившие в Нахрачевых юртах на Конде⁶⁰. В XIX в., кроме того, были широко известны святилища *Калтац-цань*, *Мастер-лонга*, святилище *Мир-сусне-хума* в Троицких юртах. Необычным было святилище манси в верховьях Сосьвы: под именем *Пибы-ойки* здесь почиталось серебряное изображение слона⁶¹.

Христианизация не привела к исчезновению языческих форм культа. Как и раньше, обские угры посещали святилища, которые были посвящены как местным фратриальным духам, так и общеплеменным божествам. Православие на Обском Севере не укоренилось. Обращение в христианство было, как правило, формальным, а знание христианских догм и обрядов — поверхностным. Заимствования из области христианской обрядности были чисто внешними и сводились к отождествлению отдельных персонажей языческого пантеона с христианскими и к появлению в жилищах специальных полочек — «божниц» для хранения идолов. Не исключено, впрочем, что именно деятельность миссионеров привела к актуализации культа *Нуми-Торума* (которого аборигены отождествляли с христианским богом)⁶². В итоге реальная повседневная практика новокрещенных хантов и манси была двойственной; исполняя несложные обязанности православных неопитов, они оставались язычниками. О слиянии обеих религий говорить не приходится. Не удивительно, что после ослабления активности православной церкви на севере Западной Сибири следы христианства исчезли у коренных народов региона очень быстро.

Христианизация объективно сводилась к попытке замены одного идеалистического мировоззрения другим, пусть более развитым. История, однако, показала большую склонность аборигенов к сво-

⁵⁹ Кононенко В. А. Влияние христианства на религиозные верования народностей Северо-Западной Сибири. — В кн.: Вопросы научного атеизма, этики и эстетики. Л., 1971, с. 106—107.

⁶⁰ Теплоухов А. Ф. О древнем шаманском изображении из бронзы, бытовавшем на Конде среди вогулов и остяков. — СА, 1947, № 9, с. 241—243. Там же см. литературу по этому вопросу.

⁶¹ Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье. — ТИЭ. Новая сер. М. — Л., 1947, т. 1, с. 121—122.

⁶² Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелинский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. — В кн.: Балто-славянские исследования. 1981. М., 1982, с. 180.

им, автохтонным верованиям, которые лучше «вписывались» в их природное окружение, более соответствовали их хозяйственно-культурному типу и уровню развития местного общества. Культурные места остались оплотом традиционного мировоззрения.

Глава III

СВЯТИЛИЩА МАНСИ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

В этнической культуре манси святилища занимали важное место. Это вызывает необходимость специального рассмотрения круга вопросов, связанных с их возникновением, функционированием и атрибутикой.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ КУЛЬТОВЫХ МЕСТ

Этот вопрос не впервые ставится в угроведческой литературе. К. Ф. Карьялайнен, соглашаясь с С. Паткановым, выделял прежде всего культовые места, связанные со «старыми местами проживания» — укрепленными городищами-крепостями¹. Прямое соответствие установить здесь не всегда возможно, но атрибутика культовых мест и характер представленных на них персонажей, как свидетельствуют наши полевые материалы, с определенностью говорят о связи отдельных святилищ с военно-потестарной организацией, существовавшей у обских угров ко времени прихода русских.

Приурочивание святилищ к старым городищам характерно не только для манси. Точно так же поступали ханты. Экспедиция свердловских археологов, обследовавшая 15 городищ на правом берегу р. Тромъеган в районе пос. Ермаково (Сургутский район), обнаружила там и культовое место: «...на одном городище... расположено действующее святилище с многочисленными жертвоприношениями в виде рогов и черепов оленей, посуды, деревянных идолов, наконечников стрел, монет. Самые ранние монеты относятся к середине XVIII в.»²

Главную роль в утверждении традиции размещения культовых мест на старых городищах сыграли социальные процессы, протекавшие у хантов и манси в XVI—XVII вв. Возвышение отдельных представителей родоплеменной знати, появление многочисленных укрепленных «городков» и даже «княжеств» — все это отразилось и в куль-

¹ Karjalainen K. F. Die religion der Jugra-Völker.— FFC, Bd 44, S. 81.

² Кернер В. Ф., Морозов В. М., Шорин А. Ф. Разведки в Сургутском районе.— АО 1974 г. М., 1975, с. 210—211.

товой практике. В условиях паметившейся консолидации «князья» не могли не использовать такой мощный рычаг власти, каким была религия.

Можно полагать, что почитание «княжеских» святилищ не прекратилось вместе с падением «княжеств», но святилища из крепостей были перенесены в тайгу (или воссоздавались там). Объектом почитания оставалось и само заброшенное городище. Со временем при благоприятных условиях культовое место могло быть вновь перенесено на территорию городища. Особое отношение к бывшим «княжеским» городкам распространялось в соответствии с религиозно-мифологическими представлениями обских угров и на другие памятники старины (древние поселения и т. п.). Возник особый пласт фольклора, в котором представлен набор реалий жизни местного населения в XVI—XVII вв.: «князья», «богатыри», крепости, войны.

Другая группа культовых мест возникла, по Карьялайнену, на местах старых захоронений и кладбищ³. Эти места, потеряв свое первоначальное значение, считались местопребыванием теней мертвых. Стало быть, почитание их было генетически связано с культом предков. Можно добавить, что в повседневной жизни люди вряд ли отдавали себе отчет в том, почему почитаются именно эти места: не исключено, что в сознании верующих не всегда разграничивались представления о предках «богатырях» (старые городища) и просто семейных предках (кладбища и места захоронений). Поэтому оба типа культовых мест можно, вероятно, считать генетически близкими — почитались места, хранящие память о прошедших временах.

Наконец, третья группа мест обязана своему возникновению «откровениям». Например, в каком-то из «приметных мест... шаману или обыкновенному человеку открылся живущий в этом месте дух, сначала в сновидении, обещая помощь или требуя пожертвования; ...в каком-то месте найден камень, которого до сего времени здесь не было, или странной формы скала, или бросающееся в глаза дерево»⁴. Наши полевые материалы дают аналогичный материал. Именно благодаря «откровению», согласно легенде, было открыто культовое место *Торум-кан*, ставшее потом межфратриальным культовым центром манси. Так же обстояло дело и у хантов: открытие нового святилища могло быть связано с «откровением», полученным, как и в случае с *Торум-каном*, женщиной⁵.

Полевые материалы позволяют говорить и о других поводах возникновения святилищ. Во-первых, речь идет о культовых местах, которые мы определяем как «иницируемые». Порядок возникновения таких мест сводится к следующему: человек внезапно осознает себя обязанным сделать изображение того или иного божества. Изготовив его из дерева (ткани) или взяв за основу сакральный символ (шкуру определенного животного, изделие из бронзы или меди

³ Karjalainen K. F. Die religion der Jugra-Völker, S. 81.

⁴ Ibid., S. 83.

⁵ См.: Дуккина Н. В. Культовые места хантов р. Нюрольки. — В кн.: Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980.

и т. п.), человек начинает приносить ему подарки, одевает в специально сшитые одежды, совершает ритуальные кормления кумира. В это время «бога» держат в пределах дома, но обязательно в «чистом месте», где не бывают другие люди. Таким местом, как правило, является чердак дома, где стоят специальные сундуки. Хранение культовых предметов на чердаке не случайно и может свидетельствовать о ритуальном характере этой зоны жилища. Восточно-славянские материалы говорят о том, что чердак — «типичная периферия, со всем присущим ей спектром негативных значений, порожденных как бы полуюсовоенностью этой зоны, контролируемой не столько человеком, сколько нечистой силой». В то же время, замечает А. К. Байбурин, «с подпольем, как и с чердаком, связывается культ предков», а все действия вне основной жилой зоны «имеют подчеркнута ритуально-мифологический смысл и запрещены в обыденной обстановке»⁶.

На первый взгляд манси иначе оценивали сакральные свойства верхней зоны жилища (чердака) или, точнее, не считали его связанным с «нечистой силой». Однако не следует забывать, что представления славян о «нечистой силе» (вернее, качественная оценка этих «сил») подверглись сильному влиянию христианства. Не вызывает сомнения, что персонажи языческой религии славян имели в далеком прошлом иной статус. Поэтому использование манси чердака для хранения изображения «бога» (которого православные миссионеры искренне считали «нечистой силой») выглядит вполне логичным⁷.

В одном из сундуков находилось почитаемое изображение, в другом (или других) — дары-приклады. Когда от множества одетых одна на другую одежд изображение становилось массивным, когда набиралось значительное количество прикладов, тогда на одном из кедровых островов устраивали амбарчик и переселяли «бога» туда. Место становилось священным, а создатель изображения, «инициатор», выступал в качестве хозяина-хранителя места. Функции хранителя передавались из поколения в поколение, от отца к сыну. Только в том случае, если у хранителя не было наследника по мужской линии, его обязанности мог взять на себя мужчина из другой, как правило родственной, семьи. Именно так возникло культовое место *Куль-отыра* в Ясунте⁸.

По сути дела, возникновение «иницированных» мест связано с получением все того же «откровения»: человек осознал, что должен сделать нечто богоугодное; он считал, что избран для этого дела

⁶ Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян — М., 1983, с. 181—183.

⁷ Известны случаи находок на чердаках и других культовых предметов. См.: Соколова З. П. Находки в Шишвингах. (Куль лягушки и угорская проблема). — СЭ, 1975, № 6.

⁸ Есть основания полагать, что *Куль-отыра* стал «покровителем» жителей Ясунта не слишком давно. По материалам В. И. Чернецова, жители этого селения (по крайней мере Хатаневы) почитали своим предком «старика озера вершины реки Ляпиня» в образе волка. (Чернецов В. И. К истории родового строя у обских угров. — СЭ, 1947, т. 5-6, с. 171).

богами. Мотив избранничества, широко известный в сибирском шаманизме и других религиозных традициях, получает у манси новое воплощение.

Рассматривая вопрос о мотивах основания святилищ, нельзя не заметить их связь с культом духов-покровителей «княжеских» семей. На это указывал в свое время С. В. Бахрушин, писавший, что «при известных условиях этот культ мог выйти наружу, сделаться достоянием более широких кругов»⁹.

Особенностью такого способа появления новых святилищ был момент осознанного «возвышения» своего домашнего фетиша. Здесь решающим фактором было социальное и имущественное положение владельца кумира.

Наконец, был возможен еще один способ основания святилищ. Миграции манси внутри ареала приводили к образованию новых поселков. Это вызывало потребность создания нового святилища локальной группы. Предком-покровителем становился «сын» духа-покровителя исходного *пауля*. Выселившиеся в Межи из с. Хурumpaуль Кунины почитали *крылатого старика селения Межи*, сына *Либы-ойки*.

Каждое культовое место имело свою историю. Материал, из которого когда-то создавался фетиш, со временем ветшал, разрушался. Приходилось воссоздавать фигуру божества, обновлять его одежды, приношения. Заново строились и амбарчики. Известно также, что многие святилища время от времени меняли свое место. Причины переноса святилища могли иметь естественное происхождение: наводнения, лесные пожары. Кроме того, начиная с XVIII в. в связи с натиском православия культовые места переносились в глубь тайги, на труднодоступные острова. Эти события отразились в угорском фольклоре. А. А. Дунин-Горкавич приводит легенду о переселении языческого божества из г. Березово после прихода туда русских: «...и сказало божество шаматам: возьмите отсюда все, что есть моего, и несите прямо на восход солнца, — я укажу, где остановиться»¹⁰.

Рассмотренные выше обстоятельства возникновения мансийских святилищ позволяют сделать следующий вывод. В тех случаях, когда святилища создавались на старых городищах или кладбищах, в местах образования новых *паулей*, побудительные мотивы лежали в области группового религиозного сознания, в сфере религиозной идеологии. Тот факт, что памятники старины обладали высоким сакральным статусом, не требовал объяснения; это положение, как и обя-

⁹ Бахрушин С. В. Остяцкие и вогульские княжества в XVI—XVII веках. — Л., 1935, с. 28.

¹⁰ Дунин-Горкавич А. А. Тобольский Север, т. 3. — Тобольск, 1911, с. 13—14. О перемещении места святилища см. также: Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров, с. 174. Кроме того, в литературе отмечены мотивы возникновения особо почитаемых мест без устройства там святилищ. Побудительными причинами могли быть удачная охота или обнаружение дерева, на котором в течение нескольких лет вьет гнездо орел. (Зуев В. Материалы по этнографии Сябири XVIII века. — ТИЭ, 1947, т. 5, с. 42—43).

зательность локального святилища в каждом *пауле*, было общепринятым в мансийском обществе. Получение же отдельным человеком «откровения» и последующее основание культового места в большей степени связаны с эмоциональным элементом в религиозном сознании отдельных верующих¹¹. Правда, и в данном случае новое культовое место основывалось в заведомо «подходящем» для него месте, так как набор характеристик идеального места для святилища был вполне определенным. Независимо от того, кто выступал инициатором создания культового места — общество или индивид, это событие происходило в русле традиционных религиозных отношений, в конечном итоге оно иницировалось религиозным сознанием. По-иному обстояло дело в случае сознательного возвышения домашнего фетиша. Наряду с религиозными чувствами здесь большую роль играли социальные мотивы, связанные со становлением у манси военно-потестарной организации и выделением прослойки «лучших людей».

СООРУЖЕНИЯ НА КУЛЬТОВЫХ МЕСТАХ

Прежде всего это священные амбарчики на одной — шести опорах, сделанные из колотых плах. В отдельных случаях амбарчик стоял на земле, на лагах. Основными опорами служили пни срубленных на необходимой высоте деревьев; кроме того, ставились подпорки. Число опор не было канонизировано, а зависело от числа растущих рядом деревьев, стволы которых можно было использовать в качестве опор. Для изготовления кровли использовались плахи и береста. Однако известны амбарчики без кровли (*Пубы-ойки*). Дверь крепилась на кожаных петлях-шарнирах или была приставной. Отмечена единообразная ориентация амбарчиков: входным отверстием на юг или юго-юго-запад. Амбар мог быть обнесен оградой.

Редко встречающимся типом «жилища» божества является двускатный, крытый берестой шалаш (как на культовом месте *Хонт-Торума*). Известно, однако, что в XVIII в. идолов держали в шалашах, которые во время жертвоприношений «покропляли кровью»¹².

Изображения духов могли находиться не только в амбарчиках или шалашах, но и на помостах-лабазах. Так, например, хранилось изображение *Чохрыль-ойки* на р. Тапсуй¹³.

И наконец, «жилищем» почитаемых изображений мог быть сруб из тонких бревен без передней стены и пола, стоящий прямо на земле (*Сат-виклы*).

¹¹ См. Яблоков И. И. Социология религии. — М., 1979, с. 93—98.

¹² Андреев А. И. Описание о жизни и упражнениях обитающих в Туруханской и Березовской округах разного рода ясачных инородцев. — СЭ, 1947, № 1, с. 101. См. также Миненко Н. А. Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Историко-этнографический очерк. — Новосибирск, 1975, с. 201.

¹³ См.: Чернецов В. И. К истории родового строя у обских угров, с. 174.

Для установки изображения божеств под открытым небом использовались опоры из нескольких горизонтально расположенных жердей или бревен. Последние прикреплялись концами к вертикальным опорам, в качестве которых использовались стволы живых деревьев или специально врытые столбы. Подобным образом устанавливались опоры для почитаемых изображений как на мужских святилищах разных рангов (*Пайпын-ойка*, *Торум-кан*), так и на женских *пурахтын-ма*.

На некоторых святилищах устраивали столики, на которые ставили пищу, предназначенную для богов. К этим столикам в ряде случаев прислоняли жертвенные жерди (*тыр йиш*). На жерди, установленные наклонно, навешивали шкуры жертвенных животных.

Обязательным атрибутом каждого культового места были бревна со стесанной поверхностью для сидения людей.

ПЕРСОНАЖИ ПАНТЕОНА

Немногочисленность представленных в XIX — начале XX в. на мансийских культовых местах персонажей, по-видимому, обусловлена затуханием религиозной традиции. Еще незадолго до этого каждый поселок имел «предка-покровителя», наряду с которым почитались наиболее важные фигуры пантеона. Речь идет о тех божествах, которые приобрели общемансийское звучание: *Калтац*, *Мир-сусне-хум* и *Куль-отыр*. Усилилось значение *Нуми-Торума*, что, возможно, было связано с влиянием христианства. Локальным почитанием пользовались остальные «сыновья» (и «внуки») *Нуми-Торума*, «между которыми распределена территория расселения обских угров»¹⁴.

Ко всем персонажам пантеона обращались с одними и теми же просьбами: об удаче в промысле, о благополучии в семье, об исцелении от болезней. Это относится даже к такой одинокой фигуре пантеона, как *Куль-отыр* (бог смерти). Что особенно показательно — ему приносили в числе прочих подарков-пожертвований модели луков (при рождении мальчика) и швейные иглы (в случае рождения девочки). Бог смерти, вызывавший суеверный страх, выступал в роли покровителя жизни. Такое, казалось бы, очевидное противоречие нимало не смущало самих манси. Произошло совмещение образов. Древнее представление о духе-хозяине, духе-покровителе населения данной территории воплотилось в одном из лиц более позднего по времени сложения общемансийского пантеона. Для того чтобы сделать этот персонаж «своим», люди создавали собственные, местные легенды о событиях, происходивших якобы с ними именно в данной местности. Результат этих «событий» — водворение бога на конкретное «место жительства» и присвоение ему функций патрона. Впрочем, в превращении *Куль-отыра* в покровителя новорожд-

¹⁴ Петрухин В. Л., Хелимский Е. А. Финно-угорская мифология. — В кн.: Мифы народов мира, т. 2. М., 1981, с. 567.

денных прослеживается определенная закономерность. Ведь *Куль-отыр* как бог смерти не мыслился как воплощение абсолютного зла; надзор за миром мертвых — лишь одна из его сущностей. С этим персонажем, считали манси, можно пойти на сделку, задобрить подарками в надежде, что он по крайней мере не ускорит смерть людей.

Подобное отношение к «хозяину нижнего мира» существовало и у других, в том числе тюркоязычных, народов Сибири. Нельзя забывать о том, что в космогонических мифах *Куль-отыр* выступал как партнер *Нуми-Торума*, именно он доставал со дна первичного «океана» первую землю. Лишь позднее этот «падший ангел» стал носителем враждебного людям начала как распространитель болезней и перевозчик умерших в подземный мир. Однако списки людей, которые должны умереть, он получал от *Нуми-Торума*¹⁵. Не удивительно, что люди в равной степени могли ожидать от *Куль-отыра* проявления как дурного (в силу его «специализации»), так и доброго (при почтительном отношении к нему) начала. Подобная ситуация хорошо описывается словами А. Эйнштейна о том, что «Бог изощрен, но не злонамерен»¹⁶.

Известно, что любая мифология существует и развивается лишь в том случае, если существуют многочисленные варианты мифологических текстов, если сюжеты мифологии актуальны для общества, создавшего или воспринявшего их. Реализацию этих принципов мы обнаруживаем и у обских угров. Каждый мифологический сюжет здесь существовал во множестве локальных вариантов, подчас весьма разнящихся друг от друга. Картина осложнялась еще и тем, что мифологические сюжеты сосуществовали (а зачастую и контаминировались) с порождениями позднейших времен.

Верования локальной группы манси представляли собой совмещение самых разнородных элементов. Здесь обнаруживаются представления о высших божествах (*Нуми-Торуме*, *Калтац*, *Куль-отыре*), «детях» *Нуми-Торума*, как бы поделивших между собой территорию расселения манси, и его «братьях», олицетворявших отдельные природные феномены (солнце, гром, огонь и т. п.). Обязательно мы встретим культ *Мир-сусне-хума*, часто отождествляемого в фольклоре с *Эква-пырищем*. С ним у манси особые, можно сказать близкие и доверительные, отношения. Это не случайно, ведь именно *Мир-сусне-хум* считался медиатором, связующим звеном между людьми и высшими божествами. Поэтому чуть ли не в каждой юрте существовали легенды и сказки, повествовавшие о жизни и приключениях *сынка женщины* (один из эпитетов *Мир-сусне-хума*). Часто в текстах прямо указываются те места, где якобы происходили те или иные события из жизни *Мир-сусне-хума*; у рассказчиков и слушателей

¹⁵ Хоппал М. *Куль-отыр*. — В кн.: Мифы народов мира, т. 2, с. 24, Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. Финно-угорская мифология. — В кн.: Мифы народов мира, т. 2, с. 563—568.

¹⁶ Об истоках и развитии подобных аспектов архаичного сознания см.: Топоров В. Н. Первобытные представления о мире. — В кн.: Очерки истории естественно-научных знаний в древности. М., 1982, с. 34.

складывалось впечатление, что сын *Нуми-Торума* побывал и в их краях. Людей при этом не смущало, что сын бога, «золотой богатырь», подчас выступал в сказках в роли трикстера. Обыденное религиозное сознание преодолевало эти мнимые противоречия довольно просто и эффективно. Буквально в каждом селении мог быть свой собственный *Мир-сусне-хум*, со своей «биографией», а иногда и со своим жилищем на культовом месте.

Другой уровень мифологии манси был представлен низшими действующими лицами пантеона: лесными великанами — *менквами* и добрыми лесными духами — *мис*, духами-хозяевами устьев рек и т. д. Эти персонажи в разных местностях отличались друг от друга только именами (чаще нарицательными), сохраняя функциональное сходство. С этими духами манси «общались» гораздо чаще, нежели с семейством *Нуми-Торума*. От них, по представлениям манси, зависела удача в промысле зверя и в рыбной ловле, благополучие жителей юрт и урожай кедровых орехов. Они, как это мыслилось верующими, требовали постоянного внимания и приношений. Обряды, совершаемые на жертвенных местах перед изображениями этих духов, совершенно однотипны у всех групп обских укров.

ИКОНОГРАФИЯ ПАНТЕОНА

Для мансийских культовых мест характерна разработанная иконография. Выявляются несколько видов исходного материала, использовавшегося для создания изображений богов. Это могло быть живое, растущее дерево, на котором вырубали личину верховного бога.

Основу другого варианта изображений составляли один или несколько пучков стрел. Так изображали «сыновей» *Нуми-Торума* на их общем святилище (*Лырсим*) и *Хонт-Торума* на его культовом месте. Разновидностью этого типа можно считать фигуры, в основе которых обнаруживаются те или иные виды оружия, в том числе, например, наконечник копья. Конечно, в последнем случае наконечник не являлся «несущей конструкцией» всей фигуры, но только потому, что не имел древка.

Чаще всего исходным материалом служил срубленный древесный ствол, из которого ваятель вырубал антропоморфное изображение. Мужские изображения делались остроголовыми и большей частью безрукими. Лица выполнялись в двух вариантах. Первый: плоские щеки, Т-образная линия надбровных дуг и прямого носа, в чем, видимо, проявились южные (тюркские) влияния. Второй — округленные щеки и выступающий вперед нос. В этом случае изображения иконографически близки знаменитому шигирскому идолу¹⁷. Есть, правда, мнение, что примитивизм форм этих изваяний не позволяет делать выводы о столь далеко уходящей традиции.

¹⁷ См.: Мошинская В. Н. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. — М., 1976, с. 42—53.

Женские лица пазваны более мягкими, плавными линиями остроголовости у таких фигур никогда не наблюдается. В сходной манере изображались «работники», «караульные», «слуги». Признаков пода на деревянной антропоморфной скульптуре с культовых мест, как правило, нет.

Закономерно возникает вопрос о месте, которое занимает мансийская деревянная скульптура среди аналогичных культовых изображений Западной Сибири и Урала. Сравнивая имеющиеся в нашем распоряжении образцы (полевые материалы и опубликованные в литературе) с предложенной С. В. Ивановым классификацией, можно сделать вывод, что на культовых местах манси представлены типы древней уральской скульптуры. Личина *Нуми-Торуа* с культового места *Пырсим* соответствует первому типу не только иконографически: в обоих случаях изображения вырублены в стволе дерева. Скульптурное изображение *Суй-ур-эжвы* находит прямые аналогии в древней уральской скульптуре и по классификации С. В. Иванова может быть отнесено к древней уральской скульптуре второго типа, распространенной в прошлом «не только в Приуралье и Западной Сибири, но и на Саяно-Алтайском нагорье». Остроголовые изображения *менкво* могут быть отнесены к первому типу деревянной антропоморфной скульптуры обских угров, присущей в прошлом северным группам хантов и манси. Отдельные черты этого типа (углубленные глазницы, выдающийся нос) прослеживаются в древней скульптуре Зауралья¹⁸.

Некоторые фигуры с мансийских жертвенников не укладываются в эту схему. Так, изваяния *Какын-пунгк-ойки* и *Энки* являют тип скульптуры с головой необычной формы (см. рис. 32, 1; 61). То же можно сказать о скульптуре *менква* с необычным подбородком (см. рис. 79, 3), фигурке сидящего *Мир-сусне-хума* (см. рис. 64) и изображении с культового места *Сат-виклы* (см. рис. 79).

Помимо этих трех видов изображений на культовых местах манси встречаются фигуры «богов» из ткани. Мы наблюдали их как на женских святилищах, так и на мужских культовых местах. Подобным образом, насколько об этом позволяет судить наш полевой материал, изображались *Мир-сусне-хум*, *Торум-цань* (она же *Калтац*) и *Куль-отыр* — хозяин подземного мира. Тряпичные изображения имели остов хотя бы в виде жерди или шкурки зверя. (В одном из известных нам изображений *Калтац* это шкурка зайца, что связано с зооморфной ипостасью богини.) Иногда остовом мог служить предмет-символ, например шпилька из меди, находившаяся в сердцевине фигуры, основную часть которой составляли надетые друг на друга рубахи и халаты.

Отсутствие внутри фигуры предмета-символа могло компенсироваться цветом ткани изображения. В этом случае именно цвет нес основную семантическую нагрузку. Так, в частности, обстоит дело

¹⁸ Иванов С. В. Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX в. — Л., 1970, с. 60, рис. 48; с. 61—62.

с фигурой *Куль-отыра*. Существенной цветовой характеристикой этого персонажа были черные и темные тона (черные халаты, темная масть жертвенного животного и т. п.). Белый цвет в развитой традиции был соотношен с «верхним» миром, с *Нуми-Торумом*¹⁹. В позднее время использование этого цвета стало более широким; его применение ограничивалось лишь по отношению к изображениям существ подземного мира. Лица наиболее почитаемых персонажей закрывались тканью красного цвета. Так, лицо *Суй-ур-эвкы* было закрыто лоскутом красной ткани, а голова *Мир-сусне-хума* — красным колпаком. Танцор, изображавший *Мир-сусне-хума* во время медвежьего праздника, «приезжал на деревянной лошадке, имея на голове лисью шкуру, а нижняя часть его лица закрыта красным лоскутом»²⁰.

Отметим, что изготовление тряпичных фигур «богов» — явление во многом непонятное. Зачем было создавать фигуры, лишь отдаленно напоминающие человеческие, если на культовых местах повсеместно существовала деревянная скульптура? Учитывая, что основа подобных изображений (материя разных видов) появилась на севере Западной Сибири сравнительно недавно, можно предположить, что тряпичные «боги» манси — своеобразная инновация. Попутно заметим, что мансийские жертвенные места (и вся их атрибутика), как и всякое явление культуры, с течением времени претерпевали определенную эволюцию, поэтому абсолютизация известных нам поздних вариантов вряд ли будет правомерной. У хантов, например, в Воксаркских юртах в XVIII в. зафиксировано популярное на Оби культовое место. Здесь стояли два изображения — мужское и женское, в меховых малицах и маличных рубахах. Последнее обстоятельство, вероятно, свидетельствует, что в XVIII в. «богов» одевали не столько в ткань, сколько в меха. Не исключено, что переход к широкому использованию тканей в ритуальных целях был обусловлен постепенным исчезновением в Западной Сибири пушного зверя, поголовье которого здесь резко упало начиная с XVII в.

Использование камня для создания антропоморфного изображения зафиксировано только однажды (культовое место *Луски-ойки*),

АТТРИБУТИКА ИЗОБРАЖЕНИЙ

Ее можно подразделить на несколько видов. Во-первых, это одежда, обувь, головные уборы. На Сосьве жертвенную одежду (платки, кафтаны, шали, пояса) называли *варимулам*²¹. Первые одежды «божества» шились с учетом размеров его фигуры, остальные были больших размеров, так как надевались на предыдущие. Функцию одежды выполняли и лоскуты ткани. Помимо платьев, халатов, оде-

¹⁹ См. напр.: Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie der Wogulen. — MSFOu, 1956, N 113, S. 286

²⁰ Архив ИИФФ СО АН СССР, полевые материалы Приполярного этнографического отряда.

²¹ Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 308.

тых на фигуры «богов», в амбарчиках хранилась обычная мужская и женская одежда, пожертвованная духу-покровителю. По сведениям А. К. Каннисто, на Сосье было принято жертвовать верхнюю одежду, к краям которой пришивались «серебряные или золотые борта»²². В заброшенном *сумьяге* неподалеку от летних юрт Хурумпауля нами была обнаружена верхняя мужская одежда, борта и полы которой обрамлены накладными украшениями в виде розеток.

Изображения «богов» редко бывали обуты. Предназначавшаяся для них обувь лежала рядом с «идолом» в *сумьяге*. Нами зафиксированы женская обувь (*Суй-ур-эквы*, см. рис. 58) и сапожки всадника *Мир-сусне-хума*. Последние, как правило, делались с большой тщательностью (см. рис. 68).

Большое внимание уделялось головным уборам кумиров. Лица женских персонажей закрывались лоскутами ткани. Наряду с ними в амбарчиках лежали платки и шали, приносимые в качестве подарков. Головные уборы мужских персонажей в большинстве случаев были шлемообразной формы; они шились из клиньев тканей разных цветов (чаще красного и синего). Островерхние головные уборы украшались кисточкой («султаном») из полосок сукна того же цвета, что и сама шапка. Головной убор подобного типа, вероятно, имел существенное значение в обрядовой практике манси. Его надевали шаманы на культовых местах, в такой же шапочке танцевал человек, изображавший *менква* на празднике в Вежакорах²³. На культовых местах встречаются и шапки из клиньев одного цвета без султана, но с опушкой. Такие головные уборы имелись в числе шапок *Мир-сусне-хума* на святилище *Хонт-Торуа*. Тулья у всех головных уборов шилась из клиньев, но шапочки не обязательно были островерхими. Так, известны головные уборы в виде колпака (красный колпачок *Мир-сусне-хума*).

Помимо головных уборов, головы «богов» могли украшаться серебряными пластинами. Они составляли убранство описанной З. П. Соколовой «Серебряной бабы» с Казыма²⁴. По сведениям В. Зуева, идолы Воксаркских юрт имели на головах «венцы серебряные»²⁵. Есть и другие, косвенные данные об использовании серебряных пластин в качестве атрибутов божеств. Один из русских священников в XVII в. был уличен в краже с «родового мольбища» при кедровом дереве (р. Ляпин) «серебряного очелника, шириной в 2 пальца и длиною в поларшина»²⁶. Речь идет, по-видимому, о серебряной налобной пластине, аналогичной найденным на *Торум-кане*. Серебряные пластины со сценами охоты, пришитые к суконным лентам-наголовникам, употреблялись манси во время религиозных празднеств.

²² Ibid., S. 309.

²³ Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обских угров..., с. 41, рис. 8.

²⁴ Соколова З. П. Пережитки религиозных верований у обских угров. — В кн.: Сборник МАЭ, т. 37. Л., 1971, с. 217—218.

²⁵ Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века, с. 41.

²⁶ Огрызко И. И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. — Л., 1941, с. 118—119.

По сведениям Б. Мункачи, металлические пластины, «посвященные божеству», манси называли *йир*, т. е. так же, как кровавое жертвоприношение²⁷.

Использование в обрядовой практике атрибутов, подобных тем, какими украшали «богов», не включает в себе противоречия. Человек, надевавший наголовник с серебряной пластиной, тем самым «перевоплощался» в божество, атрибут которого он использовал.

Представляется допустимым типологическое сопоставление найденных нами на культовых местах налобных пластин с наголовьями человеческих фигур, гравированных на металлических дисках, хранящихся в Ханты-Мансийском музее. На дисках группами в шесть-семь человек изображены человеческие фигуры с зооморфными наголовьями. В. И. Чернецов определил одну из групп как женщину-растение (*порыг*), женщину-косулю, женщину-медведя, женщин-сов²⁸. Рядом, вероятно, изображены мужчина с наголовьем в виде медвежьей фигуры и филин. Не исключено, что зооморфные наголовья изображают тотемных предков обских угров²⁹, и, следовательно, на дисках изображены люди, манифестирующие (с помощью наголовий) свою принадлежность к соответствующим тотемным группам. Одно из изображений (трехголовое существо) увенчано головой совы³⁰. Эту фигуру можно рассматривать как воплощение представлений о трех группах людей, имеющих общего тотемного предка, подобно тому, как население нескольких *паулей* на Ляпине и Сосьве почитало в качестве предка-покровителя *Нйбы-ойку* (старика-филина).

Во «взаимоотношениях» группы людей с их тотемным предком существенным было и следующее обстоятельство. По представлениям обских угров, четвертая реинкарнирующаяся душа имела облик животного (птицы, растения) — предка данного коллектива. Местом ее пребывания считалась голова человека, волосы³¹. Зооморфное наголовье, таким образом, обозначало наличие у человека его «родовой», связанной с тотемным предком души.

Думается, что серебряные налобные пластины можно рассматривать как поздний вариант древнеугорских зооморфных наголовий, изменивших со временем свой первоначальный смысл³².

²⁷ Munkacsi B. Weltgottheiten der Wogulischen Mythologie. — Keleti Szemle, Budapest, 1906, Bd 7, S. 312.

²⁸ См.: Чернецов В. И. Бронза усть-полудьского времени — МИА, 1955, № 35, табл. XIII, XIV; Он же. Наскальные изображения Урала. — М., 1971, с. 91—92.

²⁹ См.: Соколова З. И. Социальная организация обских угров ..., с. 139—142, табл. 5.

³⁰ См.: Чернецов В. И. Наскальные изображения Урала. — САИ, 1964, вып. 4—12, с. 91, рис. 55, 2.

³¹ См.: Чернецов В. И. Представления о душе у обских угров. — ТИЭ, 1959, т. 51, с. 138—142.

³² Маски использовались уграми во время танцев, исполнявшихся для призвания предков. См.: Чернецов В. И. Наскальные изображения Урала, с. 92.

Посуда, использовавшаяся на мансийских святилищах, стереотипна и достаточно архаична. Прежде всего это деревянная посуда: корытца для мяса, ложки и лопаточки. В позднее время на культовых местах появились стаканы, стопки, тарелки. Непременным атрибутом локальных святилищ были котлы, размеры и количество которых зависело от контингента посещавших культовое место.

Для культовых мест манси характерно наличие оружия. В. Н. Чернецов писал, что «лук, стрелы, сабля, а иногда и копье, являются типичными атрибутами мансийских и хантыйских антропоморфных идолов»³³. Наши полевые материалы свидетельствуют, что ассортимент оружия на мансийских святилищах включал и другие его виды — боевой топор и меч (кинжал?). Архаичность представленного на святилищах оружия позволяет рассматривать его как своеобразный источник и для изучения военного дела у обских угров. В большинстве случаев оружие символизировало совмещение образов предка-«богатыря» и тотемного предка-покровителя.

Наряду с атрибутами, относящимися непосредственно к «богам», на святилищах иногда хранили реквизит шамана: бубны, колодушки. Кроме того, в сумьяде могли храниться палки для перетягивания во время состязаний, которыми иногда сопровождалось посещение святилища.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ НА СВАТИЛИЩАХ

Коллективные жертвоприношения периодически осуществлялись всей группой (локальной, территориальной) в сроки, обусловленные как годичным хозяйственным циклом, так и традицией. Периодичность таких жертвоприношений варьировала от 1 года до 7 лет³⁴. Спорадические жертвоприношения, связанные с чрезвычайными обстоятельствами (войной, эпидемией, голодом), также могли быть коллективными. Спорадически жертвоприношение мог совершать и один человек — при болезни или неудаче в промысле, при следовании мимо культового места на охоту или возвращаясь с удачной охоты.

Наиболее распространенным приношением как женщин, так и мужчин была узкая полоска ткани с завязанной в углу монетой. В позднее время такое приношение называли *арсын* (от русского «аршин») ³⁵, причем название распространялось и на другие виды жертв (платье, платки). Платки, разрезанные на длинные полосы, заранее готовились для принесения в жертву ³⁶. *Арсин* приносили на святилища при каждом его посещении и привязывали на одно из деревьев

³³ Чернецов В. Н. Быт хантов и манси по рисункам XIX в. — В кн.: Сборник МАЭ, т. 10. Л., 1949, с. 16.

³⁴ Karjalainen K. F. Die religion der Jugra-Völker, Bd 63, S. 77—78.

³⁵ Баландин А. Н., Вахрушева М. П. Мансийско-русский словарь. — Л., 1958, с. 17.

³⁶ См.: Kannisto A. K. Wogulische Volksdichtung, Bd 2. — MSFOu, Helsinki, 1955, N 109, S. 674.

либо хранитель клал приношение в амбарчик. Поскольку на женских местах именно *арсы* был основным видом жертвы, то деревья там были сплошь увешаны полосками ткани.

К числу распространенных приношений относились и денежные пожертвования. Деньги приносили в узелках, складывая последние в *сумьях*, либо оставляли монеты у подножия деревьев. Иногда, посещая культовое место без хранителя, люди засовывали монеты в щели стен *сумьяга*, так как не имели права самостоятельно открыть дверь амбарчика. Деньги жертвовали в случае болезни, а на нижней Лозье считалось, что денежная жертва, наряду со здоровьем, подарит счастье в охоте и рыбалке³⁷. Святилища локальной группы нередко становились своеобразными «судными кассами». Из денежных сокровищ, скапливавшихся там, люди могли заимообразно взять некоторую сумму для уплаты ясака или долга. Возврат денег считался совершенно обязательным, в противном случае, по всеобщему убеждению, человек навлекал на себя гнев «хозяина» святилища. Известны случаи самоубийства в случае невозвращения такого долга³⁸. В XX в. манси нередко приносили на святилище вышедшие из употребления деньги, считая, что это обстоятельство не имеет значения для духа-покровителя.

На святилищах в больших количествах скапливались одежда³⁹ и меха ценных промысловых животных: лис, соболей, выдр. Считалось, что шкуру добытой лисы нельзя продавать, она должна быть пожертвована *Мир-сусне-гуму*.

По случаю рождения ребенка приносили специальную жертву: лук со стрелой (в случае рождения мальчика) или иглы, наперстки, ступки для толчения крапивы, маленькие коврики с аппликацией (в случае рождения девочки).

Большое внимание манси уделяли угощению «богов» питьем и пищей. При этом они разделяли пищевые жертвы на бескровные (*пурлы*) и кровавые (*йир*)⁴⁰. Бескровные жертвы (каша, рыба, хлеб, чай, спиртное) приносились и на *эва-пурлахтын-ма*. Такими жертвами на локальных святилищах мужчины сопровождались спорадические посещения духа-предка.

Наиболее значимой считалась кровавая жертва. По мнению манси, с помощью кровавого жертвоприношения устанавливалась прямая «связь» с божеством, в том числе с *Нуми-Торумом*. Лесным ду-

³⁷ Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie ..., S. 307.

³⁸ См.: Носилов К. Д. У вогулов. — Спб., 1904, с. 15; Инфантьев П. П. Путешествие в страну вогулов. — Спб., 1910, с. 168, Майнов В. Угорские народы. — Ист. вестн., 1884, № 4, с. 174.

³⁹ Жертвенную одежду разрешалось надевать на себя танторам в последний день медвежьего праздника. См.: Kannisto A. K. Materialien zur Mythologie..., S. 317). В красную одежду одевали идола в надежде на удачу в промыслах. (Новицкий Гр. Краткое описание..., с. 59).

⁴⁰ Б. Мункачи было высказано предположение о тюркском происхождении слова *йир* (Munkacsi B. Weltgottheiten..., S. 312). Он также высказал мысль о том, что и слово *пур* восходит к тюркскому «пура» — жертвенное животное. (Munkacsi B. Altère Berichte..., Keleti Szemle, 3, Budapest, 1902, S. 302).

хам (*менквам, Мис-хуму*) приносили в жертву мясо лося (без соли) или боровой дичи. Избегали жертвовать им мясо домашних животных, считая, что тогда лесной дух ночью будет мучить человека. Духам-предкам селений и божеств общемансийского пантеона приносили в жертву домашних животных и птиц. При этом духу в мужском облике жертвовали животное-самца, а духу в облике женщины — самку животного⁴¹. Ограничения и запреты, связанные с видом и мастью животного, носили в основном локальный характер⁴². Единственное правило, соблюдавшееся почти повсеместно — принесение в жертву *Нуми-Торуму* животных белого, а *Куль-отыру* — черного цвета. Не было постоянным и число жертвенных животных. Самой главной жертвой, приносимой верховному богу, считалась жертва семью животными. Хотя бы одним из семи животных должна была быть лошадь.

Церемония кровавого жертвоприношения у обских угров была разработана до мельчайших деталей, остановиться на которых нам не позволяет недостаток места. Поэтому отсылаем читателей к сочинениям И. Г. Георги, А. К. Каннисто и В. Н. Чернецова, где эта церемония описана подробно⁴³.

Было время, когда при чрезвычайных обстоятельствах приносились человеческие жертвы. С упрочением власти русской администрации практика человеческих жертвоприношений сошла на нет. Память о них сохранилась в бытовых рассказах ляпинских манси, которые считают, что такие жертвы посвящались грозному *Полум-Торуму*.

* * *

Рассматривая культовые места, нам хотелось бы попытаться определить их через более четкие дефиниции, нежели «капище», «святитище», «чтитище кумира» и т. п. Еще К. Ф. Карьялайнен, обобщая сведения о культовых местах, подробно обсуждал вопрос о правомерности квалификации культовых мест угров, в частности манси, в качестве храмов. Этот исследователь, использовавший помимо собственных материалов практически все, что было до него опубликовано о культовых местах, пришел к выводу, что если угорские святилища и не есть храмы, то от них «шаг к настоящему храму... не так уж и велик»⁴⁴. Как аргументировал свое заключение Карьялайнен?

⁴¹ Kannisto A. K. *Materialen*, S. 288, 302.

⁴² По сведениям А. К. Каннисто, на Сосьве считали, что можно приносить в жертву: Нуми-Торуму — оленя или лошадь белой масти; Мир-сусне-хуму — оленя, лошадь, корову; петуха, Полум-Торуму — оленя и курицу (но не корову или лошадь). См.: Kannisto A. K. *Materialen...*, S. 286—287.

⁴³ Georgi I. G. *Bemerkungen einer im Russiaschem Reiche in der Jahren 1773 und 1774.* — St.— Petersburg, 1775, S. 599—600; Kannisto A. K. *Materialen...*, S. 286—292; Чернецов В. Н. Жертвоприношение у вогул.

⁴⁴ Karjalainen K. F. *Die religion...*, S. 111—113.

Прежде всего он считал вполне достоверными сообщения ранних авторов о наличии в прошлом у угров специальных строений, в которых совершались жертвоприношения, возносились молитвы и производились другие обрядовые действия. Действительно, в литературе об угорских народах есть описания жертвоприношений в жилищах; ханты приносили жертвы *Оорту* в специально построенном здании; манси имели даже специальные дома для церемоний медвежьего праздника и т. д.⁴⁵ Некоторые из подобных сооружений функционировали у манси в 1920—1930-е гг.

Все культовые строения Карьялайнен разделяет по происхождению на три группы: «...возникшие из хозяйственных амбаров общественные культовые амбары Прииртышья; амбары для жертвоприношений и возникшие из них амбары для духов и, наконец, дома культа, будь то случайные или постоянные, начало которых восходит к обычным хижинам»⁴⁶.

Бесспорно, строения, подобные домам культа, можно рассматривать как языческие храмы, и существование у манси в XIX — начале XX в. таких специальных построек для отправления религиозных обрядов нельзя отрицать. Однако вопрос о причинах появления у обских угров таких «храмов» остается нерешенным. Нам представляется вероятным, что специальные культовые постройки в селениях — явление весьма позднее, инициированное влиянием христианства. Обские угры, официально числившиеся православными, по крайней мере с середины XVIII в., познакомились с образцами храмового зодчества — православными церквями и часовнями. Тот факт, что влияние православия на религиозную идеологию и обряды хантов и манси было незначительным, вовсе не исключает возможность заимствования из «большой религии» ее отдельных внешних атрибутов. Отчасти этому могли способствовать миссионеры, строившие часовни на местах разоренных святилищ. На глазах людей, не искушенных в вопросах новой веры, происходила замена одних культовых сооружений другими. Не исключено, что новокрещенные, но не порвавшие с язычеством угры восприняли идею строительства специальных культовых зданий, при воплощении которой использовали традиционные архитектурные приемы и материалы.

О возможном заимствовании из православия идеи постройки культовых зданий косвенно свидетельствуют некоторые данные. Так, во время жертвоприношения в жилище манси зажигали свечи перед иконой Николая Чудотворца и «угощали» ее кровью забитого оленя⁴⁷. Тем самым ичитировалась (конечно, в языческом понимании) обстановка боговлужения в православном храме. Согласно сообщению, опубликованному в 1861 г. в «Тобольских губернских ве-

⁴⁵ См.: Носилов К. Д. У вогулов, с. 30—35; Гондatti Н. Л. Следы языческих верований у инородцев Северо-Западной Сибири.— М., 1888, с. 11; Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества.— СЭ, 1939, с. 39

⁴⁶ Karjalainen K. F. Die religion..., N 44, S. 113.

⁴⁷ Носилов К. Д. У вогулов, с. 30, 32.

домостях», «остяки для празднования в честь идолов» сооружали большую юрту «в тайных местах в лесу», собирались там «большими толпами с женами и детьми, чтобы чествовать своих идолов особыми церемониями»⁴⁸. В этом случае, возможно, влияние православия проявилось и в допущении женщин и детей к совместным с мужчинами религиозным церемониям, чего не наблюдалось в язычестве.

Не оспаривая выводов К. Ф. Карьялайнена о направлениях в эволюции архитектурных форм культовых построек обских угров, мы считаем допустимым предположение, что иницирующим моментом этой эволюции было влияние православия. Конечно, внедрение подобных нововведений в культовую практику было возможно лишь в том случае, если общая тенденция развития аборигенных верований совпадала с характером нововведений. Это неперемное условие включения инноваций в культуру общества-реципиента.

Возвращаясь к традиционным культовым местам манси, попытаемся определить, в каком соотношении находятся понятия «культовое место» и «храм». Отметим, что в религиоведческой литературе понятие «храм» часто сводится к понятию «культовое здание»⁴⁹. Разумеется, нельзя сводить сопоставление к отдельным, пусть немаловажным признакам. Более перспективным представляется выявление типологического и функционального сходства и различия.

С точки зрения социологии религии храм (молитвенный дом), религиозное искусство, различные культовые предметы являются средствами культовой деятельности. Важнейшим из них служит культовое здание, создающее благоприятные условия для религиозной деятельности. «Попадая в культовое здание, человек входит в специфическую зону социального пространства, оказывается в ситуации, отличной от иных жизненных ситуаций. Внимание сосредоточивается на предметах, действиях, образах, символах, знаках, имеющих религиозный смысл и значение»⁵⁰.

Обратимся к мансийским материалам. Как наши, так и литературные данные позволяют утверждать, что архитектурные формы святилищ (амбарчиков, шалашей) были стереотипны.

В пределах канонов, разумеется, проявлялась изменчивость, связанная с индивидуальностью строителя, локальными особенностями культовой практики и т. п. Тем показательнее, что основные принципы устройства культовых сооружений всегда соблюдались.

Число персонажей пантеона, представленных на мансийских культовых местах, конечно, обозримо, определено. При этом (что немаловажно) одному и тому же богу могли быть посвящены различные святилища в разных местах. То же мы наблюдаем и в православной церкви: есть группа наиболее почитаемых персонажей пантеона, представленных во всех без иск-

⁴⁸ Karjalainen K. F. Die religion..., N 44, S. 111.

⁴⁹ «Храм — собирательный термин для обозначения зданий, в которых происходит отправление религиозного культа». См.: Атеистический словарь. — М., 1983, с. 520.

⁵⁰ Яблоков И. Н. Социология религии, с. 103.

лучения храмах; наряду с ними многие храмы имеют изображения святых, считающихся покровителями данной местности или селения.

Для иконографии культовых мест характерны достаточно строгие каноны.

Налицо фигура жреца (шамана или хранителя культового места).

Правила, регламентирующие посещение, жертвоприношение и поведение на культовых местах, отличаются разработанностью и в то же время единообразием. Разумеется, речь идет о единообразии в пределах каждого типа культовых мест: мужское территориальное (межфратриальное), мужское локальное (поселковое), женское.

Важным средством культовой деятельности на святилищах были музыка, ритуальные танцы. Существовали специальные мелодии-призывания конкретных божеств⁶¹.

Представляется, что перечисленные обстоятельства позволяют определить культовое место манси как субститут храма. Наличие или отсутствие «дома культа» не имеет принципиального значения (известны и храмы под открытым небом). Налицо организация сакрального пространства, включающая такие средства культовой деятельности, как скульптура религиозного назначения, музыкальное сопровождение, разработанная атрибутика культа, утварь и т. д.

Принципиальным отличием мансийского храма от храма, характерного для мировых религий, является, на наш взгляд, эзотеричность культового места. Храм мировой религии всегда доступен, по крайней мере для человека, принадлежащего к данной конфессии, независимо от его этнической принадлежности. Право же посещать культовое место манси и осуществлять там ритуалы имел лишь человек из числа той конфессиональной общины, которой принадлежало данное культовое место. Несколько уже круг ритуалов, практиковавшихся на культовых местах. Однако основой культовой практики и в мировой религии, и в традиционных верованиях манси являются обряды умиловительного культа. У манси они были представлены в древнейшей форме — жертвоприношениях.

Мансийское святилище — прообраз храмов более развитых религий. Типологически оно, вероятно, стоит в одном ряду со святилищами древних славян и других европейских народностей. В зачатках здесь обнаруживаются многие элементы культовой практики, развившиеся у других народов в сложные фор-

⁶¹ См.: Kannisto A. K. *Materialien zur Mythologie...*, S. 280—285. Вероятно, П. Избрант наблюдал именно такие культовые действия: «...что-то насвистывают, хлопают в ладоши, танцуют...» (Избрант И., Бранд А. *Записки о русском посольстве в Китай.* — Иркутск, 1967, с. 115). Фольклор манси позволяет заключить, что с помощью струнного музыкального инструмента считалось возможным «общение» с духами. (См.: Чернецов В. П. *Наскальные изображения Урала*, с. 92—94).

мы религиозной деятельности. Основным субъектом культовой деятельности на мансийских святилищах была религиозная группа; во время групповых посещений осуществлялся главный обряд — коллективное жертвоприношение. Индивидуальная культовая деятельность была менее сформированной, что свидетельствует о недостаточно высоком уровне развития традиционных верований по сравнению с «большими» религиями.

Из рассмотренных выше типов мансийских жертвенных мест понятию «субститут храма» вполне соответствуют территориальные и локальные мужские культовые места. Наиболее архаичными в этом плане являются женские культовые места.

Глава IV

О РАННИХ ФОРМАХ КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКИ ОБСКИХ УГРОВ

Глубина исторической памяти народа не беспредельна. У бесписьменных народов, даже помнящих имена многих поколений своих предков, существует тот рубеж, нижняя граница исторической памяти, за которой прошлое просматривается с трудом. Историческое уступает место мифологическому. Осознание народом своего исторического прошлого, его отношение к памятникам старины на территории нынешнего расселения — проблема сложная и интересная. Мы коснемся лишь некоторых ее аспектов.

Территория расселения манси насыщена археологическими памятниками самых разных эпох. В силу физико-географических условий региона культурный слой большинства археологических памятников расположен неглубоко. Неудивительно поэтому, что многие артефакты древних культур так или иначе попадали в руки новых владельцев. Помимо этого угорское население, обживая обширную территорию Урала и Западной Сибири, осваивало ее и духовно: появлялись легенды и предания о людях, якобы живших здесь в старину. Им приписывали многие памятники древности.

На огромной территории от Хакасии до Северного Урала и далее — за его западными склонами — у самых разных народов записаны легенды о «чуди белоглазой» — древнем народе, похоронившем себя заживо «в земляных могилах». У обских угров одним из первых записал такую легенду Григорий Новицкий: «Ясно же является, яко не сей первоначально жителствова в сих палестинах народ, но откуды иных преселася zde: здревле бо зде вниз по Оби и всей стране жителствоваше народ Чютцкий. Но сей тако погибе, яко ниже вещь какову памяти своей остави, то-

лико остапа значение пагубы пх некая ямища, иже обретаються в сих странах Сибирского царства. ...Досели же жители стран сих в тех ровищах и курганах находятъ премного златых сосудов и сребра множество и прочая...»¹

У манси бытовало немало предметов, происходивших из старых городищ, кладов, поселений. Характер их использования позволяет в ряде случаев говорить о включении археологических находок в число ритуальных атрибутов манси. Речь идет, в частности, о коллекции культового литья, которая еще недавно использовалась манси в ритуальных целях².

В одном из поселков манси р. Ляпин на чердаке заброшенного дома в нескольких сундуках хранились священные предметы. Родственники умершего хозяина дома С. Овезова позволили нам ознакомиться с содержимым сундуков и передали часть вещей Музею истории культуры народов Сибири при Институте истории, филологии и философии СО АН СССР. Описываемые ниже вещи, наряду с другими предметами, при жизни хозяина хранились в амбарчике на семейном культовом месте, на противоположном от поселка берегу реки. Незадолго до смерти, тяжело заболев, старик попросил перевезти содержимое *сумьяга* к нему домой и хранил сундуки на чердаке. В сундуке вместе с коллекцией культового литья содержались следующие предметы: антропоморфное изображение с основой в виде заячьей шкурки, на которую надеты несколько платьев и халатов, по покрою совпадающих с традиционной мансийской женской одеждой;

штампованное железное блюдо производства конца XIX в. с растительным орнаментом. Диаметр его 40, высота 3 см. Покрытое белым металлом (оловом?) блюдо было завернуто в несколько прямоугольных кусков синей, красной, кремовой и пестрой ткани. В уголках двух первых кусков ткани завязаны монеты (10 коп. 1954 г. и 15 коп. 1941 г.). В блюде были сложены: две круглые бронзовые бляшки, одна из которых со следами патины (рис. 105, 1, 3),

две бронзовые бляшки, по форме близкие к эллипсу (рис. 105, 2, 4),

обломок бронзового изделия в виде сегмента (рис. 105, 5), часть металлического изделия в виде рыбы, фабричного производства, окрашенная в желтый цвет (рис. 105, 7),

медная чайная ложка, намеренно расплюснутая и близкая по форме к лопатке (рис. 105, 8)³,

¹ Новицкий Гр. Краткое описание о народе остяцком.— Новосибирск, 1941, с. 38.

² Первоначальный анализ коллекции был предпринят в статье: Гемус Н. И., Молодин В. И., Сагалаев А. М. Древняя бронза в обрядности манси.— В кн.: Проблемы реконструкции в этнографии. Новосибирск, 1985.

³ По представлениям манси, изображения «богов» следовало кормить с лопаточки. (Гондатти Н. Л. Следы языческих верований у инородцев Северо-Западной Сибири.— М., 1888, с. 42; Полевые материалы ПРЭО 1983 г.— Ар-

шнур длиной 60 см, сплетенный из шерсти бордового цвета, серебряные и медные кольца и перстни фабричной и кустарной работы (5 серебряных, 33 медных), серебряные монеты (12 шт. чеканки 1896—1948 гг.), медные монеты (23 шт. чеканки 1799—1946 гг.), бумажные деньги и марки выпуска 1898—1922 гг., серебряное блюдо, на котором чеканкой нанесено изображение оленя с растительным орнаментом по краю (рис. 106, 1), посеребренное блюдо местного производства (рис. 106, 2). В центре — изображение оленя, по краю — сцены охоты.

Здесь же хранилась коллекция культового литья (рис. 107—111). Десять бронзовых литых зооморфных изображений, сегментовидный обломок круглой бронзовой бляшки (рис. 105, 6) и неолитический наконечник стрелы (рис. 105, 9) были завернуты в восемь кусков ткани (красной, синей, голубой, белой, желтой и пестрой). На всех перечисленных предметах имелись еще и приклады в виде полосок ткани, обмотанных вокруг тулова фигурок, а также серебряных и медных колец и перстней, надетых на тулова со стороны хвостов.

Головы и шеи фигурок были повязаны оторванными от одного куска узкими полосками красной ткани таким образом, что закрывали их морды, а иногда и глаза (рис. 112)⁴.

Дно сундука и промежутки между вещами были заполнены прикладами в виде полосок ткани с завязанными в уголках монетами. Хозяином этого и других сундуков называли шамана, умершего еще в 1930-е гг.

Хранение сакрально значимых вещей в сундуке не случайно. Эта традиция отмечена у обских угров многими исследователями. Правда, в большинстве случаев говорится о сундуках, хранившихся в жилом помещении, а не на чердаке⁵.

Представляется, что набор культовых предметов в данном сундуке не случаен, однако имеющаяся в нашем распоряжении информация не позволяет с достаточной точностью определить, как функционально связаны между собой все перечисленные предметы. Пока отметим, что наличие заячьей шкурки, об-

хив ИИФФ СО АН СССР). Плоские ложки-донаточки изготавливались еще носителями усть-полуисской культуры (Мошинская В. И. Материальная культура Усть-Полуя. — МИА, М. — Л., 1955, № 35, с. 95, табл. XIII, рис. 1—4).

⁴ Сходные приемы обращения с культовыми предметами практиковались не только в угорском мире. В культовой коллекции одного селькупского шамана было семь железных изображений птиц, на одном из которых (центральной) крепилось изображение детской колыбели. Голова этой птицы обмотана полоской меди так, что металл закрывает глаза фигуры. Не вызывает сомнения, что ткань красного цвета и медь являются заместителями. С другой стороны, для культовой практики угров и самодийцев характерно сочетание этих материалов. (См.: Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству. — В кн.: Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980, с. 44).

⁵ Павловский В. Вогулы. — УЗКУ, 1907, № 6-7, с. 186; Финн О., Брем А. Путешествие в Западную Сибирь. — М., 1882, с. 373; Гондatti Н. Л. Следы языческих верований..., с. 7.

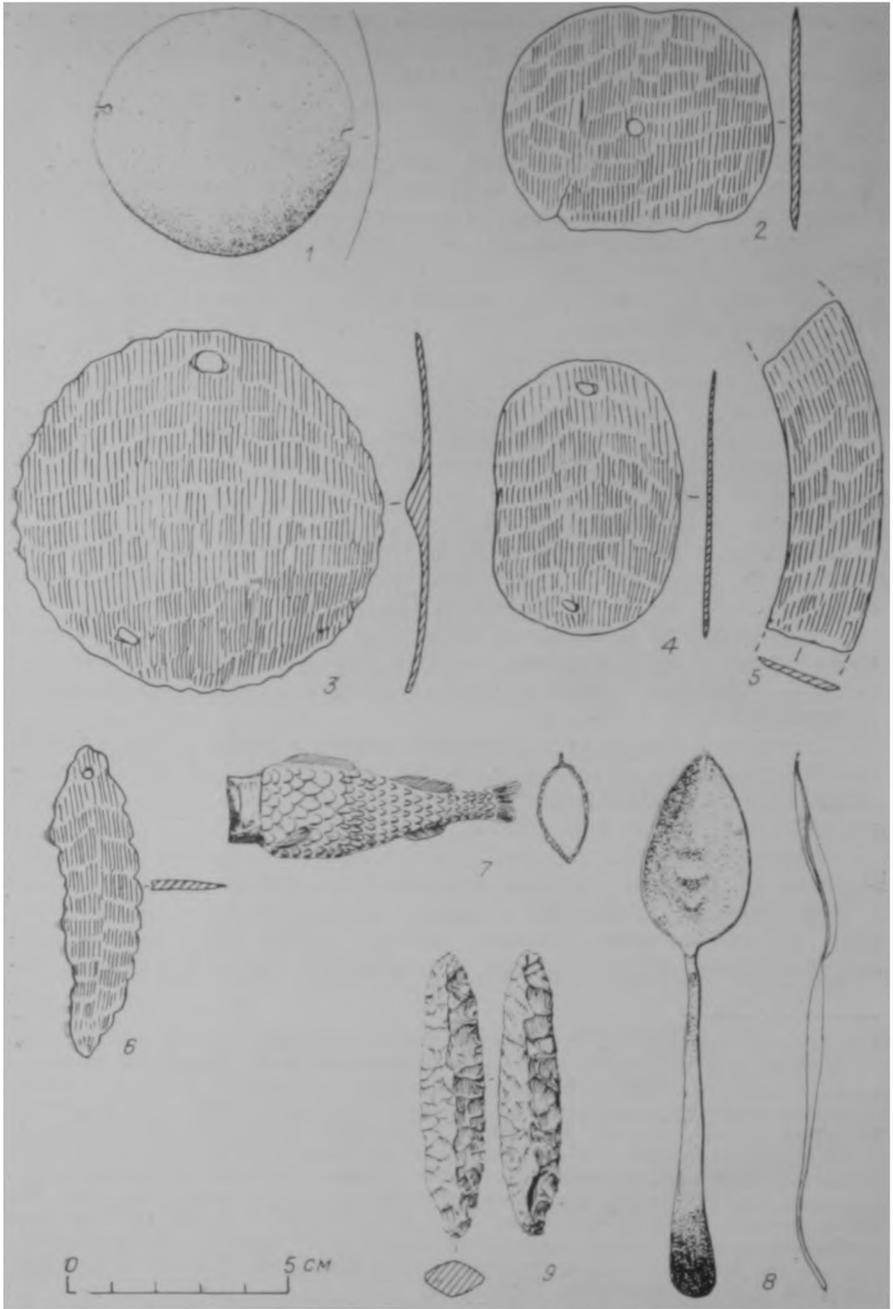


Рис. 105. 1—4 — бронзовые бланки, 5 — обломок бронзового изделия, 6 — обломок бронзовой бланки, 7 — часть металлического изделия, 8 — медная ложка, 9 — наконечник стрелы.



Рис. 106. Блюда из коллекции Музея истории и культуры народов Сибири ИИФФ СО АН СССР.

лаченной в женские одежды, согласуется с представлениями манси об одном из фратриальных предков (зайчиха-женщина *Калтац*)⁶. Осознание своей принадлежности к одной из фратрий еще недавно было присуще старшему поколению обских угров⁷. Не вызывает сомнения принадлежность к сфере ритуала и двух блюдец с изображением оленей и сцен охоты⁸.

Выше, при описании культового места *Хонт-Торума*, нами уже говорилось о вариантах использования серебряных блюдец (тарелочек) в культовой практике манси. Блюда из амбара *Суйур-эжы* с диаметрально противоположными, специально пробитыми по краям отверстиями пришивались (привязывались) к изображениям *Мир-сусне-хума* и являлись его неизменными атрибутами. Блюда из сундука С. Онезова отверстий не имеют. Они могли использоваться при камлании в темной юрте.

Содержимое сундука включает в себя наряду с изделиями, созданными сравнительно недавно, артефакты археологических культур. Религиозное сознание манси органично включало их в круг предметов сакрального характера. Разновременность про-

⁶ См.: Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества.— СЭ, 1939, с. 30.

⁷ Характеристику дуально-фратриальной организации обских угров см.: Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII—XIX вв.— М., 1983, с. 105—119.

⁸ Прыткова Н. Ф. Металлическая культовая посуда у угров.— В кн.: Сборник МАЭ, т. 10. М., 1949.

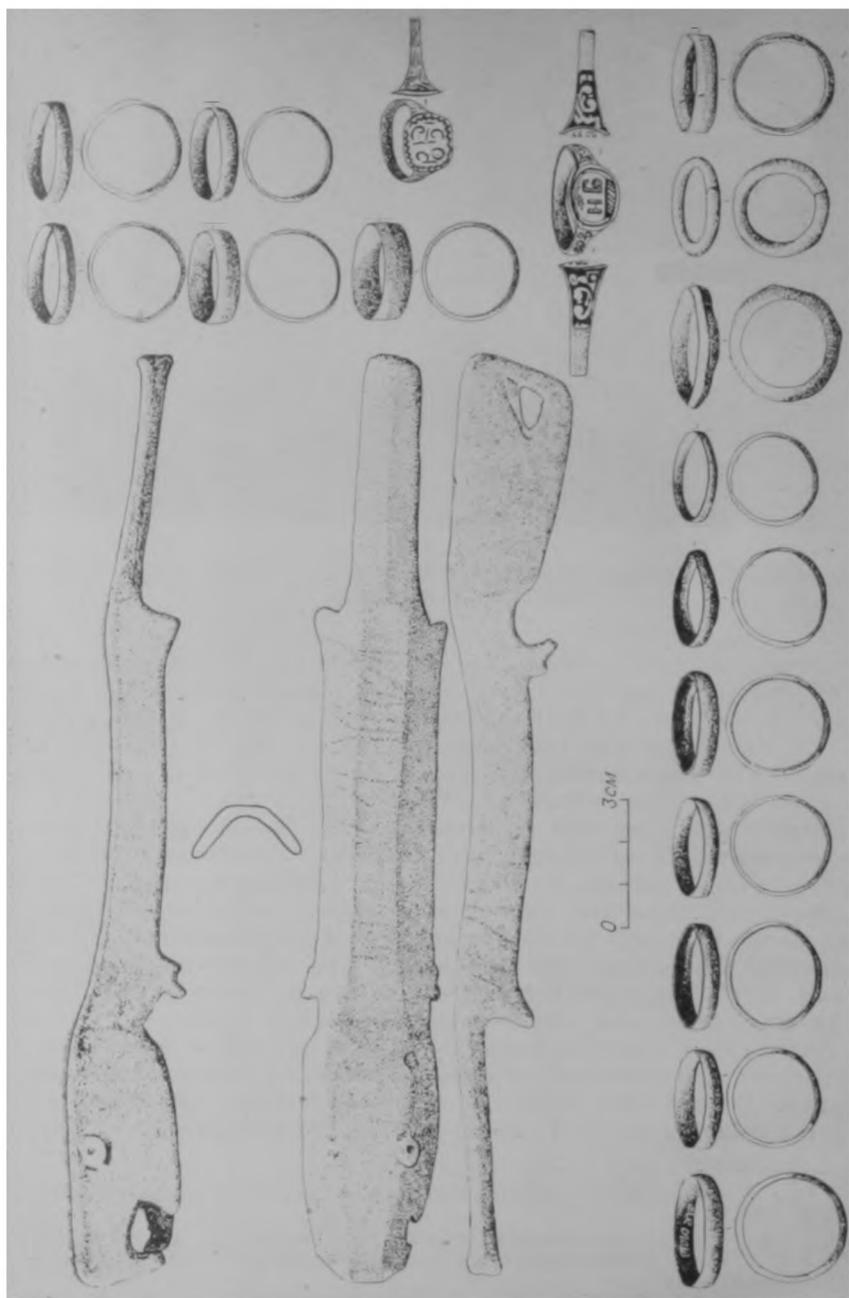


Рис. 107. Бронзовые зооморфные изображения с прикладами.

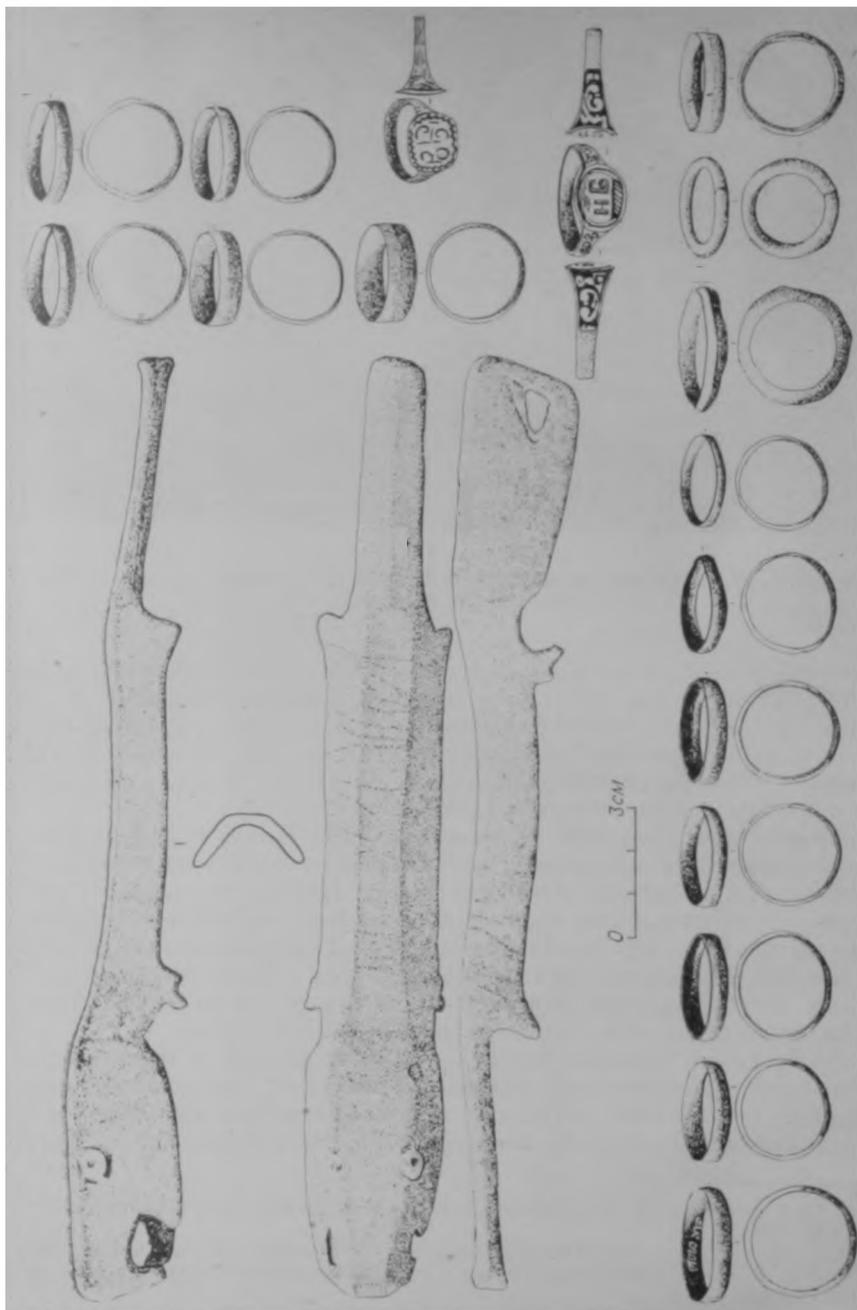


Рис. 108. Бронзовые зооморфные изображения с прикладами.

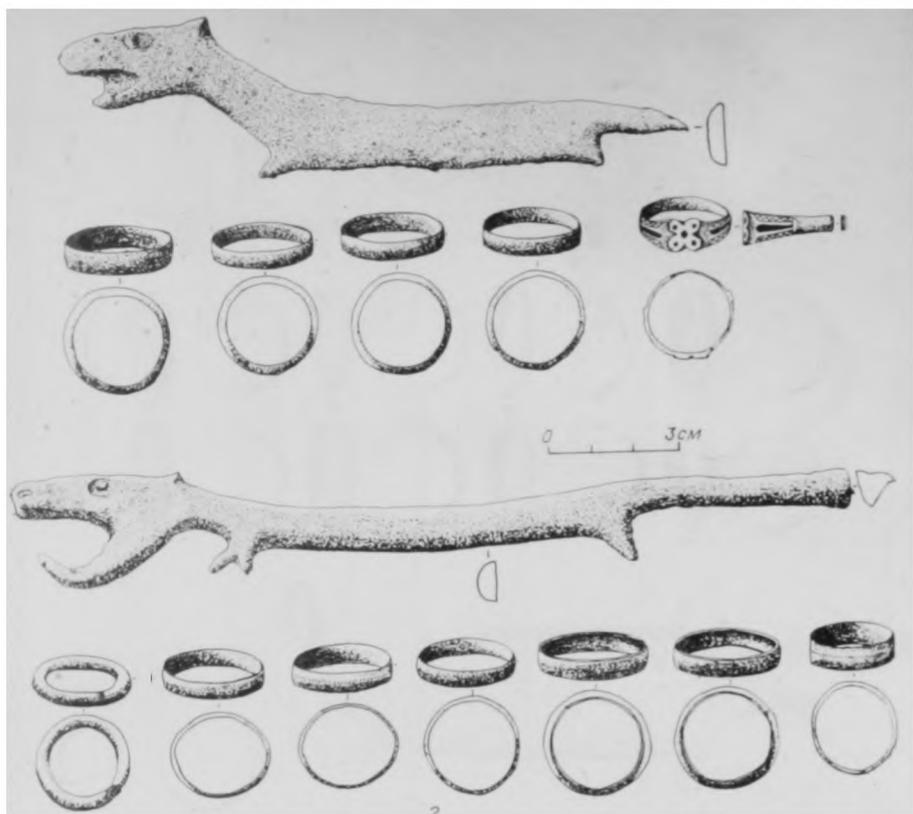


Рис. 109. Бронзовые зооморфные изображения с прикладами.

исхождения используемых одновременно вещей не смущала их владельца. Широкой известностью пользовалось у окрестного населения городище Арьях-вос. Находимые здесь металлические украшения женщины из Кинтусовских юрт вплетали в косы. Здесь же найдены «бронзовая круглая пластина с узорами» и «бронзовая палочка, с обоих концов украшенная головами лосей (без рогов)»⁹. Перечень подобных случаев можно было бы продолжить¹⁰.

Представляется, что угры по тем или иным соображениям относили археологические находки (или просто древние вещи) как предметы необычные к миру сверхъестественных сил.

⁹ Городков Б. Поездка в Салымский край. — ЕТГМ, 1913, вып. 21, с. 54, 56.

¹⁰ См.: Теплоухов А. Ф. О древнем шаманском изображении из бронзы, бытовавшем на Конде среди вогул и остяков — СА, 1947, № 9, с. 239—245.

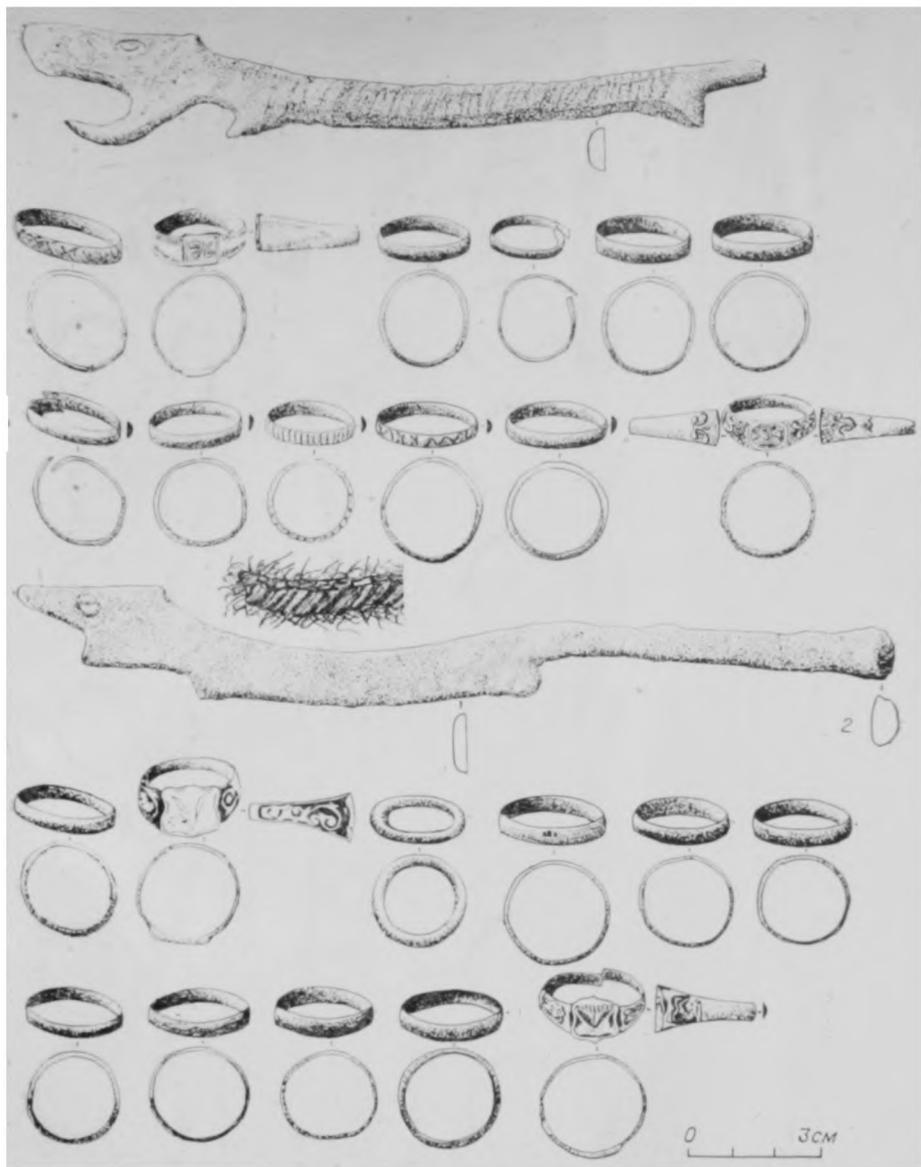


Рис. 110. Бронзовые зооморфные изображения с прикладами и шнур.

Во всяком случае, именно так обстоит дело с обнаруженными в сундуке бронзовыми литыми зооморфными изображениями. В поисках аналогий мы обратились к археологическим материалам и обнаружили их в коллекции, опубликованной В. Ф. Старковым. При этом выявились не только иконографические парал-

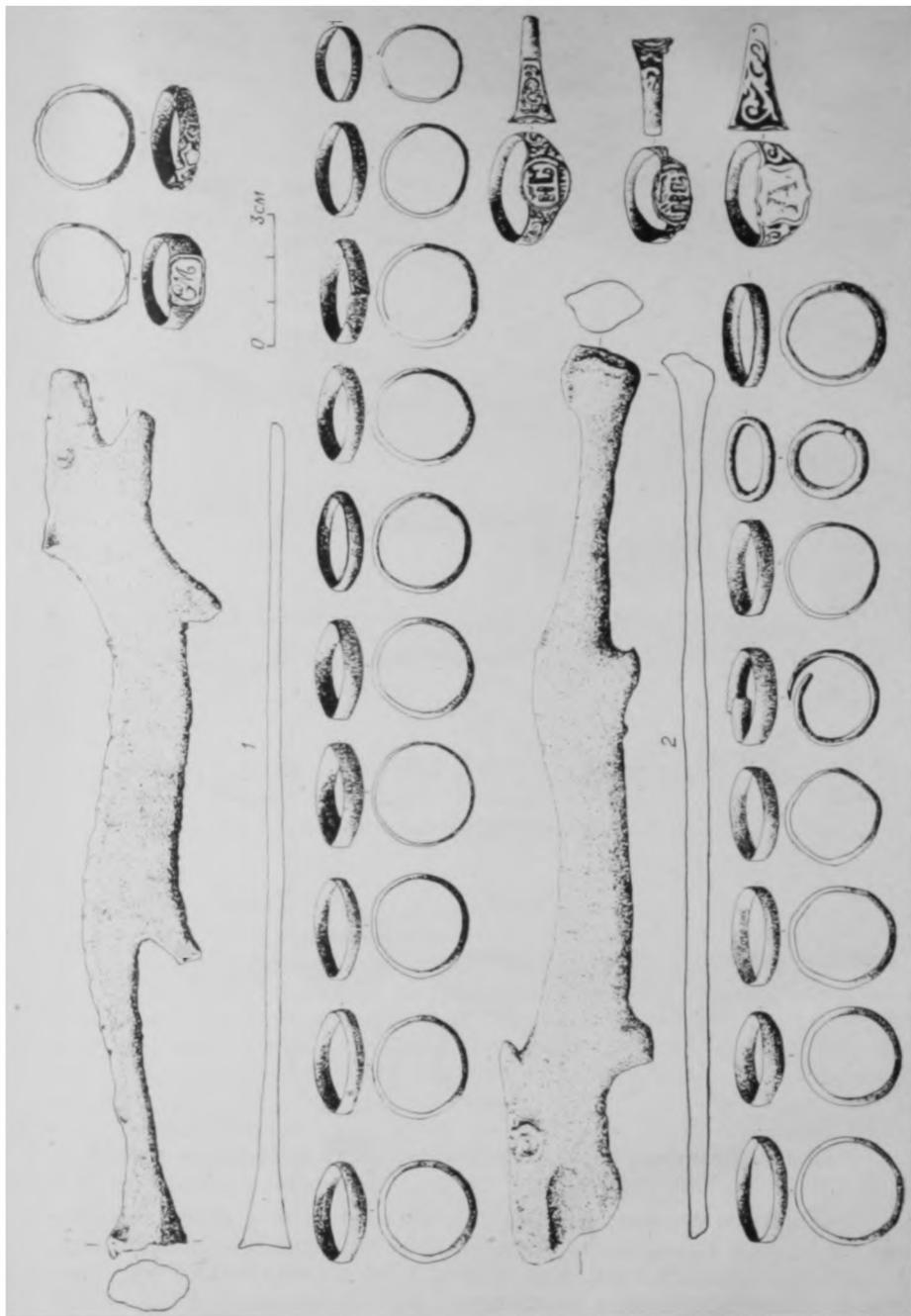


Рис. 111. Бронзовые зооморфные изображения с прикладами.

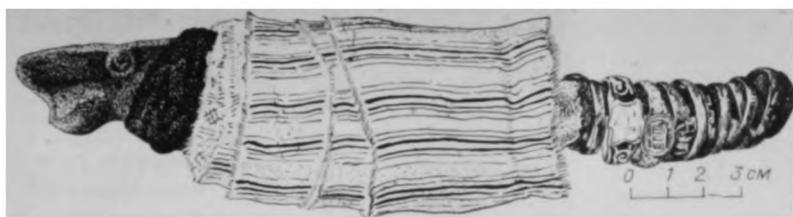


Рис. 112. Зооморфная фигурка с прикладами.

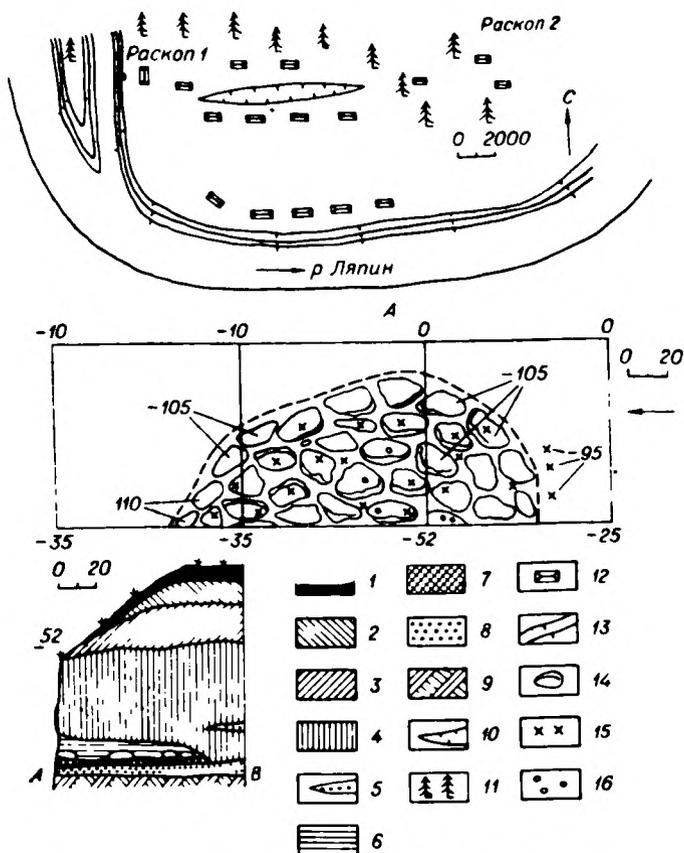


Рис. 113. План и стратиграфия раскопа 1 (Хурумпауль).

1 — дери, 2 — серый речной песок, 3 — серо-желтый песок с редким углем, 4 — серый речной песок с тонкими прослойками ила, 5 — уголь, 6 — зола, угли, камень, керамика (культурный слой), 7 — прокаленная почва, 8 — серо-желтый песок, 9 — крупный речной песок (материк), 10 — овраг, 11 — лес, 12 — дом, 13 — вертикали через 2 м, 14 — камни, 15 — керамика, 16 — капли бронзы.

леги и совпадения, но и вероятная преемственность традиции использования литых фигур.

В 1968 г. на левом берегу р. Ляпин экспедицией МГУ было раскопано поселение Вуграсян-Вад, датируемое В. Ф. Старковым усть-полуйским временем¹¹. За пределами поселения, вдали от старицы реки, были найдены фрагменты сосуда усть-полуйского времени и следы кострища. Здесь же, на площади 1 м² были обнаружены 92 литые поделки из меди: 90 плосколитых фигур с односторонним изображением и две фигуры полого литья, исполненные в глиняных формах. Наша коллекция, найденная на правом берегу р. Ляпин, состоит из девяти зооморфных изображений плоского литья и одной объемной фигуры.

Как и среди фигурок из Вуграсян-Вад, в нашей коллекции нет даже двух фигур, отлитых в одной форме. В. Н. Чернецов полагал, что это — типичная особенность культового литья средней и нижней Оби в усть-полуйское время¹². Анализируя находки с левого берега р. Ляпин, В. Ф. Старков справедливо отметил стилистическую однородность плосколитых изображений¹³. То же следует сказать и о литье из культового сундука. Еще большее сходство обнаруживают фигурки полого литья из обеих этих коллекций, археологической и этнографической. Однако в коллекции из культового сундука есть и уникальная фигурка (рис. 109, 2), аналог которой имеется среди вещей из сборов П. Л. Гондатти. В. Н. Чернецов, опубликовавший коллекцию П. Л. Гондатти, определил эту фигурку как изображение выдры¹⁴. Аналогичную ей нашу фигурку отличает гладкая поверхность лицевой части, обусловленная либо отличиями в характере литейного производства, либо последующей тщательной обработкой.

Определение видовой принадлежности животных, чьи скульптурки составляют коллекцию из Вуграсян-Вад, привело к следующим результатам: 71 фигурка изображает бобра, остальные — волков, лис, белок, песцов; есть изображения двух животных из семейства куньих и три изображения не поддались определению. Фигуры полого литья были определены как рептилиевые (?)¹⁵.

Видовое определение изображений нашей коллекции было проведено заведующим лабораторией палеозоологии ИИФиФ СО АН СССР канд. биол. наук Н. Д. Оводовым. Он полагает, что как фигурки плоского литья, так и объемная фигурка изобража-

¹¹ Старков В. Ф. Новые находки плоского литья в Нижнем Приобье. — В кн.: Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973.

¹² Чернецов В. Н. Очерк этногенеза обских угров — КСИМК, 1941, № 9, с. 26.

¹³ Старков В. Ф. Новые находки плоского литья в Нижнем Приобье — В кн.: Проблемы археологии Урала и Сибири. М., 1973, с. 217.

¹⁴ Чернецов В. Н. Бронза усть-полуйского времени. — МИА, 1955, № 35, с. 161, табл. XVIII, рис. 8, 10.

¹⁵ Старков В. Ф. Новые находки..., с. 218.

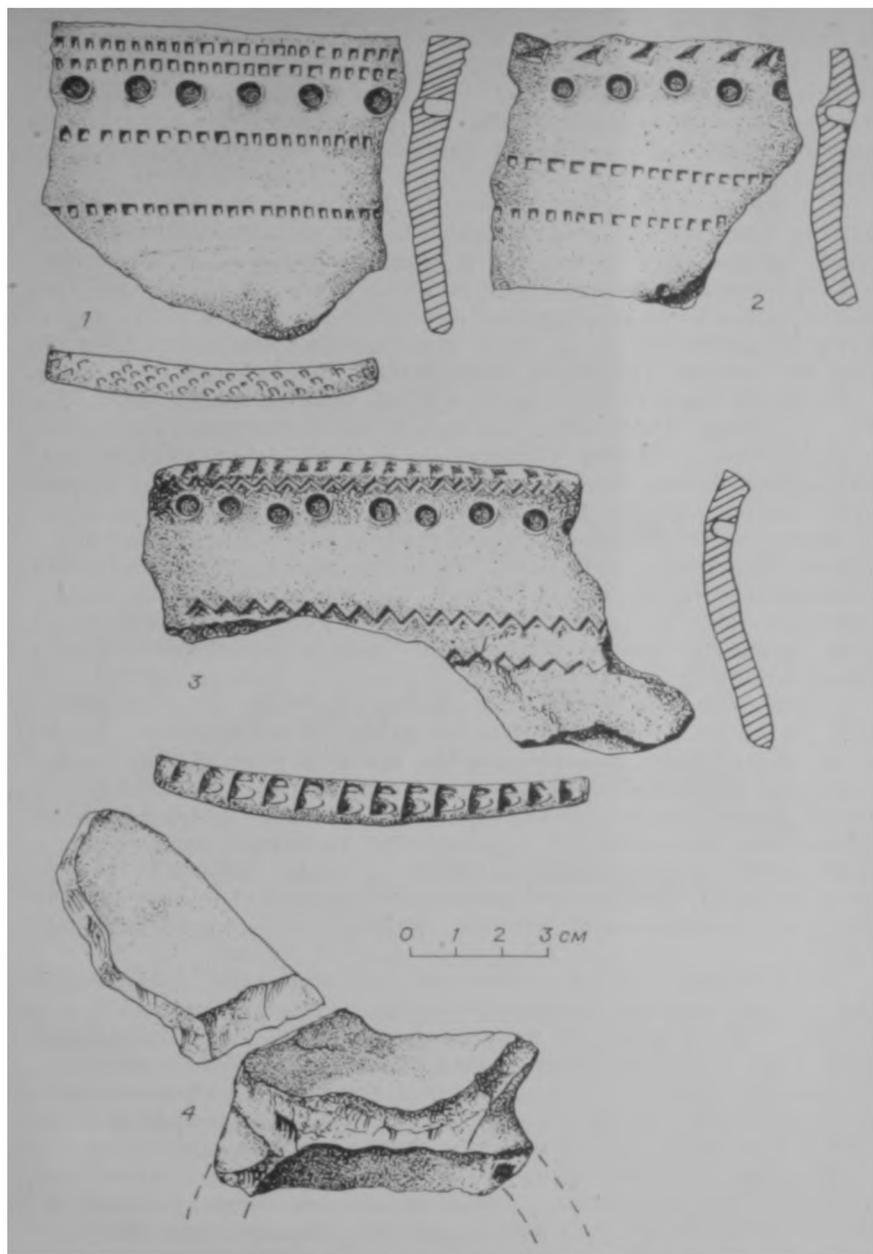


Рис. 114. Образцы керамики из раскопа 1.

ют бобров. Профиль головы объемной фигурки весьма похож на бронзовую голову бобра с культового места *Либы-ойки*. Напомним, что поделки из бронзы — объемные фигурки, о которых идет речь, были обнаружены на расстоянии не более 1,5 км друг от друга в поселке на чердаке и на культовом месте этого селения.

На месте современного селения Хурумпауль люди жили с древних времен. Об этом свидетельствует культурный слой, который хорошо прослеживается в речном обрыве на глубине около 1 м. Обрыв интенсивно разрушается рекой. В настоящее время его высота над уровнем реки составляет около 6—8 м. На участке протяженностью 3 м была произведена зачистка стенки обрыва на глубину 130 см от современной поверхности (рис. 113). Культурный слой мощностью 7—12 см залегал на глубине 95—107 см. Была расчищена выкладка из прокаленных, частично расколотых, плотно уложенных камней. Очаг, судя по сохранившейся части, был выложен камнями продолговатой формы (до 20—25 см длиной) так, что они образовывали ровную площадку. Между камнями очага и поверх них в слое золы и угля обнаружены фрагменты керамики, частично расслоившиеся. Целых фрагментов собрано около 50. В их числе — обломки полого глиняного поддона (рис. 114, 4). Здесь же, между камнями очага были найдены капли застывшей бронзы, возможно — следы бронзолитейного производства.

Судя по целым фрагментам, толщина стенок сосудов колеблется от 0,5 до 1,0 см. Фрагментов днищ, за исключением поддона, не обнаружено. В тесте заметна примесь толченого слюдяного сланца. Орнаментирована только верхняя часть сосудов. Орнамент расположен горизонтальными лентами вокруг шейки. Его элементами являются крупнозубая гребенка, круглые глубокие ямки под венчиком, штамп в виде змейки (одинарной и двойной). Указанные признаки сближают керамику из Хурумпауля с керамикой второй группы усть-полуйской культуры¹⁶.

По рассказам местных жителей, за последние десятилетия река в месте раскопа размыла берег не менее чем на 30—40 м в глубину. Таким образом, бронзовые фигурки с чердака вполне могли быть обнаружены их владельцем в разрушенном культурном слое поселения. Об этом свидетельствуют следы речного песка, аналогичного песку в культурном слое, сохранившиеся в литейных раковинах, углублениях глаз фигурок.

Разрушение культурного слоя продолжается и в наше время. Визуально его следы обнаруживаются в речном обрыве на расстоянии до 70 м выше раскопа по течению протоки. На берегу были собраны фрагменты керамики, подобные вышеописан-

¹⁶ См.: Мошинская В. И. Керамика усть-полуйской культуры. — МИА, 1953, № 35, с. 111—112.

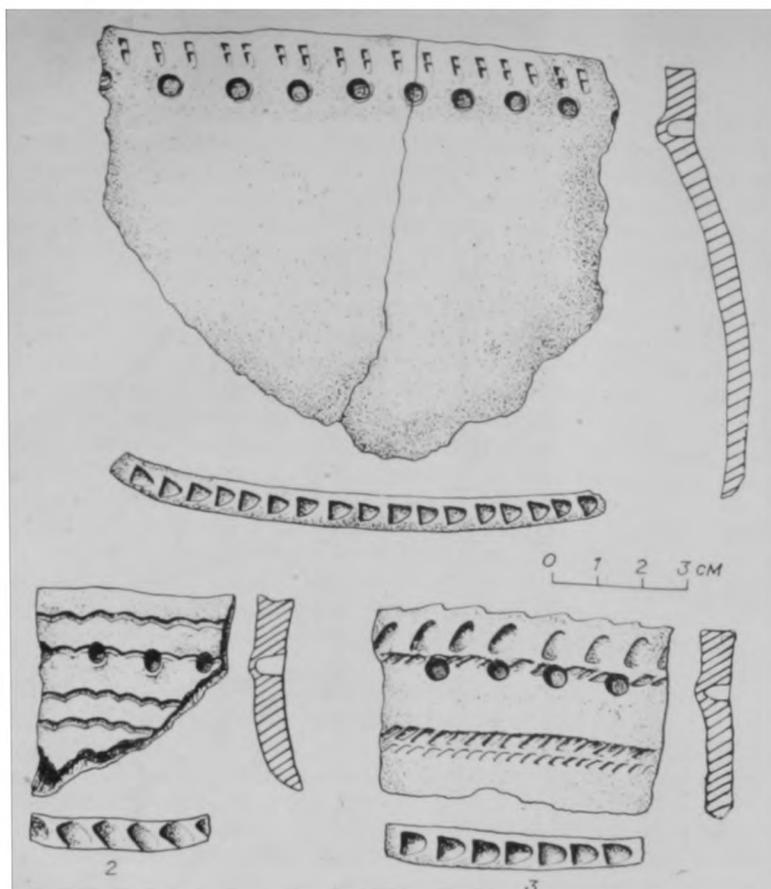


Рис. 115. Образцы керамики из раскопа 2.

ным. В том, что культурный слой принадлежит крупному поселению, убеждает его протяженность. В противоположном конце села, на расстоянии порядка 500 м, был заложен шурф (2 м²). На глубине 50—65 и 60—80 см были обнаружены два слоя, разделенные прослойкой стерильного желто-серого песка. Керамика, тождественная вышеописанной, лежала в нижнем слое вместе с золой, углем и прокаленными камнями. Там же обнаружены в большом количестве чешуя рыб, кости водоплавающих птиц и костяной наконечник стрелы (рис. 115, 116).

Вернемся к литью обеих коллекций. Все животные, чьи изображения присутствуют в коллекциях, — представители фауны Северного Урала и севера Западной Сибири. Они не только являлись промысловыми животными у древнего и средневекового населения региона, но и фигурировали в традиционных веро-

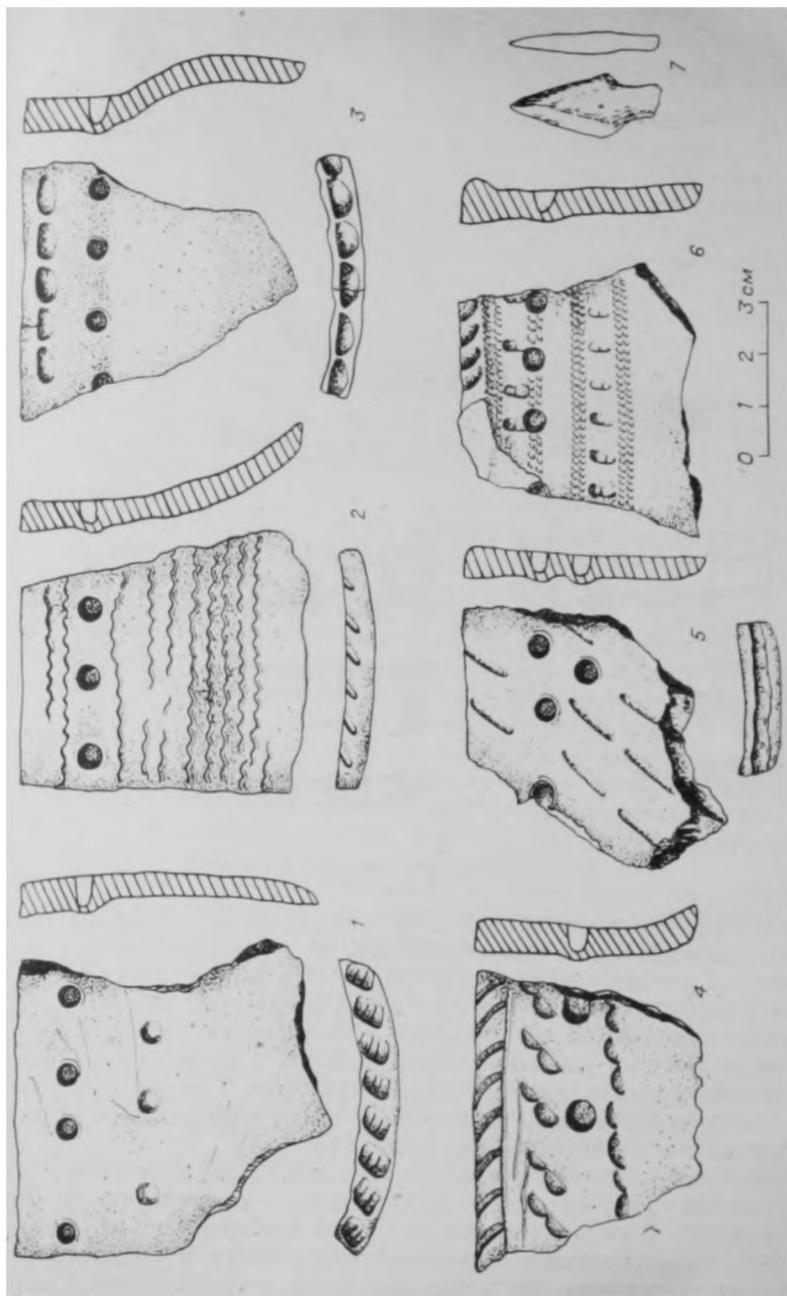


Рис. 116. Образцы керамики и наконечник стрелы из раскопа 2.

ваниях обских угров¹⁷. Белки, бобры, лисицы, куницы, горностаи, медведи и рыси упоминаются в числе приношений угорским богам¹⁸.

Коллекция, хранившаяся в сундуке, интересна как этнографический источник. Однако она была бы отнесена к числу рядовых находок, если бы не одно существенное обстоятельство. Совпадают не только форма и стиль изображения животных в обеих коллекциях (из сундука С. Овезова и из раскопанного В. Ф. Старковым поселения Вуграсян-Вад), но и способ принесения им прикладов.

Основной частью прикладов в обоих случаях является обмотка туловища фигурок: перевитым шерстяным шнуром — на 12 фигурах из коллекции В. Ф. Старкова, полосками ткани — в этнографической коллекции. В последнем случае была использована ткань светлых тонов с преобладанием белого, голубого, розового цвета. В прикладах нескольких фигурок между полосками ткани были проложены бумажные деньги начала XX в. и монеты советской чеканки.

Витой шнур был изготовлен из шерсти собаки, причем на трех фигурках¹⁹ под шнуром находилась сложенная вдвое шкурка горностая или ласки. На одной из фигур этнографической коллекции (рис. 110, 2) поверх полосок ткани также был намотан шерстяной шнур красного цвета, сплетенный из трех тонких жгутов в виде косы.

На шею одной из фигур археологической коллекции (изображающей волка) было надето металлическое кольцо. На туловах всех фигур из этнографической коллекции также были надеты серебряные и медные кольца и перстни (в количестве от 3 до 12 шт.). Аналоги этой детали обнаруживаются в шаманстве селькупов. Так, главным фетишем шамана Б. было металлическое изображение «рыбы», найденное владельцем в земле. На изображение были надеты металлические кольца. Как полагает Г. И. Пелих, «кольцо... надетое на изображение духа, означало, что последний „окольцован“, т. е. приручен, подчинен воле шамана»²⁰. Отсутствие прямых параллелей в атрибутике верований обских угров объясняется, вероятно, недостаточной их изученностью. Все же можно отметить, что кольца и перстни на бронзовых фигурках животных, вероятно, понимались манси так же, как и селькупами. Древнее изображение необходимо было сначала «приручить», чтобы обезопасить себя от его возможного вредоносного воздействия.

¹⁷ См., напр.: Karjalainen K. F. Die religion der Jugra-Völker. — FFC, 1927, Bd 63; Скалон В. И. Речные бобры Северной Азии. — М., 1951, с. 134—159.

¹⁸ Жизнь святого Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым. — Спб., 1897, с. 35.

¹⁹ Старков В. Ф. Новые находки..., с. 210, рис. 2, 9—11.

²⁰ Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству. — В кн.: Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980, с. 27.

Другим видом приклада в археологической коллекции являются обломки бляшек с отверстиями и без них, прикрепленные шнуром к туловам десяти фигурок бобров²¹. В этнографической коллекции также имеется сегментообразный обломок бронзовой бляшки (рис. 105, б) с отверстием, явно предназначавшимся для привязывания к фигурке животного. Не исключено, что к моменту обнаружения коллекции в земле этот обломок, привязанный в древности шнуром к фигуре, лежал рядом с ней. Такое предположение является допустимым, так как и возле поселения Вуграсян-Вад «в раскопе были замечены довольно интенсивные следы тлена, а также собраны четыре оставшиеся пластинки»²². Поскольку культурная традиция не транслируется в полном объеме, неудивительно, что обнаруженный обломок бляшки пользовался у манси таким же почитанием, как и остальные фигуры, или выступал в роли фетиша.

Монеты, проложенные между полосками ткани, по-видимому, с появлением за Уралом русских металлических денег стали выполнять функции обломков древних бронзовых бляшек. В новейшее время (с конца XIX в.) в прикладах появляются и бумажные деньги, осознававшиеся аборигенами как эквивалент монет, а стало быть, и металлического приклада. Возможно, вариантом развития этой же традиции являются большие прямоугольные куски ткани с завязанными в уголках монетами, использовавшиеся в качестве прикладов на культовых местах.

Сравнительный анализ обеих коллекций позволяет сделать следующие выводы.

Коллекция из культового сундука принадлежит к кругу вещей усть-полуйской и наследовавших ей культур, достаточно известных аборигенам Западной Сибири в этнографическое время.

За исключением неопределенного вида рептилий, в бронзовом литье воплощены реальные представители фауны Урала и Западной Сибири: в археологической коллекции — куны, бобры, волки, лисы, белки, песцы; в этнографической — бобры.

В значительной мере совпадает состав прикладов: шнур (полоска ткани), кольцо (кольца и перстни), обломки бронзовой бляшки (обломок бронзовой бляшки и монеты).

Все вышесказанное приводит нас к мысли, что обращение с культовыми вещами обеих коллекций регламентировалось сходными правилами. Это, в свою очередь, позволяет предположить одинаковый (или сравнимый) статус самих вещей как в древности, так и в новейшее время. Таким образом, перед нами — два разновременных проявления одной этнокультурной традиции, разделенные во времени почти двумя тысячелетиями.

В справедливости этого предположения убеждает существование у обских угров кустарного литейного производства, зафиксированное даже во второй половине XIX в. Из доступных

²¹ Старков В. Ф. Новые находки..., с. 209—210, рис. 2.

²² Там же, с. 209.

материалов (свинца, олова) производили не только украшения ²³, но и предметы культа. Известны и современные образцы литья у манси: об одном из них (литых ящерицах) говорилось в предыдущей главе. Имеющихся материалов пока явно недостаточно для того, чтобы попытаться проследить историю литейного дела у обских угров, доведя ее по крайней мере до рубежа I — II тыс. н. э.²⁴ Конечно, для идеального совпадения описанной выше ситуации желательно было бы обнаружить в культовой практике манси не только древнюю бронзу, но и ее воспроизведение в новое время. Пока же мы обнаруживаем лишь отдельные экземпляры, позволяющие говорить о том, что их создатели подражали древним образцам, имевшимся под руками, либо реализовывали в металле существовавшие с древности приемы изображения животных и людей.

В числе предметов угорского литья, имеющих прототипами древние образцы, можно назвать свинцовых ящериц с мансийского культового места, прямые аналоги которым обнаруживаются в находках на Гляденовском костыше ²⁵. Не менее интересна фигурка зооморфного фетиша, опубликованного Н. Сорокиным ²⁶. Судя по замечаниям автора, эта зооморфная фигурка относилась к разряду изображений, хранившихся в домах. Вогулы отливали их (как и антропоморфные фигуры) «собственноручно из какого-то сплава». Изображение животного весьма архаично по стилистическим особенностям и несколько напоминает фигурки бобров из Лозьвинского клада: те же короткие трехпалые ноги и широкий хвост ²⁷. Поверхность вогульского идола (обнаруженного, кстати, на той же Лозьве) «как бы покрыта чешуями, особенно заметными на хвостовой части», что также сближает его с бобрами из упомянутого клада. Примечательно, что вогульские фетиши, виденные Н. Сорокиным, были очень небрежно отделаны — это фигуры одностороннего плоского литья. «Причина этому заключается в том, что вогулы вделяют своих богов в древесные стволы и тогда уже поклоняются им», — пишет Н. Сорокин ²⁸.

Очень сложным является вопрос о назначении и использовании литых зооморфных фигурок с прикладами. На основании того, что коллекция была обнаружена за пределами поселения, а в составе прикладов были шкурки пушных зверей и

²³ О литье украшений для одежды упоминает Гр. Новицкий: «... Украшают же цаты от олова в низу и наколо цату близ цаты покладая; оныя же суть пзливны в подобие взоров». (Новицкий Гр. Краткое описание... с. 48).

²⁴ Карымский этап истории племен Нижнего Приобья (IV—V вв.) и следующий за ним оронтурский — время расцвета и постепенного угасания литейного искусства, почти исчезающего в кинтусовском этапе. (Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в I тысячелетии нашей эры. — МИА, 1957, № 58, с. 137—138).

²⁵ Спицын А. Гляденовское костыше. — Спб., 1901, табл. VII, рис. 7, 19.

²⁶ Сорокин Н. Путешествие к вогулам. — Казань, 1873, табл. V, рис. 2.

²⁷ Чернецов В. Н. Бронза усть-полуйского времени, с. 160, табл. XVI,

рис. 6.

²⁸ Сорокин Н. Путешествие к вогулам, с. 48.

шнур, В. Ф. Старков считает возможным заключить, что фигурки — это хранительницы реинкарнирующей души²⁹. В. Н. Чернецов писал, что «у кондинских вогулов... вплоть до начала XX в. существовал обычай отливать из меди фигурку животного или птицы, чтобы заставить душу вернуться в покинутое ею тело человека»³⁰. Иную точку зрения высказал В. Ф. Генинг, тщательно проанализировавший материалы Гляденовского костяка. Основываясь на выводах, содержащихся в более позднем исследовании В. Н. Чернецова³¹, В. Ф. Генинг писал: «Одно только можно утверждать, что могильная душа, по представлениям манси, стоит в какой-то взаимосвязи со звероподобными существами, которые ограждают людей от преследований могильных душ и „привязывают“ последние к определенному месту. Не служили ли многочисленные фигурки четвероногих Гляденовского костяка именно такими вместилищами „могильной души“?»³².

Таким образом, исследователи едины в главном: древние бронзовые фигурки четвероногих каким-то образом связаны с представлениями о душе. Правда, В. Ф. Старков склонен считать фигурки «хранителями» реинкарнирующей души (*лили*)³³, а В. Ф. Генинг связывает с изображениями четвероногих душу *ис-хор* («большую» или «могильную душу»), которая, по представлениям угров, могла существовать после смерти человека и вмешиваться в дела его живых сородичей³⁴. На наш взгляд, последняя точка зрения лучше объясняет захоронение большой группы зооморфных изображений за пределами поселения.

Думается все же, что это не единственно возможный вариант интерпретации. Как мы уже писали, в обеих коллекциях удивительно совпадает состав прикладов. Наличие красных повязок у всех фигурок этнографической коллекции указывает на их принадлежность к среднему миру. В культовой практике манси принадлежность сверхъестественных существ к среднему миру (независимо от их ранга) обозначалась повязкой красного цвета. Подобная символика красного цвета в прикладах отмечена и у ближайших соседей обских угров — селькупов³⁵.

Какую функцию могли выполнять зооморфные литые изображения, «жившие» в среднем мире, мире людей? Однозначно

²⁹ Старков В. Ф. Новые находки..., с. 219.

³⁰ Чернецов В. Н. Очерк этногенеза обских угров. — КСИМК, 1941, вып. 9, с. 26.

³¹ Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров. — ТИЭ. Новая сер., 1959, т. 51.

³² Генинг В. Ф. Гляденовское костяк — могильник с обрядом трупосождения. — В кн. Древности Волго-Камья. Казань, 1977, с. 26.

³³ Известно, что перерождающаяся душа представлялась уграми, в частности, в виде птицы, обитающей на концах волос человека; женщины носили на косах зоо- и орнитоморфные изображения — символы этой души. (Чернецов В. Н. Представления о душе..., с. 138). Не эти ли украшения, найденные на старом городище, вплетали в косы женщины Кинтусовских юрт?

³⁴ Генинг В. Ф. Гляденовское костяк..., с. 26.

³⁵ Пелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству, с. 16—17.

ответить на этот вопрос вряд ли возможно. Обретенная необычным способом коллекция могла служить фетишем, «обеспечивавшим» благополучие семьи или успех на промысле. В таком случае объяснимо приношение фигуркам прикладов-подарков. В пользу этого предположения говорит и наличие каменного наконечника стрелы, так как так называемые «громовые стрелы» пользовались особым почитанием³⁶. С другой стороны, известны случаи, когда предметы такого рода, как бы «данные свыше», входили в число фетишей шамана, «умножавших его силу». Шаман мог использовать в своих «культовых коллекциях» и археологические находки, и просто камни неправильной формы³⁷.

Роль зооморфных изображений в обрядности угров и самодийцев вряд ли может быть сведена только к одному аспекту. Нельзя исключить, что в данном случае мы имеем дело с материализованными представлениями о связи группы людей (семьи?) с определенным животным. Подобные представления отмечены у селькупов, которые «считали себя каким-то образом связанными с тем видом животного, изображение которого хранилось у них в семейном кузовке»³⁸. Думается, что «набор» животных, представленных в обеих рассматриваемых коллекциях, не является случайным. Бобры, лисы, выдры, волки и белки в прошлом почитались отдельными группами хантов и манси как тотемные предки или как священные животные либо их изображения являлись тамгами³⁹. Заманчиво предположить, что в усть-полуйской бронзе с поселения Вуграсян-Вад ее создатели видели образы своих зооморфных предков. Однако для генеалогической группы, имеющей общего предка, характерно общее кладбище⁴⁰. Если фигурки действительно связывались с «большой душой», трудно понять, как в одном месте могли оказаться вместилища душ людей, принадлежавших при жизни к разным генеалогическим группам.

Требованию общего кладбища в большей степени отвечает вторая коллекция, в которой представлены фигурки бобров. Поскольку обе коллекции найдены на р. Ляпин, интересно отметить следующее обстоятельство. Манси р. Ляпин почитали как предка или священное животное совсем не тех животных, которые представлены в коллекциях, а медведя, собаку, ящерицу, филина, трясогузку, щуку и т. д. Исключение составляет волк. Это обстоятельство позволяет предположить, что бронзовые фигур-

³⁶ См.: Соколова З. П. Находки в Шиншигах. (Культ лягушки и угорская проблема). — СЭ, 1975, № 6, с. 148. Здесь же автор высказывает мнение, что зооморфные изображения были семейными или домашними духами-покровителями

³⁷ Каталог этнографических коллекций Музея археологии и этнографии Сибири Томского университета, ч. 1. — Томск, 1979, с. 259.

³⁸ Нелих Г. И. Материалы по селькупскому шаманству, с. 61—62.

³⁹ См.: Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII—XIX вв. Проблемы фратрии и рода. — М., 1983, с. 139—142, табл. IV, V.

⁴⁰ Там же, с. 156.

ки отливались предками хантов, у которых в перечне зооморфных предков обнаруживаются персонажи коллекции: выдры, бобры и т. д.

Не менее интересно сопоставить данные о костных остатках диких млекопитающих, обнаруженных на древних памятниках Урала и Западной Сибири, и данные о животных, которых угры приносили в жертву либо почитали как своих предков.

В Усть-Полуе были обнаружены костные остатки бобра, лисицы, полярной лисицы, соболя, белки, зайца, лося, оленя. В. П. Мошинская, считающая, что в Усть-Полуе раскопано древнее жертвенное место, особое внимание обратила на то обстоятельство, что кости лежали в земле компактной массой. По мнению исследователя, это говорит о том, что первоначально кости жертвенных животных укладывались на специальный помост или, что более вероятно, прямо на поверхность земли⁴¹. Отсутствие рогов и черепов оленей В. П. Мошинская объясняет тем, что в усть-полуйское время олень, вероятно, не был у древнего населения главным жертвенным животным⁴². Святилище в Усть-Полуе функционировало во второй половине I тыс. до н. э. и, возможно, посещалось в первые века нашей эры⁴³. В разновременных слоях жертвенных мест костные остатки более разнообразны⁴⁴. В Канинской пещере:

Животное	Всего костей, %	В том числе	
		в слое брон- зового века	в слое железн- го века
Медведь бурый	43,6	56,9	38,3
Лось	12,7	7,8	14,52
Бобр	9,1	7,9	9,9
Заяц	8,38	9,15	6,53
Белка	5,6	4,2	6,46
Северный олень	5,1	4,0	5,87
Выдра	1,07	0,75	1,26
Росомаха	2,77	1,5	2,96
Куница	2,0	2,6	1,74
Волк	0,6	0,65	0,62

В Уньинской пещере найдено костных остатков северного оленя 33,8%, бобра 14,2, медведя бурого 12,3, куницы 10,1, белки 5,0, лося 4,7, куницы или соболя 3,8, зайца 3,6, выдры 2,46, росомахи 1,66%.

Собранные З. П. Соколовой в таблицу данные о животных, почитавшихся обскими уграми как священные или как животные-предки либо ставших тамгами, дают следующий перечень⁴⁵

⁴¹ Moszynska W. An ancient sacrificial site in the Lower Ob region.— In: Shamanism in Siberia, Budapest, 1978, p. 470.

⁴² Ibid., p. 474.

⁴³ Ibid., p. 477.

⁴⁴ По данным В. П. Канивца (Канивец В. П. Канивская пещера.— М., 1964, с. 120—122, табл. V, VI).

⁴⁵ Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси..., с. 139—140, табл. V.

(в порядке распространенности): медведь, лось, олень, бобр, выдра, соболь, белка, лиса, россомаха, горноста́й, волк, заяц.

Таким образом, в обоих случаях фигурируют (и наиболее широко представлены) медведь, лось, олень, бобр, белка. Медведь, лось, бобр и олень, кроме того, считались предками хантыйских групп, носивших соответствующие тотемические названия⁴⁶. Наконец, этнографические данные фиксируют на угорских святилищах принесение в жертву не только оленя, но и шкур соболей, бобров, лисиц и других пушных зверей, а также черепа медведей.

Как видим, состав фауны, представленной в костеносных слоях уральских пещер-святилищ, весьма схож с составом животных-предков (или священных животных) и животных, представленных на жертвенных местах обских угров. Разумеется, нельзя прямо экстраполировать этнографические данные на эпоху бронзы и раннего железа. Однако представляется показательным, что в пещерах Урала мы встречаем фактически тот же состав жертвенной фауны, что и у позднего угорского населения Западной Сибири, у которого к тому же эти животные выступали как священные животные или как тотемы. Это обстоятельство позволяет высказать предположение, что древнее население, осуществлявшее ритуалы жертвоприношений в Канинской и Уньинской пещерах, не случайно останавливало свой выбор на медведе, бобре, олене или лосе. Не исключено, что здесь мы встречаемся с ранними проявлениями тех же религиозных верований, которые известны нам из угорской этнографии. О том же свидетельствуют усть-полудийские материалы, которые можно уже более уверенно связать с древними уграми.

В этой связи хотелось бы обратить внимание на следующее обстоятельство. Остеологический материал встречается и во многих других пещерах Зауралья и Западной Сибири, и в частности в Айдашинской пещере, служившей культовым местом в эпохи неолита, раннего железа и средневековья⁴⁷. В этой пещере хорошо представлены остатки мелкого рогатого скота (овец и коз), «что свидетельствует о роли этих животных как жертвенного элемента в культовых процессах у древних пастухов и воинов прилегающих территорий»⁴⁸. Напротив, «кости диких животных, собранные в Айдашинской пещере, лишь в редком случае можно считать продуктом культовых обрядов. Это прежде всего черепные остатки двух взрослых медведей, бобра и соболя»⁴⁹. Кости медведя, вероятно, относятся к I тыс. н. э., как и бронзовые бляшки с изображением медведя, тяготеющие к культурам таежной зоны Зауралья и Западной Сибири⁵⁰.

⁴⁶ Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси, с. 128—133, табл. IV.

⁴⁷ Молодин В. П., Бобров В. В., Равнушкин В. П. Айдашинская пещера — Новосибирск, 1980, с. 93—94.

⁴⁸ Оводов Н. Д. Характеристика остеологического материала из Айдашинской пещеры. — В кн.: Айдашинская пещера. Новосибирск, 1980, с. 104.

⁴⁹ Там же, с. 126.

⁵⁰ Молодин В. П., Бобров В. В., Равнушкин В. П. Айдашинская пещера, с. 90.

Вернемся к коллекциям культового литья с р. Ляпин. Приведенные выше материалы свидетельствуют, что бронзовые фигурки обеих коллекций каким-то образом могли быть связаны с представлениями обских угров о животном как зооморфном предке. Однако верования, связанные с животными, отличаются разработанностью и сложностью: каждый образ, как правило, многозначен и несводим к одному аспекту.

Литые зооморфные изображения использовались не только в сфере домашней обрядности — они часто встречаются и среди атрибутов угорских святилищ. У васюганских и ваховских хантов бытовало поверье, согласно которому териоморфные изображения — «дети духа», который мог «воплощаться» в них, чтобы «проникнуть... в труднодоступные места»⁵¹. Такие фигуры заворачивались каждая в отдельную тряпочку-приклад. В иных случаях литые фигурки могли выступать в качестве помощников (слуг) антропоморфного идола, и тогда они подвешивались на его одеянии либо хранились в культовом амбарчике (у селькупов и угров)⁵². Правда, в последнем случае это могли быть изображения и птиц, ящериц, медведей, змей.

Этнографические материалы позволяют говорить о различных в разное время функциях зооморфного литья.

Фигурки могли быть связаны с представлениями угров об одной из душ (*лили* или *ис-тор*). В последнем случае они играли важную роль в обрядах охранительной магии.

Зооморфные изображения являлись воплощением представлений о связи группы людей (семей?) с тем животным, изображение которого они хранили дома. Возможно, этот обычай является отголоском древних верований о животном-предке, священном для данного коллектива и одновременно являвшемся жертвенным. Эти верования могли реализовываться в самоназвании группы, тамгах и обрядах жертвоприношений.

Изображения могли играть роль фетишей, «приносящих» удачу, счастье (а в применении к шаману — и его «силу»). В пользу этого предположения говорят повязки красного цвета в одной из коллекций.

В случае принадлежности к культовому месту фигурки выступали в роли атрибутов главных, антропоморфных идолов: были их «слугами», «помощниками» или просто являлись прикладами-подношениями божеству.

Последнее обстоятельство хорошо вписывается в ситуацию с культовым сундуком, в котором была обнаружена коллекция литья. Как уже упоминалось, на чердаке дома находилось, по сути дела, «перемещенное» из-за реки культовое место. Известно также, что

⁵¹ Кулемзин В. М. Сверхъестественные существа в системе религиозных представлений васюганско-ваховских хантов — В кн.: Древние культуры Сибири и Тихоокеанского бассейна. Новосибирск, 1979, с. 216; Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты. — Томск, 1974, с. 134.

⁵² Зуев В. Ф. Материалы по этнографии Сибири XVIII века. — ТИЭ, 1947, т. 5, с. 33; Прокофьева Е. Д. О социальной организации селькупов. — В кн.: Сибирский этнографический сборник. М — Л., 1952, с. 100.

в амбарчике хранились антропоморфные изображения. Одному из них могли сопутствовать бронзовые фигурки. Такому допущению не противоречит, на наш взгляд, наличие на фигурках животных прикладов, так как они, будучи связанными с главным идолом, уже тем самым попадали в категорию почитаемых существ⁵³. В целом же трудно ожидать, что в «функциях» данных фигурок реализована какая-либо религиозная идея в чистом виде: культовая практика народов Западной Сибири дает постоянные свидетельства синкретичности, совмещения различных «слоев» религиозной идеологии. Последние, как правило, являются продуктом обобщения и формализации, которым подвергаются традиционные верования в процессе их изучения, и не встречаются в такой идеальной форме, как «культ огня», «культ медведя» и т. п.

Что же касается обстоятельств находки 92 медных фигурок, то они, как нам кажется, могут дать повод для следующего предположения. Как уже говорилось, фигурки были найдены за пределами древнего поселения в земле, на площади около 1 м². Представляет вероятным, что в землю они могли попасть из разрушившегося (сгоревшего?) амбарчика или настила. Мы не знаем, как оформлялись в то время культовые сооружения, хотя консервативность религиозной традиции позволяет думать, что конструкции, известные у позднейших угров и самодийцев (селькупов), могли существовать в Нижнем Приобье и в эпоху усть-полуйской культуры. Это косвенно подтверждается периодизацией лингвистами иранских заимствований в языках обских угров. Так, считается, что мансийское слово *tul*, означающее кладовую, стоящую на опоре из древесного ствола, генетически восходит к арийскому **tala*. Е. Коренци датирует вхождение этого слова в праугорские языки «финно-угорским временем»⁵⁴. Отметим, что ее периодизация развития финно-угорских языков в данной части совпадает с выводами Д. Е. Казанцева, считающего, что финно-угорский праязык существовал до середины III тыс. до н. э.⁵⁵

Конечно, вряд ли можно считать, что древнее арийское слово попало к предкам обских угров в его современном значении: с течением веков оно должно было претерпеть как фонетическую, так и семантическую эволюцию. И все же значение заимствованной основы позволяет думать, что традиционный амбарчик — явление древнее.

В более поздний период (до середины I тыс. до н. э.) в угорский праязык из иранских языков попадает и оседает в нем слово, обозначающее «медь»⁵⁶. На наш взгляд, этот факт хорошо совпадает по времени с археологической культурой Усть-Полуя, население кото-

⁵³ Напомним в этой связи, что на рассмотренных выше культовых местах с несколькими изображениями (святилище *Хонт-Турума*, *Пайпын-ойки* и др.) подарки-приклады приносились не только главному, но и второстепенным персонажам.

⁵⁴ Korényi E. *Iranische Lehnwörter in den Obugrischen Sprachen*. — Budapest, 1972, S. 40, 74, 84.

⁵⁵ Казанцев Д. Е. Истоки финно-угорского родства — Пошкар-Ола, 1979, с. 109

⁵⁶ Muszynska W. *An ancient sacrificial...*, S. 99.

рого умело плавить медь и бронзу и, стало быть, имело названия для этих металлов.

Что же касается предполагаемого амбарчика неподалеку от поселения Вуграсян-Вад, напомним, что В. И. Мошинская считала вероятным использование усть-полуйцами специального настила для размещения на нем костей жертвенных животных. Уместно в этой связи провести параллели из памятников культуры населения Западной Сибири более поздних времен. Речь идет о знаменитыхкладах, обнаруживаемых на жертвенниках, которые «в большей степени присущи... племенам кулайской культуры»⁵⁷. В VII—VIII вв. н. э. многие вещи кулайского облика вместе с предметами более позднего происхождения оказались в составе кладов. Клад, происходящий из окрестностей с. Елыкаева Кемеровского района Кемеровской области, содержит разновременные вещи. «Концентрация вещей в земле на одном месте,— пишет В. А. Могильников,— ...объясняется устройством жертвенных мест сибирских народов. У угров и селькупов они представляли собой небольшие амбарчики... Когда святилища оказывались заброшенными, деревянные части их разрушались, а металлические вещи компактной массой попадали в землю»⁵⁸. Аналогичный вывод сделан был относительно обстоятельств нахождения Парабельского клада: «Заложенный квадрат размерами 1,5×1,5 м дал более 10 ажурных поделок и показал, что на этом месте в древности стоял священный амбарчик, по-видимому, в виде поздних остяко-самоедских»⁵⁹. На металлических предметах Ишимского клада были обнаружены «следы какой-то грубой ткани вроде холста, в которую предметы были, по-видимому, завернуты»⁶⁰. Это позволяет допустить, что предметы Ишимского клада также могли в древности храниться в амбарчике завернутыми в узел (узлы), подобно тому как в позднейшие времена ритуальные атрибуты хранились в амбаре в сундуках.

С культовыми местами, известными у угров до недавнего времени, связывал подобные клады В. Н. Чернецов⁶¹. Действительно, наборы вещей из кладов и угорских святилищ XVII—XX вв. сопоставимы: это наконечники стрел, копий, мечи, антропоморфные личины⁶², изоморфное литье. Понятно, что деревянная скульптура не могла сохраниться с древности.

Многочисленные лакуны в изучении культур Западной Сибири I тыс. н. э. не позволяют пока ответить на многие вопросы, имею-

⁵⁷ Молодин В. И., Бобров В. В., Равнушкин В. И. Айдашпская пещера, с. 88

⁵⁸ Могильников В. А. Елыкаевская коллекция Томского университета. — СА, 1968, № 1, с. 268

⁵⁹ Ураев Р. А. Дополнение к «Археологическим памятникам Томской области» — Труды ТКМ, 1956, т. 5, с. 326—327.

⁶⁰ Ермолаев А. Ишимская коллекция — Красноярск, 1914, с. 1.

⁶¹ Чернецов В. Н. Бронза усть-полуйского времени. — МИА, 1955, № 35, с. 171

⁶² Так, личина, описанная в I главе, стиплястически (манера изображения глаз и рта) и технологически (тонкая выпуклая пластина, полированная с лицевой стороны) очень близка личине из Елыкаевской коллекции. (См.: Могильников В. А. Елыкаевская коллекция..., с. 267, рис. 3, 9).

щие прямое отношение к нашей теме. И все же в самых общих чертах уже можно представить процессы развития таежных племен, эволюцию их культуры и верований. Тот факт, что вкладах доминируют вещи таежных культур, позволяет, видимо, говорить об устойчивых традициях в сфере культовой практики аборигенного населения на огромной территории от восточных склонов Урала до границ западно-сибирской лесостепи. Близость вещевого состава кладов второй половины I тыс. н. э. и атрибутов угорских святилищ XVII—XX вв. наводит на мысль о преемственности традиций в этой сфере. Возможно, клады — это то, что осталось от древних святилищ предков хантов, манси и селькупов.

Сравнительный анализ двух коллекций культового литья усть-полуйского облика позволяет сделать вывод об их однотипном использовании как древним, так и позднейшим населением Нижнего Приобья, а также о возможной связи этих коллекций с культовыми местами. Традиция культового литья у обских угров свидетельствует, кроме всего прочего, и об отсутствии непреходимой грани между двумя категориями ритуальных изображений: домашними фетишами и зооморфной металлической скульптурой культовых мест. Тот факт, что в ряде случаев найденные древние изображения «опознавались» и органично включались в культовую практику, говорит не только о преемственности в развитии верований у населения севера Западной Сибири древнего и нового времени, но и о глубоких местных истоках этих верований.

Известно множество памятников археологии Приуралья, Урала и Западной Сибири, связываемых с культовой практикой древних и средневековых племен. Многие из них квалифицируются исследователями как «жертвенные места». Несомненно, практика жертвоприношений отражает ранний этап в развитии религиозных верований, и возникновение жертвенных мест гипотетически может быть отнесено к глубокой древности. Рассматривая вопрос о мировоззрении древнего населения Западной Сибири, М. Ф. Косарев допускает, что «в бронзовом веке уже существовали особые места, где совершались ритуалы солярного культа»⁶³. Как главным образом интересуют те памятники, которые могут быть соотнесены с жертвенными местами обских угров и их предков, а в некоторых случаях и прямо сопоставлены с ними.

Наиболее древние жертвенные места приурочены к пещерным святилищам. Именно с пещерными святилищами Урала на протяжении тысячелетий было связано развитие религиозных верований местных племен. Насколько можно судить, в пещерных памятниках представлены жертвенники, о чем говорят наконечники стрел и подвески, найденные в пещерах Северного Зауралья и в Айдашинской пещере⁶⁴. В эпоху бронзового века уже функционировало святилище в Канинской пещере⁶⁵.

⁶³ Косарев М. Ф. Бронзовый век Западной Сибири. — М., 1981, с. 260.

⁶⁴ Молодин В. И., Бобров В. В., Равнушкин В. Н. Айдашинская пещера, с. 23, 85—86

⁶⁵ Канивец В. И. Канинская пещера, с. 49—83.

Вторая половина I тыс. до н. э. представлена жертвенными местами Усть-Полуя, Канинской и Убинской пещер. Возможно, к этому же времени можно отнести и деревянную культовую антропоморфную скульптуру из Горбуновского и Шигирского торфяников, обнаруживающую близость (стилистическую и технологическую) к скульптуре обских угров и самодийцев⁶⁶. Жертвенник Усть-Полуя, очевидно, можно соотносить с предками обских угров.

Жертвенными местами является группа памятников I тыс. н. э.: пещеры Айдашинская, Шайтанская, Лаксейская и Чаньвенская; Шайтанский мыс, святилище на р. Колве. С жертвенными местами связаны Парабельская, Ишимская и Елыкаевская коллекции⁶⁷. Очень интересны сведения о святилище биярмийцев, содержащиеся в скандинавской саге (IX в.)⁶⁸. Несмотря на дискуссионность ряда связанных с ним вопросов, нельзя не признать, что описание этого древнего священного места во многом напоминает угорские святилища позднейших времен. Собственно угорские (в том числе мансийские) жертвенные места известны с XVI по XX в.

При всей условности приведенной выше периодизации (в ряде случаев отсутствует надежное этнокультурное определение святилищ, спорной является датировка и т. д.) обращает на себя внимание одно обстоятельство. Во всех выделенных группах памятников присутствуют пещерные жертвенные места. Пещеры (манс. *кэрс кол*)⁶⁹ служили местами отправления обрядов жертвоприношения вплоть до 30-х гг. Представляется, что пещерные святилища и таежные жертвенные места — параллельные линии развития форм культовой практики обских угров. По-видимому, уже в древности пещеры были культовыми местами высокого статуса, а наряду с ними, для повседневной культовой практики охотников и рыболовов западно-сибирской тайги, существовали жертвенные места, расположенные неподалеку от мест жительства. Так, Канинская пещера — «это не родовое капище, скрытое в глубине леса и известное лишь немногим посвященным, а «жертвище», несомненно, хорошо знакомое населению обширной территории Печорского Приуралья и соседних с ним районов Зауралья»⁷⁰. Возможно, именно этим объясняется факт находки в пещере костей животных — предположительно священных предков разных территориальных групп. Большое количество костей лося подтверждает мысль В. П. Чернецова о том, что «для ныне исчезнувшей северо-приуральской группы племен,

⁶⁶ Мошницкая В. П. Древняя скульптура Урала и Западной Сибири. — М., 1976, с. 42—55.

⁶⁷ Талицкая И. А. Материалы к археологической карте Нижнего и Среднего Приобья. — МИА, 1955, № 35, с. 256, 263, 266, 297, 304—306, 328; Талицкий М. В. Верхнее Прикамье в X — XIV вв. — МИА, 1951, № 22, с. 95; Теплоухов Ф. А. Чудское жертвенное место на р. Колве. — Пермь, 1897; Могильников В. П. Елыкаевская коллекция...; Ермолаев А. Ишимская коллекция; Ураев Р. А. Дополнение..., с. 326—327.

⁶⁸ Кузнецов С. К. К вопросу о Биярми — ЭО, 1905, № 2—3.

⁶⁹ Остроумов И. Вогулы — манси. Историко-этнографический очерк. — В кн.: Материалы по изучению Пермского края, вып. 1. Пермь, 1904, с. 38.

⁷⁰ Канивец В. П. Канинская пещера, с. 133.

населявших некогда территорию от Печоры до Сылвы, по западным склонам Урала и левобережным притокам Камы... фратриальным тотемом был лось»⁷¹.

В средневековье в отдельные пещеры (например, Чаньвенскую) помещаются «деревянные болваны». Это еще больше сближает культовые пещеры с лесными святилищами манси.

Для решения вопроса об устойчивости отдельных элементов мансийских святилищ необходимо определить, насколько возможно, с какого времени известны отдельные элементы традиционной атрибутики культовых мест.

Антропоморфная деревянная скульптура. Наиболее древние ее образцы происходят из Шигирского и Горбуновского торфяников (Шигирского идола В. И. Мошинская считает возможным датировать ранним железным веком)⁷². Явное подражание культовой угорской скульптуре — миниатюрное изваяние из рога, найденное в Уньинской пещере⁷³. Отсутствие «промежуточных звеньев» между этими фигурами и скульптурой с культовых мест манси, возможно, объясняется отсутствием в Западной Сибири памятников, подобных торфяникам Среднего Зауралья.

Металлическое культовое литье. Предметы, имеющие прямые аналоги среди атрибутики позднейших угорских святилищ, датируются временем по крайней мере с середины I тыс. до н. э. — рубежом нашей эры (Усть-Полуй) и присутствуют среди образцов культового литья до Киинтусовского этапа (X—XIII вв.).

Приклады и способ их принесения. Приношение и развешивание на святилищах мехов ценных пушных зверей (как это делали обские угры), по-видимому, осуществлялось уже в Канинской пещере⁷⁴. Совпадают способ принесения прикладов и их состав в двух коллекциях культового литья, описанных выше, что позволяет проецировать данную особенность на культовую практику населения Нижнего Приобья последних веков до нашей эры — первых веков нашей эры.

Предметы металлического экспорта. Серебряные сосуды и блюда восточного происхождения появились в кладках Урала не позднее VII—VIII вв., экспорт продолжался до XI—XIII вв.⁷⁵ Эти предметы использовались на угорских святилищах, наряду с предметами русского экспорта, вплоть до этнографической современности.

Состав жертвенной фауны и сохранение костей жертвенных животных. Известны по святилищам Уньинской, Канинской и Айдашинской пещер начиная с эпох бронзы и железа. В двух последних прослеживается хранение черепов медведя, вплоть до принесения мансийскими охотниками медвежьих черепов в пещеры

⁷¹ Чернецов В. И. Нижнее Приобье..., с. 208.

⁷² Мошинская В. И. Древняя скульптура..., с. 47.

⁷³ Гуслицер Б. И., Канивец В. И. Пещеры Печорского Урала. — М., 1965, с. 123, рис. 36, 15

⁷⁴ Канивец В. И. Канинская пещера, с. 127—128.

⁷⁵ Лещенко В. Ю. Использование восточного серебра на Урале. — В кн.: Даркевич В. П. Художественный металл Востока. М., 1976, с. 180.

в первой половине XX в. На таежные культовые места черепа медведей приносились после церемоний медвежьего праздника. Кости жертвенных животных хранились как в пещерах, так и в амбарчиках на культовых местах угров⁷⁶.

О совпадении в составе жертвенной фауны пещер и угорских святилищ шла речь выше. Правда, ханты и манси предпочитали приносить в жертву лошадь, оленя, корову, что связано с развитием их экономики и культуры. И если в пещерах обнаруживаются кости пушных зверей, то на святилищах — только их шкурки. То же относится к ряду животных, чье мясо люди явно не употребляли в пищу. В целом, видимо, можно говорить о том, что в поздней традиции исчез обычай поедания тотемного предка, но осталась традиция принесения на культовое место ценной жертвы — шкурки пушного зверя, независимо от его вида. Сохранилась главная идея — божеству необходимо приносить пушнину, хотя изменились древние представления о связи группы людей с определенным видом животного. В новейшее время на культовых местах манси встречались и шкурки ондатры — зверя, недавно акклиматизированного в Западной Сибири. Таким образом, можно констатировать, что начиная с эпох бронзы (Канинская пещера) и раннего железа (Усть-Полуй) в Зауралье и Западной Сибири вплоть до уровня этнографической современности в качестве жертвенных использовались одни и те же животные, а также сохранялись кости и черепа жертвенных животных.

Кострица. Наличие кострищ — существенная черта жертвенных мест от древности до нашего времени. Огонь в обрядах жертвоприношений играл не просто утилитарную роль (как средство освещения, источник тепла и т. п.), он являлся действующим лицом обряда, и относились к нему как к сверхъестественному существу (манс. *най-эква* — старуха огня, мать огня). «Культе огня», о котором пишут исследователи, в данном случае проявлялся в кормлении огня — перед ним ставили корытце с едой, в костер бросали монеты (а в древности, возможно, кости).

Оружие. В пещерных святилищах оружие представлено наконечниками стрел и копий. Жертвенные места I тыс. н. э. и особенно второй его половины (так называемые клады) показывают более широкий набор видов вооружения: мечи, наконечники стрел и копий, панцири, шлемы. Возрастание удельного веса оружия на культовых местах, бесспорно, связано с социальными процессами в угорском обществе, с зарождением и началом становления военно-политической организации. Культе «богатырей»-предков, военачальников был тесно связан с использованием на жертвенных местах оружия. Святилища подчас становились своеобразными арсеналами.

Одежда. В силу специфики материала — мех или ткань — одежда с древних святилищ (если она там и была) не сохранилась. Поэтому вопрос о том, каким было облачение древних идолов, остае-

⁷⁶ Новицкий Гр. Краткое описание..., с. 55.

ся открытым. В описаниях «Золотой бабы» нет упоминаний об одежде. Одежда, представленная на культовых местах угров XVIII — XIX вв., известна по кратким, отрывочным упоминаниям авторов-очевидцев — ими упоминается традиционная одежда. Жертвенные места манси XX в. также дают образцы одежды весьма архаичного кроя.

Утварь. Несомненной параллелью плоским лопаточкам для угощения божеств на мансийских святилищах являются усть-полуйские лопаточки. В. П. Мошинская, первая обратившая внимание на это сходство, писала: «Этнографический материал позволяет считать лопаточкообразную ложку очень архаичной и допустить, что лопаточки, наряду с ложкообразными грудными костями птиц... являются прототипами всех усть-полуйских ложек»⁷⁷. Ложкообразные грудные кости птиц фигурируют в ненецком фольклоре. В сказке о *Порнэ-нэ* центральный персонаж — полуженщина-полумедведица — употребляет вместо ложки «грудную кость лебедя»⁷⁸. Еще более близкая параллель обнаруживается в описании угорского святилища XVIII в. На голове антропоморфного идола висит поверх одежд «грудная кость птицы»⁷⁹.

Постройки на культовых местах. Амбарчики — наиболее характерная деталь мансийских святилищ. Наряду с ними на жертвенных местах манси встречаются двускатные навесы⁸⁰ и двускатные берестяные шалаши. Амбарчики для хранения изображений «духов» известны у южных соседей угров — барабинских татар, тюрко-угорская двухкомпонентность которых выявлена рядом исследователей⁸¹. Традиционный культовый амбарчик обнаруживает сходство в конструкции (но не в размерах) с древним типом жилища, бытовавшего у манси: «Крыша опирается на внутренние столбы-опоры. Очень низкий сруб имеет четыре-пять венцов»⁸². Жилище аналогичной конструкции было раскопано на Родановом городище (Верхнее Прикамье). Судя по его реконструкции, с мансийским амбарчиком совпадают и такие детали, как выступающие за пределы кровли прогоны, крепление кровельного материала сверху жердями⁸³. Таким образом, можно полагать, что уже в X в. на этой территории бытовали жилища, совпадающие в главных конструктивных особенностях с мансийскими культовыми амбарчиками.

⁷⁷ Мошинская В. П. Материальная культура Усть-Полуя. — МИА, 1955, № 35, с. 95.

⁷⁸ Там же, с. 94.

⁷⁹ Новицкий Гр. Краткое описание..., с. 81.

⁸⁰ Чернецов В. Н. Жертвоприношения у вогул. — Этнограф-исследователь, 1927, № 1, с. 24.

⁸¹ См.: Молодни В. П. Ретроспективный метод и опыт его применения. — В кн.: Методологические и философские проблемы истории. Новосибирск, 1983, с. 280—281.

⁸² Талицкий М. В. Верхнее Прикамье в X—XIV вв. — МИА, 1951, № 22, с. 37.

⁸³ Там же, с. 41, рис. 7, 8.

Мы склонны считать, что и в более раннее время (во второй половине I тыс. н. э.) у таежных племен Западной Сибири существовали особые культовые сооружения, соотносимые с амбарчиками, — *сумьях*. (В. П. Мопнянская предполагала существование помоста для хранения жертвенных костей уже в Усть-Полуе.)

Пантеон. Это наиболее сложный вопрос, так как достоверной информации о богах древних угров не существует. Мы можем только предполагать, кому приносили жертвы усть-полуйцы или племена, посещавшие Канинскую пещеру. Не случайно в археологических исследованиях речь идет обычно о «культе медведя», «культе огня» и т. д. Думается, что образ *Нуми-Торума*, известный как уграм, так и самодийцам, может считаться одним из самых древних. Не менее сложен вопрос о том, когда в угорской религии сложился культ *Мир-сусне-хума*, всадника на крылатом коне. Предполагая южную основу этого образа, можно в дальнейшем попытаться соотнести его вхождение в угорский пантеон с одной из волн южного влияния.

Наличие в мансийских верованиях мощного пласта, относящегося к промысловому культу, позволяет считать, что древнейшими персонажами праугорских святилищ могли быть тотемические предки и духи-хозяева тайги (рек, гор). Их трансформированные образы присутствуют и на позднейших мансийских святилищах наряду с нововведениями.

Формы культа. Учитывая консервативность верований населения западно-сибирской тайги, можно думать, что архаичные формы культа, представленные на мансийских святилищах, практиковались и древними племенами Урала и Западной Сибири. В пользу этого свидетельствует и стабильность хозяйственно-культурного типа аборигенного населения. Охотники, оседлые рыболовы и, в позднее время, оленеводы демонстрируют удивительную устойчивость религиозной практики, выработанной веками. Основу обрядов на культовых местах составляли промысловые культы, умиротворяющие по своему характеру. Основной формой отправления культа были коллективные жертвоприношения, входившие в цикл календарной обрядности. Индивидуальные жертвоприношения были окказиональными.



Устойчивость отдельных элементов может свидетельствовать о стабильности структуры культового места в целом и совершавшихся на нем обрядов, а следовательно, и об устойчивости культовой практики. Естественно, что не все элементы древних культовых мест дошли до нас. Однако те элементы, которые, как выяснилось, присущи и древности, и этнографической современности, несли наибольшую функциональную нагрузку. Именно они являлись структурообразующими элементами культовой практики.

Суммируя вышесказанное, считаем возможным предположительно определить нижнюю границу угорской религиозной традиции усть-полуйским временем. Именно с этой эпохой можно наиболее уверенно связать и формирование древнеугорской культуры в целом. Временем завершения развития религии угров явился XVII век. Это тот рубеж, на котором началась интеграция аборигенов Западной Сибири в состав Русского государства. Обладая большой инерцией, религиозная традиция просуществовала вплоть до нашего столетия. На этом этапе верования угров и культовые места подвергались влиянию христианства, влиянию длительному, но не оставившему глубокого следа в религиозном сознании.

С усть-полуйского времени для культуры обских угров характерно сочетание северных и южных элементов. Исследователи, расходясь в хронологическом определении волн южных влияний, едины в том, что их было несколько. Южные черты в культуре обских угров проявляются в орнаменте северных хантов и манси, некоторых музыкальных инструментах, большой роли лошади в обрядах и фольклоре, в наличии значительного фонда иранских языковых заимствований⁸⁴. В области религиозных верований угров с южными (иранскими) влияниями можно связать появление таких слов, как *менка*, *отыр*⁸⁵. С иранским влиянием связывают и появление у хантов и манси божества *Мир-сусне-хум*, чье имя является калькой иранского эпитета Митры в значении «Митра, озирающий людей»⁸⁶. С этим персонажем в угорской религии связан устойчивый комплекс представлений и реалий, в том числе солярный символ — серебряные блюдца.

Не подлежит сомнению, что круг заимствований в религиозной сфере первоначально был много шире. Однако большая часть их столь успешно интегрировалась в традиционные верования обско-угорского мира, что выявить инновации в их новом обличье — трудноразрешимая задача. Другая проблема заключается в том, почему чужеродные образы и символы органично вошли в сложившееся религиозно-мифологическое сознание обских угров. Но это — тема другого исследования.

⁸⁴ Мошинская В. П. Современное состояние вопроса о роли южного компонента в древней культуре населения Крайнего Севера и Западной Сибири. — В кн.: Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978, с. 58—59

⁸⁵ Korenecy E. Iranische Lehnwörter in der Obugrischen Sprachen. — Budapest, 1972, S. 84

⁸⁶ См.: Топоров В. П. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии. — В кн. Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье М., 1981, с. 148; Айхенвальд А. Ю., Петрухин В. Я., Хелимский Е. А. К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов. — В кн.: Балто-славянские исследования, 1981. М., 1982, с. 163, 176.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Институт жертвоприношений существовал почти у всех народов с глубокой древности. С. А. Токарев попытался определить соответствующие виды жертвоприношений сторонам общественной жизни людей. «Мы можем говорить... о пяти главных аспектах в общественном бытии древнего человека, каждому из которых соответствовали и порождались ими формы ритуала, в частности жертвенного. Эти пять аспектов таковы:

1. Техника первобытного охотничьего (а позже скотоводческого и земледельческого) хозяйства.
2. Возрастно-половые взаимоотношения.
3. Межплеменные отношения, войны.
4. Общения с умершими.
5. Зачаточные формы социального расслоения»¹.

На культовых местах манси представлены ритуалы, связанные со всеми аспектами общественного бытия древнего человека. В первую очередь это промысловые культы, отправление которых должно было, по мысли их исполнителей, гарантировать успех в охоте и рыболовстве. Использование в атрибутике персонажей святилищ оружия и проведение некоторых ритуалов (в частности, танцев с мечами), а также совершавшиеся в прошлом человеческие жертвоприношения явно демонстрируют связь с войной, межплеменными столкновениями. Начавшееся у манси социальное расслоение обусловило появление на святилищах «слуг», «посыльных», «помощников». Накопление больших материальных ценностей, выделение хранителей культового места, перенесение святилищ в укрепленные «городки», возвышение родовых фетишей — все это также отражает переломный период в развитии угорского общества. Не исключено, правда, что выделение хранителей культового места — это угорский вариант «самовыделения из общины некоторых групп ее членов. Иначе говоря, введение оппозиций инициированные — неинициированные, обрезанные — необрезанные, крещенные — некрещенные, монахи (отшельники, схимники) — миряне»².

¹ Токарев С. А. О жертвоприношениях. — Природа, 1983, № 10, с. 57.

² Там же, с. 59.

В ритуалах на культовых местах отражаются, правда менее явно, и возрастно-половые отношения. Во-первых, это запрещение молодежи видеть главное изображение святилища (во время его кормления, переодевания и т. д.). Во-вторых, это запрещение женщинам посещать (в большинстве случаев) мужские места. В свое время святилище являлось местом проведения инициаций, отголоски которых сохранились до недавнего прошлого³.

Приурочивание культовых мест к кладбищам (амбарчики *ура*) позволяет признать правомерным и выделение С. А. Токаревым такой формы ритуала, как общение с умершими.

Таким образом, все основные аспекты общественного бытия были отражены в ритуалах мансийских жертвенных мест, чем и объясняется их большая общественная значимость. Социальные корни обычаев жертвоприношений у манси, судя по практике культовых мест, лежали главным образом в их хозяйственной деятельности. Именно из этой сферы развились представленные на святилищах виды и формы жертвоприношений: кормление фетиша, жертвенный огонь, жертва-общение, посвящения живых животных, символические жертвы, жертвы по обету⁴.

Большая общественная значимость мужских культовых мест отразилась и в их размещении. Имея в виду соседскую общину и предшествовавшие ей формы социальной организации, можно предположить следующее. Освоение коллективом людей природных ресурсов ограниченной территории сопровождалось духовным ее освоением в характерных для традиционного общества формах. Устанавливая из поколения в поколение охотничьи ловушки, запоры на одних и тех же местах, посещая одни и те же лесные уголья для охоты и сбора ягод, люди со временем «населили» свою местность персонажами как общеугорского пантеона, так и местной его редакции. В разряд почитаемых мест попали устья рек (самые добычливые места), деревья необычной формы и размеров и т. д. По сути дела, территория общины была своеобразной вселенной для людей, на ней проживавших. Они рождались и умирали здесь, а об отдаленных местностях имели весьма смутное представление.

Наибольшей значимостью для людей (по крайней мере для самодостаточного населения) обладало святилище, как и земля, на которой оно располагалось. Это был своего рода духовный центр, место, отмеченное высшей сакральной значимостью. Если соотнести эту ситуацию с представлениями угров о трехчленном строении мира, нетрудно видеть, что в горизонтальной плоскости культовое место соответствовало центральной точке, «центру мира» (и его алломорфам в других традициях: «мировой горе», «мировому дереву» и т. д.). Здесь, на культовом месте, люди, по их представлениям, ближе всего оказывались к богам; здесь осуществлялась иллюзорная связь между всеми тремя «мирами» (по вертикали).

³ См.: Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров.— ТИЭ, 1959, т. 51, с. 142.

⁴ Токарев С. А. О жертвоприношениях, с. 66—67.

Несколько в ином «положении» на горизонтальной плоскости устройства мира оказывалось женское святилище. Оно находилось не в центре, а на периферии сакрально значимого пространства, поскольку женщину традиционное мировоззрение относило к существам печистым. Отсюда понятна доступность женских мест, их низкий по сравнению с мужскими святилищами статус.

В культовых местах манси, этом своеобразном этнографическом памятнике, отразились не только принципы отношения людей к миру сверхъестественных существ, в них проявились все существенные черты и этапы развития мансийского этносоциального организма.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- АО — Археологические открытия
ГИМ — Государственный исторический музей
ЖС — Живая старина
ЕТГМ — Ежегодник Тобольского губернского музея
ИИФиФ — Институт истории, филологии и философии
СО АН СССР
ИРГО — Императорское русское географическое общество
МАЭ — Музей антропологии и этнографии АН СССР
МИА — Материалы и исследования по археологии СССР
МИРА — Музей истории религии и атеизма
ИРЭО — Приполярный этнографический отряд ИИФиФ
СО АН СССР
РГО — Русское географическое общество
СА — Советская археология
САН — Свод археологических источников
СЭ — Советская этнография
ТНЭ — Труды института этнографии АН СССР
ТКМ — Томский краеведческий музей
ЭО — Этнографическое обозрение
FFC — Folklore Fellows Communications
MSFOu — Memoirs de Societe Fenno-Ougrienne

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Глава I. Реалии культовых мест	7
Глава II. Типы культовых мест	120
Глава III. Святилища манси как феномен культурной традиции	137
Глава IV. О ранних формах культовой практики обских угров	155
Заключение	188
Список сокращений	191

Измаил Нухович Гемуев
Андрей Маркович Сагалаев

РЕЛИГИЯ НАРОДА МАНСИ.
Культовые места (XIX — НАЧАЛО XX в.)

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

Редактор издательства Л В Островская
Художник В И Шумаков
Технический редактор Л П Минеева
Корректоры Е Н Зиминая, В В. Борисова

ИБ № 30309

Сдано в набор 18 09 85 Подписано к печати 10 04 86 МН-01828 Формат 60x90 1/16.
Бумага книжно-журнальная. Обыкновенная гарнитура Высокая печать. Усл. печ л. 12.
Усл кр -отт 12. Уч -изд л 14 Тираж 2350 экз Заказ № 898 Цена 1 р 70 к

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука», Сибирское отделение 630099,
Новосибирск, 99, Советская, 18

4-я типография издательства «Наука» 630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 23.