

Pécsi Tudományegyetem – Университет г. Печ
Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Томский государственный педагогический университет»
(ТГПУ)

Золтан Надь

**ВАСЮГАНСКИЕ ХАНТЫ.
ИЗМЕНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЫ
В XIX–XXI ВЕКАХ**

*Ответственный редактор
доктор исторических наук Н. В. Лукина*

Томск 2011

УДК 39(571.1)
ББК 63.5(2)

Надь, Золтан.

Н 17 Васюганские ханты. Изменение религиозной системы в XIX–XXI веках /
З. Надь. Перевод с венгерского Дианы Пушкаш / Отв. ред. Н. В. Лукина. –
Томск : Издательство Томского государственного педагогического универ-
ситета, 2011. – 294 с.

ISBN 978-5-89428-560-3

Книга посвящена религиозной системе хантов, проживающих в бассейне р. Васюган. Ключевым мотивом исследования являются священные места и связанные с ними представления. Автор дает подробное описание данных компонентов культуры, а также анализ происходящих в них процессов и изменений с конца XIX по начало XXI вв.

Для этнографов, религиоведов, краеведов, студентов и всех интересующихся традиционной культурой народов Севера.

Nagy Zoltán. Az őseink még hittek az ördögökben. Vallási változások a vaszjugáni hantiknál. Budapest: MTA Néprajzi Kutatóintézete, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, L'Harmattan, 2007. 352.p. / Перевод на русский Дианы Пушкаш.

Иллюстрации: И. Агоч, Ж. Фаркаш, Л. Галош, Г. Косеги, З. Надь.
Фотографии: З. Надь, М. Хуухка.

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства культуры и просвещения Венгрии; стипендия Куно Клебелсберга (Magyarország Oktatási és Kulturális Minisztériuma, Klebelsberg Kuno Ösztöndíj) и фонда "Marie Curie Host Fellowship for the Transfer of Knowledge": "From Hungarian Ethnography to European Ethnology and to Social and Cultural anthropology"

ISBN 978-5-89428-560-3

© Надь, Золтан, 2011
© Издательство ТГПУ, 2011

Целью данной работы является изучение религиозной системы васюганских хантов, а также анализ происходящих в ней процессов и изменений. Ключевым мотивом религиозной системы – и, следовательно, данного исследования – являются священные места и связанные с ними представления. Однако прежде чем перейти к главному вопросу нашей работы, следует подвести итоги имеющихся сведений о васюганских хантах, а также изложить вкратце историю исследования данного вопроса. Для большего понимания системы священных мест нам надлежит ознакомиться с пантеоном божеств и системой жертвоприношений васюганских хантов, а также с наблюдающимися в них изменениями. В настоящем изложении мы будем обсуждать прежде всего сакральные места Озерного и его окрестностей. В ходе исследования мы коснемся некоторых общих религиозно-этнологических проблем, кроме того, то или иное явление будет рассмотрено нами в более широком аспекте, если это необходимо для понимания данного исследования. После обсуждения священных мест Озерного мы перейдем к рассмотрению священных мест васюганских хантов в более широком контексте. Так как количество доступных нам источников в значительной степени ограничивает наши возможности, в данной работе будут представлены лишь основные выводы, полученные в результате исследования священных мест: прежде всего, нами будут обсуждаться вопросы о взаимосвязи между религией – имеются в виду священные места и культы – и социальной организацией васюганских хантов.

Тема исследования. Выбор священных мест в качестве ключевого мотива исследования религии васюганских хантов имеет научно-исторические причины: наибольшее количество сведений о религии народа ханты имеется в записях и работах исследователей и путешественников, которые описывали прежде всего священные места. Следовательно, для того, чтобы по возможности наиболее полно представить материалы имеющихся источников, мы должны поставить в центр нашего исследования анализ священных мест.

С другой стороны, выбор метода исследования был мотивирован личными причинами. Во-первых, священное место – это элемент религии, с которым сразу же сталкивается исследователь при изучении религиозной системы, в значительной степени упростившейся, где либо полностью утратились, либо весьма редко совершаются общественные обряды. Во-вторых, священное место – самый подходящий повод для информатора, чтобы рассказать о своей религии, и для исследователя, чтобы задавать вопросы. Таким образом, понимание священных мест как для исследователя, так и для самих васюганских хантов делает религию более понятной и интерпретируемой. Священные места служат отправной точкой для осуществления коммуникации; это конкретные места, где происходят диалоги между исследователем и информаторами. Следовательно, говоря о священных местах как о ключевом элементе исследования, тем самым мы воспроизводим тот познавательный-ознакомительный процесс, который происходит между исследователем и его информаторами.

С научной точки зрения, возможно, было бы более правильным рассматривать ту или иную форму культов в отдельной главе, тем не менее я считаю целесообразным упоминать о них в соответствующем месте при описании священных мест. Соответственно этому, культ мертвых будет обсуждаться в связи с описанием кладбища, культ медведя, имеющий в религии хантов первостепенное значение, будет представлен при рассмотрении роли чердака как места хранения медвежьего черепа, а о функциях религиозных специалистов, «шаманов», деятельность которых к настоящему времени на Васюгане прекратилась, речь пойдет только в связи с некоторыми конкретными вопросами по поводу священных мест.

Растворившаяся община. Мои полевые исследования были проведены на территории, где в классическом, финно-угроведческом смысле этого слова уже не существует целостной «хантыйской культуры». Вероятно, наблюдающаяся здесь ситуация послужила основанием для утверждения, что на Васюгане ханты уже вымерли [Szalenyikova, 1992]. По-видимому, подобные причины и мнения привели также к тому, что со времени исследований Кулемзина и Лукиной – с начала 1970-х гг. – этнографы практически не посещали этой территории. Правда, в 1992 г. Лабораторией языков народов Сибири Томского педагогического университета было проведено несколько экспедиций к васюганским хантам, однако это были исключительно языковедческие исследования.

Основной причиной отсутствия исследовательского интереса к данной территории является распад традиционного хантыйского общества. Суть этого явления заключается в том, что хантыйское общество растворилось в окружающем русском населении, его социальная структура совершенно разрушилась, а членам общества пришлось самостоятельно или в небольших группах вырабатывать ответы на абсолютно новые и чуждые им культурные явления. Таким образом, в настоящее время васюганские ханты существуют только как стигматизированное меньшинство: местное русское население относится к ним с презрением и непониманием. Очевидно, существенную роль в этом отношении играют отличительные внешние черты, антропологические признаки ханты. В то же время ханты выступают как «солидарная группа». Эта солидарность сохраняется прежде всего в кругу старшего поколения, которое еще помнит о том далеком прошлом, о времени «хантыйской эпохи».

Итак, предметом данного исследования является растворившаяся, исчезающая община. Община, которую Тот с полным основанием называет «бессодержательным обществом», в котором «наблюдается процесс исчезновения структур, аккультурации, прогрессирующей люмпен-пролетаризации, искоренение традиций, и, в конечном итоге, полное разрушение, уничтожение целого общества» [Tóth, 2002: 29–31]. Эти общины традиционно не относятся к числу возможных предметов этнологических полевых исследований. Так, например, венгерской исследовательнице Лошонци, проводившей свои полевые исследования среди колумбийских негров, говорили: «Это не культура, не предмет этнографии» [Losonczy, 1999: 107]. Основные причины такого подхода исследовательница объясняет следующим образом: «Очевидно, в некоторой степени теологический взгляд на культуру препятствовал тому, чтобы рассматривать эту территорию как предмет этнологических исследований. Если наше исходное положение заключается в том, что культура должна вызывать в людях некую религиозную адгезию и что основной экзистенциальной добродетелью по отношению к культуре является абсолютное стремление к сохранению ценностей и верность в христианском понимании этого слова, то единственная альтернатива этой верности и репродукции – культурная

пустота, забвение всего, культурная люмпен-пролетаризация. С такой точки зрения эти территории в самом деле совершенно безынтересны» [1999: 106].

Отсутствие исследовательского интереса в большой степени проявляется также в финно-угроведческой ценностной ориентации. Уже Кулемзин и Лукина проводили на Васюгане лишь ретроспективные исследования, так как, по их мнению, от культуры васюганских хантов остались только следы. В круг их исследований входили прежде всего те элементы, которые сегодня можно считать архаическими и которые являются сохранившимися памятниками канувшего в прошлое «хантыйского мира». Именно отсутствие этой «подлинности» является главной причиной того, что со времени Кулемзина и Лукиной никто из исследователей не приезжал на Васюган. Отсутствие «подлинности» является также причиной того, что васюганский регион выпадает из поля зрения всех институтов, занимающихся исследованием хантыйской культуры, но если говорить о современных, начавшихся в последние десятилетия западных исследованиях, то нельзя не заметить, что они также направлены на местности, считающиеся более архаичными.¹ Но отсутствие этой «подлинности» является также причиной того, что на организованной хантыйскими исследователями ханты-мансийской конференции доклад на эту тему все же приобретает оттенок новизны и экзотизма. Вот таким парадоксальным образом становится ничем не примечательная, не привлекающая внимания местность особенной и экзотической.

Ценностная ориентация финно-угроведения, помимо сформулированных Лошонци факторов, в значительной степени обусловлена тем обстоятельством, что такие две системы, как язык и культура, а также их существование догматически связываются. С исторической точки зрения можно считать справедливым, что для ученых и воспитанного ими поколения «хантыйских исследователей», движимых интересом к языковому родству, утрата языка, в сущности, означает исчезновение самой культуры. Васюганский же диалект хантыйского языка действительно можно считать практически вымершим. Но тем не менее культуру васюганских хантов нельзя назвать вымершей, поскольку, по логической формуле, до тех пор, пока есть васюганские ханты, есть и культура васюганских хантов. Следовательно, данный вопрос имеет в первую очередь идентификационный характер.

Культура васюганских хантов, однако, во многом отличается от исследуемой А. Лошонци культуры. Там, по словам исследовательницы, «ритуальная практика направлена на то, чтобы создать некую территориальную общность на окраинах городов/мегаполисов, среди людей, оторванных от своих корней, и одновременно воссоздать какую-либо возможность воспоминания, непрерывности в этом вечном дисконтинуитете, где насилие разрушает все» [Losonczy, 1999: 111]. У васюганских хантов отсутствует эта «ритуальная практика» воспоминания, у них нет ни общей памяти, ни общих ценностей, а есть только небольшие, изолированные друг от друга группы, которые еще хранят память о прошлом. Васюганские ханты растворились в окружающем русскоязычном населении не только географически, но вместе с тем утратились и их коммуникационные каналы. Из этого следует, что сказанное в данной работе не действительно для всех хантыйских групп Васюгана. Круг данного исследования весьма ограничен: все сказанное в дальнейшем будет относиться лишь к небольшой группе хантов, которых объединяет общая хозяйственная деятельность, территориальное единство и относительная общность интересов и ценностей. Эта узкая группа, о которой ведется речь – ханты, живущие в Озерном, а также те, кто вместе с ними систематически приезжают в Озерное.

¹ Васюганские ханты называют Васюган *Elle joyon* – 'Большая река'.

К этой группе принадлежат, кроме первых, ханты родом из Озерного, но проживающие в Новом Васюгане, а также ханты, проживающие в соседнем поселении, Айполово, или, так же, как и озерновцы, приезжающие сюда из Нового Васюгана. Членов этой общины, однако, связывает и другое: общее происхождение, общее историческое прошлое, а также то, что они принадлежат к одной общей родственной группе («серному народу»), политическим центром которой в прошлом было Айполово, а религиозным центром – Озерное.

Границы исследуемой нами группы, однако, весьма аморфны. Их не всегда можно четко отделить от окружающего русского населения, так как основным культурным процессом в этой группе является заимствование доминирующей культуры, стремление соответствовать доминирующей системе (системам) ценностей. Нет такого интереса или цели, ради которой васюганские ханты стремились бы к сохранению или восстановлению целостности своей культуры. Васюганские ханты несколько не заинтересованы в том, чтобы идентифицировать себя как отдельную группу. Это значит, что, с одной стороны, на месте прежних символов не возникают новые, подчеркивающие независимость, обособленность данной группы, символы (или некоторые древние символы сохраняют свое значение), с другой стороны, русское население также не отграничивает себя от культурной знаковой системы хантов. Таким образом, находящиеся в тесных (хозяйственных, семейных) связях с васюганскими хантами русские («русские», значит, «не-ханты») нередко заимствуют их обычаи и традиции, как это в дальнейшем будет представлено на примере некоторых религиозных культов.

Полевые исследования. Итак, свои исследования я проводил в рамках представленной выше узкой группы васюганских хантов. В практике это означает, что мои полевые исследования проходили в Новом Васюгане среди хантов, хозяйственные интересы которых самым непосредственным образом связаны с Озерным. Все это время я жил в семье Петра Михайловича Милимова, и вместе с моим хозяином я проводил время то в Озерном, то в Новом Васюгане. Мои нововасюганские знакомые принадлежали большей частью к широкому кругу знакомых озерновцев, но с жителями соседнего поселения, Айполово, у меня также возникли тесные дружеские отношения.

Полевые исследования я проводил в несколько этапов. Первый раз я посетил Озерное и Новый Васюган вместе с языковедом А. Ким в 1992 г. Затем, в 1998 и 2001 гг. я проводил здесь исследования самостоятельно. Время, проведенное мной среди васюганских хантов, в целом составляет один год. Наиболее длительное время, непрерывно проведенное мной в этой местности с целью исследования, составляет семь месяцев. Кроме этого, в 1993 г. я побывал у обских селькупов, а в 1999 г. у юганских хантов. Сведения, полученные мной во время этих исследований, были использованы в данной работе главным образом в качестве контрастивного материала.

Во время полевых исследований я пользовался преимущественно русским языком, поскольку, за исключением нескольких пожилых людей, здесь практически не осталось никого, кто владеет хантыйским языком на разговорном уровне. В семье они говорят главным образом по-русски, родной язык используют лишь в очень редких случаях. Однако некоторые вещи были понятны и интерпретируемы только на хантыйском языке, что в дальнейшем будет нами отдельно отмечено.

Цели, источники, возможности. Предметом данного исследования является описание религиозной системы и наблюдающихся в этой системе изменений. Такой анализ, однако, не может быть основан только на рецентных материалах и сведениях, следовательно, исследование приобретает более широкие, историче-

ские перспективы. Данный метод исследования, однако, имеет свои временные и пространственные границы. Как об этом упоминалось ранее, собранные сведения действительно исключительно на указанной выше, географически ограниченной территории, что обусловлено особенностями полевых исследований. Из этого следует, что в центре настоящего исследования находится Озерное и его окрестности, т. е. целью данной работы является описание религиозной карты указанной территории. Временные рамки, в свою очередь, определяются количеством доступных источников: моими первичными источниками являются работы исследователей, проводивших свои исследования на Васюгане, а также результаты предыдущих ретроспективных анализов. Однако, поскольку эти источники не проникают в прошлое далее середины XIX в., то, следовательно, данная работа охватывает только примерно последние сто пятьдесят лет, по поводу же более далекого времени можно высказать только некоторые гипотезы. Исключительно важные сведения об этом периоде имеются в других источниках: материалах переписей и прочих официальных документах русской администрации. Среди них наибольшую ценность с точки зрения нашей работы представляют церковные метрические книги, которые, хотя и в несколько неполном виде, но имеются в архиве Каргасокского района и содержат данные с 1842 по 1919 гг.

Использованный мной в данной работе метод разработки имеющегося материала соответствует историческому характеру исследования. В ходе описания того или иного священного места первоначально будут представлены сведения, относящиеся ко второй половине XIX – первой половине XX в. При этом, для того чтобы более глубоко оценить значимость того или иного вопроса, его следует рассматривать в более широком аспекте, в контексте общего хантыйского материала. При общем описании имеющегося материала, учитывая значительное сходство между двумя культурами, мы систематически будем обращаться также к мансийской (вогульской) культуре. При этом мы будем следовать такому порядку: от описания общих обско-угорских явлений мы перейдем к обсуждению традиционной культуры восточных хантов и, таким образом, подойдем к рассмотрению главного предмета нашего исследования – особенностям васюганской культуры. Полученную при таком ретроспективном анализе картину мы сопоставим с сохранившейся к концу XX в. культурной системой и попытаемся описать все процессы изменений, о которых можно судить из проведенного сопоставления.

Следует, однако, добавить, что полученная таким способом картина, ввиду ограниченного количества источников, носит весьма случайный, эклектический и мозаичный характер. В связи со скудостью сведений необходимо принимать во внимание особенности и цели полевых исследований, и вытекающий отсюда отбор информации. Это значит, что мы имеем сведения только о тех регионах, где ранее уже побывали исследователи, т. е. о наиболее легкодоступных местностях. Здесь имеется в виду, прежде всего, нижний участок бассейна реки Васюган от его устья вверх по течению до юрт Айполово. В верховьях Васюгана выше Айполово не бывал ни Карьялайнен, ни Папай, ни Сирелиус. По этой причине о верхнем течении реки мы располагаем незначительным количеством сведений, но и эти сведения весьма отрывочны и получены почти исключительно в ходе ретроспективных исследований. Подобным образом, в нашем распоряжении практически нет данных о священных местах некоторых притоков Васюгана, как, например, реки Ягыльях, но если говорить о самом крупном притоке Васюгана, Нюрольке, то и здесь мы сталкиваемся с аналогичной ситуацией: более или менее подробные све-

дения мы имеем только о священных местах устья реки, в описании верхнего течения мы можем опираться исключительно на результаты исследований Кулемзина и Лукиной, начавшихся в 1969 г.

Вместе с тем нельзя с уверенностью утверждать, что о вышеназванном, наиболее детально исследованном участке реки имеется удовлетворительное количество сведений. Нет никаких оснований предполагать, что не все поселения имели свое отдельное священное место, поскольку общий обско-угорский материал подтверждает обратное. Однако нужно видеть и то, что о священных местах многих поселений у нас нет никакой информации. Разумеется, это можно объяснить простой случайностью, но более вероятно, что главную причину следует усматривать в несистематичности исследований, отсутствии последовательного, методичного анализа, а также в случайном характере сбора материалов.

Однако нужно отметить, что имеющиеся в нашем распоряжении сведения неудовлетворительны не только с количественной точки зрения, но и с точки зрения качественной. Нередко то или иное описание содержит такие неточности, что соотнесение данных, полученных из различных источников, зачастую оказывается практически невозможным. Главная проблема заключается в том, что различные источники часто по-разному описывают то или иное священное место: так, например, в одном источнике описывается обряд, проводимый на данном священном месте, в другом упоминается имя и функции божества, и обнаружить связь между столь разнородными сведениями задача далеко не из легких. Еще более усложняет нашу работу и то, что исследователи совершенно не заботились о географически точной локализации полученной информации: координаты священных мест часто весьма неопределенны, относительны.

Отсутствие необходимых данных затрудняет не только идентифицирование и точную локализацию священных мест, но и их интерпретирование. Нередко случается, что название священного места записано исследователями в ошибочной транскрипции, что делает практически невозможным его правильное прочтение. Собранные сведения местами содержат излишние подробности, местами неоправданно поверхностны. Если в одних случаях мы знаем, что было жертвенной пищей и в каком сосуде приносили домашним ее остатки, то в других случаях нам неизвестно имя почитаемого на данном священном месте божества, нет никаких сведений о взаимоотношении тех или иных божеств, о точном порядке и цели проведения обряда, о символике священного места, не говоря уже о произносимых во время жертвоприношений текстах, молитвах и заклинаниях, которые практически полностью выпали из поля зрения исследователей. Обычно даже не возникает вопроса о взаимосвязи между священными местами и социальными единицами, а если и возникает, то и в таком случае мы не получаем удовлетворительного ответа. К сожалению, в настоящее время полевые исследования уже не могут дать таких результатов, которые позволили бы глубже раскрыть взаимосвязь священных мест и социальной организации, поскольку даже самые пожилые люди родились и выросли уже в «русское» время, следовательно, о времени до массового заселения русских у них нет никаких воспоминаний. Таким образом, вопрос о взаимосвязи священных мест и – также лишь поверхностно изученной – системы локальных родственных групп остается белым пятном исследования, а между тем, полагаю, что этот вопрос является одним из наиболее важных. Именно поэтому данная работа имеет целью реконструировать и интерпретировать эту систему как можно точнее.

Причину вышеперечисленных недостатков прежних исследований, вероятно, следует искать также в том, что интерес исследователей носил совершенно случайный характер, кроме того, большую роль в этом сыграли некомпетентность, отсутствие профессионализма и должной квалификации исследователей. Так, в период, когда религия васюганских ханты как действующая система еще функционировала и могла быть исследована, эту местность посещали либо государственные или церковные служащие (напр., Григоровский, Плотноков), либо языковеды (напр., Карьялайнен), либо исследователи, интересовавшиеся исключительно материальной культурой ханты (напр., Сирелиус или К. Папай). Всем последующим исследователям (напр., Кулемзину и Лукиной) уже пришлось столкнуться с существенными проблемами ретроспективного метода, прежде всего с отсутствием первичной информации. В итоге можно сказать, что исследователи не стремились к методическому религиозно-этнологическому анализу, к систематизированной постановке вопросов, а в основном довольствовались тем, что видели и о чем информаторы сами рассказывали. В качестве первичной информации выступали, таким образом, практически только зрительные впечатления исследователей: так, например, нам известно, какое дерево стояло на том или ином священном месте, сколько на нем было вывешено жертвенных предметов, известно количество и тип монет, брошенных у подножия священного дерева. Однако за этими поверхностными деталями совершенно утратилась суть священных мест, божеств и религиозных обрядов. Все это заставляет нас задуматься еще и потому, что, во-первых, речь идет об одной из наиболее исследованных областей венгерской этнологии – одном из обско-угорских народов, во-вторых, религию принято считать самой изученной областью финно-угроведения. При более детальном рассмотрении возникает вопрос, что именно мы знаем о предмете, который в исследовательской традиции принято называть религией обских угров? Что же нам известно в действительности об этой области, считающейся столь хорошо исследованной? Разумеется, нет сомнения в том, что большие труды и монографии, посвященные религии обских угров (напр., [Munkácsi, 1892–1921; Karjalainen, 1921, 1922, 1927]), содержат множество полезной информации о религиозных верованиях этих народов, более того, с определенной точки зрения представленную ими картину можно назвать точной и можно использовать в качестве ключа для решения некоторых вопросов. Однако как только мы углубляемся в детали или ставим перед собой целью изучение особенностей религиозных верований той или иной области, в этих трудах сразу обнаруживаются существенные недостатки. Причем это утверждение справедливо, даже если мы знаем, что – как и в настоящем случае – Карьялайнен, автор одной из основных монографий по религии обских угров, значительную часть представленного им материала собрал именно на исследуемой нами территории. В данном случае как раз в неаккуратном обращении с деталями заключается основная причина того, что мы не знаем, почему Карьялайнен выделил именно те, а не иные божества и священные места васюганского региона, которые он описывает в своей монографии. Сирелиус же, особенно интересовавшийся рыболовством, в своей работе, больше напоминающей путевые записки, пожертвовал многими деталями ради того, чтобы представить увиденное глазами «неискушенного путешественника» [Sirelius, 1928]. Григоровский рассматривает религию васюганских хантов с точки зрения православного христианина, в свете христианской догматики, совершенно упуская из виду особенности хантской религиозной системы [1884]. Кулемзин, Лукина в поисках возможных форм первобытной религии оставляют без внимания некоторые весьма важные вопросы (напр., [1977]).

Следует отметить, что приведенные выше критические замечания довольно односторонние и не умаляют огромных достижений упомянутых выше авторов, которые, собственно, и положили начало финно-угроведению. Причина такой односторонности заключается прежде всего в том, что в этих исследованиях мы ищем ответы на такие вопросы, которые сами исследователи не ставили. Данная работа имеет целью показать, что рассматриваемые исследования применимы к нашему анализу лишь с некоторыми оговорками. Совершенно очевидно, что настоящая работа во многих отношениях также могла бы – и, несомненно, будет – подвергаться критике.

Формулируя представленную выше проблему несколько иначе, можно сказать, что отношение этнографических описаний и монографий к конкретной – т. е. действующей в той или иной определенной локальной системе – религиозной практике таково, как отношение христианского богословия к т. н. народной вере. Причем в некоторых случаях, как, например, в случае васюганских хантов, данное противоречие не может быть устранено ввиду произошедших здесь изменений.

Данная работа направлена на то, чтобы подробно ознакомить читателя с перечисленными выше недостатками и проблемами исследования. В дальнейшем мы неоднократно будем останавливаться на таких вопросах, как пределы познаваемости или ограниченность доступной нам информации. Причем делается это по двум причинам. Во-первых, в основу концепции данной работы положен тезис Лошонци о том, что культура есть «швейцарский сыр», а это значит, что «мы должны показать также и его дырки, не пытаюсь слить все воедино» [Losonczy, 1999: 109–110]. Во-вторых, данную работу следует рассматривать как некий эксперимент, который, исходя из рецензного материала (сведения, собранные во время полевых исследований), призван «оживить» к настоящему времени уже «мертвый» материал (историческая картина и ее источники), и провести над ним этнологические, социально-антропологические исследования. Этот эксперимент – вместе с его неудачами – ставит также вопрос не только о применимости данного метода, но и о применимости самих источников – специальной литературы. Таким образом, данное исследование, с одной стороны, определяет свои собственные границы, с другой стороны, обращает внимание на то, какие вопросы по сей день остаются открытыми в считающейся столь хорошо изученной области финно-угроведения, и насколько необходимым и насущным является их решение.

Помимо того, что данное исследование дает общую оценку применимости предлагаемого метода исследования, оно представляет собой кейс-стади (конкретные ситуации), в котором показаны изменения религиозной жизни атомизирующегося, стремительными темпами распадающегося общества, точнее, один из возможных процессов этих изменений. Пример васюганских хантов не является единственным случаем, аналогичные процессы изменений обнаруживаются и на других территориях. Знание того, какие области религиозной жизни исчезают, а какие сохраняют свою значимость, какие новые типы представлений получают место в таком или подобном обществе, как общество васюганских хантов, могло бы служить основанием для формулирования общих выводов. Для этого, однако, было бы необходимо исследовать процессы изменений, происходящих на других территориях. В рамках данной работы мы не можем взять на себя эту задачу, поэтому здесь мы представим только один пример для исследования, не исключая возможности последующего сопоставительного анализа.

ГЛАВА 1. ХАНТЫ НА РЕКЕ ВАСЮГАН

1.1. Демографические и исторические условия

Ханты, живущие по берегам Оби и ее притоков в Западной Сибири, говорят на хантыйском языке. Язык народа ханты принадлежит к группе обско-угорских языков и является ближайшим родственным языком венгерского языка. Язык и культуру хантов можно разделить на три региональные группы. Хантыйский язык делится на три основные группы диалектов: северную, восточную и южную. Последняя в настоящее время считается вымершей. Граница между этими группами диалектов проходит близ с. Шеркалы: к северу от него говорят на северных диалектах, к югу – говорили на южных, тогда как на восток от р. Салым говорят на восточных диалектах. Внутри восточной диалектной группы различаются вах-васюганское и сургутское наречия. На вах-васюганском наречии, имеющем с точки зрения нашей работы первостепенное значение, говорят ханты рек Васюгана и Ваха, а также живущие в бассейне Оби на территории Александровского района.²

Примерно по этим же границам хантыйская культура разделяется на культурные регионы, среди которых восточные и сургутские группы все чаще становятся предметом самостоятельных исследований в венгерской специальной литературе (ср. [Schmidt, 1990; Lázár /ред./, 1997; Csepregi, 1998]). Кроме этого, васюганско-ваховские ханты, объединенные общностью диалекта и составляющие одну, до XX в. почти исключительно эндогамную группу, представляют собой отдельную, характерно выделяющуюся этнографическую единицу, изучение которой имеет богатые традиции [Кулемзин, Лукина, 1977]. Однако исторические события прошлого века однозначно подтверждают необходимость самостоятельного изучения населения васюганского региона, отдельно от общей васюганско-ваховской группы.

Река Васюган – левый приток Оби, приблизительно в тысяче километров выше устья Иртыша. Вместе с тем область Васюгана на сегодняшний день является самой южной частью той территории, где живет аборигенное население. Территория бассейна Васюгана административно относится к Каргасокскому району Томской области и, таким образом, оказывается вне расположенного поблизости Ханты-Мансийского автономного округа. Васюганье географически находится в зоне тайги, в бассейне реки лесные массивы чередуются с болотами. Большая часть этой территории расположена на Васюганских болотах, откуда, кроме Васюгана, берут начало множество рек: Демьянка, Большой и Малый Юган, Тара, а также Кёнга и Чузик, которые, сливаясь, образуют реку Парабель.

Ханты проживают не по всей территории Васюгана: до демографического взрыва первой половины XX в. ханты занимали лишь верховья Васюгана до впадения в него Нюрольки. Кроме этого, ханты населяли территории некоторых значи-

² О диалектном делении хантыйского языка см. Csepregi, 1997: 5–6; а также карту Шмидт in Schmidt, 1990: 149 и Honti, 1986: 13–18.

тельных притоков Васюгана: Черталы, Ягыльях, Нюрольки. Низовья Васюгана, начиная от устья Нюрольки, а также бассейн правого притока Васюгана – Чижапки вплоть до 1932 г. были населены селькупками. В 1932 г. практически все селькупское население было переселено в Тымский национальный округ. В настоящее время васюганские ханты проживают также в поселениях, расположенных на юге от устья Нюрольки, например в Старо- и Ново-Югино. Вместе с тем верхние границы населенной ими территории также переместились ниже по течению реки: на сегодняшний день выше Нового Васюгана ханты уже не живут.

Васюганские ханты еще задолго до заселения этой территории русскими (*ruŋ' jaχ*) поддерживали интенсивные межэтнические контакты с соседними группами. Западными соседями васюганских хантов были ханты Иртыша, вернее сказать, ханты Демьянки, а также барабинские татары (*katan' jaχ* – 'иртышский народ'), на юге и востоке они граничили с нарымскими селькупками (*nōrom jaχ* – 'болотный народ'), на востоке соседствовали с александровскими (*ās jaχ* – 'обский народ'), а на севере – с юганскими (*yl jaχ* – 'нижний народ') хантами. На этой территории нередко появлялись сымские эвенки, кочевавшие со стадами оленей до побережья Иртыша.

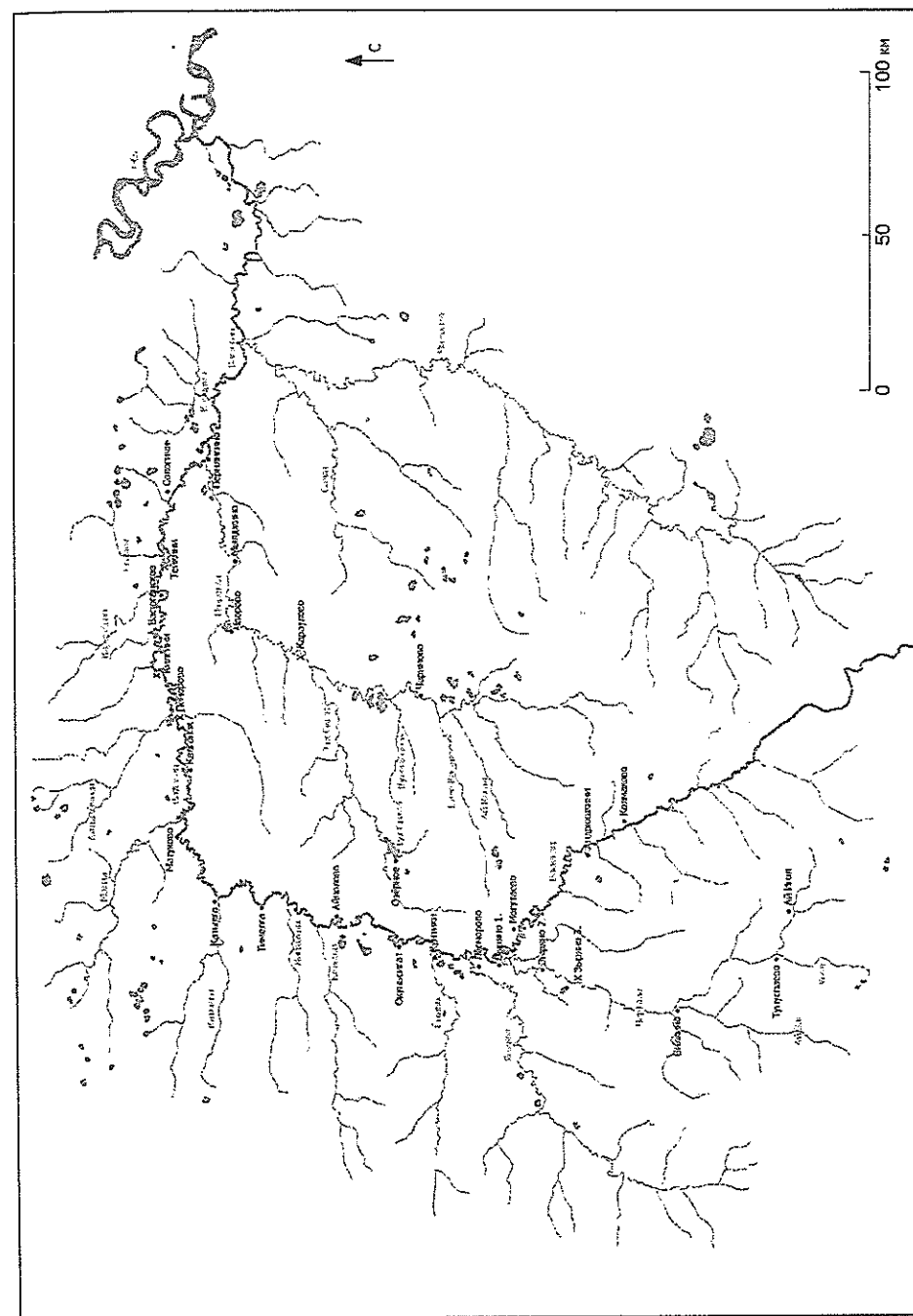
Васюганские ханты, говоря на хантыйском языке, употребляют самоназвание *kantaχ jaχ*, 'хантыйский народ', тогда как в разговорах на русском языке они обыкновенно называют себя *остяками*, отделяя себя таким образом от других хантыйских групп. В период царской России в различного рода списках и церковных метрических книгах ханты назывались *остяками* или значились как *ясачные инородцы*. В советское время, начиная с 1970-х гг., васюганские ханты – по наиболее многочисленному коренному меньшинству Томской области – стали именоваться *селькупками*. Так продолжалось до тех пор, пока в 1990-х гг. не вошло в обиход наименование *ханты*.³ Селькупы называли их *kut kip*, ваховские и александровские ханты – *joуon jaχ*, что в обоих случаях значит 'реки народ'; юганские ханты именовали их *vaŋ' jaуin jaχ*, 'узкой реки народ'. Вероятно, последний этноним имеет непосредственное отношение к названию самой реки, хотя известно и другое толкование слова 'Васюган' – как 'города река'.⁴

На основе приведенных выше общеупотребительных самоназваний может показаться необоснованным применение к васюганцам этнонима *ханты*. Однако мой выбор мотивируется науковедческими традициями. В более ранних литературных источниках ханты именуются *остяками* (напр., [Sirelius, 1983]), тогда как в современной русскоязычной литературе – исходя из характерной для северных групп позиции, что хантов оскорбляет термин *остяки* – общепринятым является этноним *ханты* (напр., [Кулемзин–Лукина, 1977]). Таким образом, в своей работе я следую принятому в современной научной литературе словоупотреблению.

Существует ряд предположений о происхождении васюганских хантов. Григоровский приводит рассказ о том, что Васюган был заселен со стороны Югана [1884: 37]. Согласно этому рассказу, при основании города Сургута из-за самовольства казаков девять юганских семей убежали на лыжах через болота и достигли Васюгана в районе поселения Васюганское (сегодня с. Средний Васюган). Отсюда они, хотя и не подвергались преследованию со стороны казаков, переселились в верховья реки. В результате получается, что этими девятью семьями было заселено все Васюганье выше устья Нюрольки. Подтверждением этой версии мо-

³ Подробнее см. [Nagy, 2002: 35–42].

⁴ Васюганские ханты называют Васюган *Elle joуon* – 'Большая река'.



Карта 1. Поселения васюганских хантов на рубеже XIX–XX вв.

гут служить, по нашим сведениям, издавна существующие тесные отношения юганских и васюганских хантов и постоянные их переселения с одной реки на другую. Переселения могли быть как временными – когда юганские ханты на короткое время перегоняли оленей стада к Васюгану, так и постоянными. На Васюгане до сих пор известны такие роды, которые полностью ассимилировались с васюганскими хантами, хотя первоначально они были юганскими (напр., род Тунусаевых), но известны и такие родовые группы, которые, ввиду более позднего переселения, донныне существуют обособленно от васюганских групп (напр., род Ярсимовых, Когончиных и Усановых) [Лукина, 1972: 79]. Родственные отношения поддерживаются и по сей день: например, одна хантыйская семья с верховьев Югана до сих пор приезжает в Новый Васюган, чтобы пополнить свои запасы, останавливаясь при этом у своих родственников. Несмотря на то, что вектор переселения был направлен главным образом с Югана на Васюган, известно, что в XVII в. васюганские семьи также переселялись на Юган [Симченко, 1965: 125].

Если на основе существующих отношений юганских и васюганских хантов считать достоверной версию Григоровского, то это должно привести нас к выводу, что заселение Васюгана произошло только в XVII в. Однако хантыйское население на этой территории существовало уже до прихода русских. Более убедительными представляются доводы Лукиной [1972: 80–81]. Исследовательница считает, что Васюган был заселен в XIII–XIV вв. со стороны Иртыша через Тару и Демьянку, и в качестве аргумента приводит сохранившиеся до более позднего периода тесные связи васюганских хантов с «тарской стороной». Ханты имели преимущественно торговые отношения с тамошним русским и татарским населением, но в случае, если ханты вступали в брак с русскими, то до начала XX в. браки заключались почти исключительно с уроженцами Кыштовского района на левобережье реки Тары.⁵

Вместе с тем Лукина [1972: 81–82] считает возможным приход части васюганских хантов с верховьев Оби. К этому заключению исследовательница приходит исключительно на основе одной легенды, в которой повествуется о группе хантов, направляющихся от Оби к Нюрольке с намерением поселиться у реки.

В дорусский период территория расселения хантов не отличалась особой централизованностью: ханты входили в состав мелких княжеств [Кулемзин–Лукина, 1977: 5]. В этом, вероятно, большую роль сыграло то обстоятельство, что на данную территорию в то время сильное влияние оказывали три политических образования: Пегая орда – племенное объединение нарымских селькупов, к которой, по-видимому, в некоторой степени примыкали и васюганские ханты, княжество Бардака, объединявшее сургутских хантов, а также сибирское татарское ханство.

До поселения здесь русских отношения хантов с татарами были преимущественно враждебными, о борьбе двух народов повествуют т.н. айполовские легенды. Вместе с тем татары оказали чрезвычайно сильное влияние на культуру васюганских хантов, что ярко проявляется в системе религиозных представлений. После появления русских между двумя народами сохранились тесные торговые отношения. Отношения между хантами и татарами также указывают на связь с Иртышом; они осуществлялись преимущественно через Васюганские болота, о чем свидетельствует название татар: *katan' jaħ*, 'иртышский народ'.

⁵ О торговых отношениях с тарской стороной см. [Орлова, 1926].

Есть основания считать, что еще более тесные отношения установились у хантов с селькупам [Лукина, 1972: 87–90]. Наиболее убедительным доказательством этому служит то, что название Ларьятской волости, объединяющей васюганских селькупов, несомненно, происходит от хантыйского слова *lar jaħ* – 'заливных лугов народ', тогда как хантыйское название Нюрольки, которую населяют ханты, 'река селькупов'. В хантыйском языке этноним селькуп (*pidrot jaħ* – 'болотный народ') является этимологическим источником названия города Нарым. Из-за большого сходства материальной культуры и бытового уклада этих двух народов между ними часто не проводили различий, называя и тех, и других остяками. Мы имеем сведения о хантыйских фамилиях, которые встречаются в равной мере как среди хантов, так и среди селькупов, известны одноименные хантыйские и селькупские поселения, знаем также о хантыйских семьях, поселившихся среди селькупов на р. Кёнте [Тучкова, рукопись]. Принимая во внимание все вышесказанное, а также известные на территории хантов этнонимы селькупского происхождения, можно высказать несколько предположений. Во-первых, население Васюгана первоначально было селькупским, его впоследствии вытеснили, ассимилировали ханты. И, во-вторых, население Нижнего Васюгана, где теперь проживают селькупы, изначально было смешанным.

Появление на рассматриваемой территории русских произошло практически сразу после сибирского похода Ермака 1582 г. После того, как отряд есаула Брязги дошел до р. Демьянки, не было никаких препятствий для дальнейшего продвижения на Васюган. Кроме этого, русские, пользуясь водными путями, шли сюда и со стороны Оби [Лукина, 1972: 70–71]. Покорение территории не сопровождалось военными действиями. В имеющихся источниках ничего не говорится о каких-либо вооруженных столкновениях, наоборот, эпическая традиция ханты свидетельствует о мирных отношениях между казаками и местным населением.

Уже в конце XVI в. васюганские ханты вошли в состав административного управления Российского государства; территория, где проживали ханты – Васюган и Нюролька до впадения ее в Васюган, – была присоединена к Васюганской инокродческой волости Сургутского уезда Тобольской губернии. В 1775 г. этот район вошел в состав Нарымского края Томской губернии. С 1931 по 1959 г. эта территория входила в Нарымский округ Новосибирской области, а в 1959 г. – вновь отнесена к Томской области. Следует также отметить, что с 1939 по 1959 г. верховье Васюгана составляло отдельный Васюганский район, который до и после этого времени являлся частью Каргасокского района.

Поселения хантов на Васюгане в различных источниках называются по-разному. Более того, в отдельных источниках не всегда упоминаются одни и те же поселения. В приведенной ниже таблице я попытаюсь сопоставить эти названия поселений на основе данных Григоровского 1882 г. [1884: 69–70], записок К. Папая 1888 г. [Munkácsi-Kálmán, 1963] и Сирелиуса 1898 г. [Sirelius, 1983, а также составленного в 1901 г. Плотниковым перечня поселений. Первые три работы принадлежат к числу основных моих источников, что же касается последней, мой выбор остановился на работе Плотникова потому, что в отличие от первых трех работ, носящих случайный характер, Плотников стремится к обстоятельному изложению. Кроме того, исходя из даты написания, эта работа может предоставить полезные сведения при ее сопоставлении с более поздней сетью поселений. С помощью таблицы легко можно проследить за расположением священных мест, о которых речь пойдет ниже.

Поселения хантов на р. Васюган⁶

Названия поселений в данной работе	Григоровский [1884]	Папай [Munkácsi-Kálmán, 1963, Карта „С“]	Сирелиус [1983]	Плотников [1911]
Поселения на р. Нюрольке				
Усть-Нюролька, Пернянгино	Усть-Нюролька		Ust' N' urolka	Усть-Нюролька или Пернянгины
Мыльджины 1.				Мылчины 1. (Мылта-п.)
Мыльджины 2.				Мылчины 2. (Захар-Иван-п.)
Чворово				Чворовы (Чри-п.)
Караулово		Körex-p.		Карауловы (Кырох-п.)
Чаримово		без названия	Tscherimovij-Jurten	Канчины (Кана-п.)
Поселения на р. Васюган				
Салагичи	Салагичи	Sulun-kvāl-p. (Körr-p.)	Sologičija Jurten Solotčija	Салагичи (Пыгаро)
Тейкины	Тейкины		Tejkiinija-Jurten Jaarahmjah, Joora(h)mjah	Тейкины (Ягем-ях-п.)
Васюганское, сегодня: Средний Васюган	Село Васюганское	Vas-juganskoe	Dorf Vasjugan	Васюганское Церковых (Тарим-кот-п.)
Кылсины	Килсины	Kilsen-p.	Gils(h)i-jurten	Килсины (Килси-п.)
Пенерово	Пенерская	Pöner-p. (Kivile-p.)	Pjonnorova Kiriläpuuol(h) Jurten Pennorovija	Пенирская, Пенеровы (Кирилан-п.)
Калганак	Калкынак	xuleng-juхе-p.	Jurten Kalganakij	Калкынак, Калканак (Матеку-п. или Кулин-йига-п.)
Мадуково	Мадюковы	Makken ja-p.	Madigovih Maknajah-Jurten, Jurten Madigovija	Мадюговы (Мах-кон-ях)
Чоккины		Somlekuju-p.	Čokkinij Jurten Čokkinija	Займка, Займкины
Катильга	Кадылка		Kolo(ng)jaah-Jurten, Jurten-Kadilskija	Кадылка, Кадельга (Колын-ях-п.)
Тимельга	Тимильгины	без названия	Jurten von Timoltnij Jurten Timilkija	Тимолгины, Тимолкины (Нолим-пох, Пыленг-пей-п.)
Айполово	Айпаловская	Aj-paх-p.	Jurten von Aipa-lovski	Айпаловы (Айпор-п.)
Озерное			Jurten am See (Emter-See)	Озерная Займка (Тух-пугол)
Окуньсигат	Оконцугонцы	Okon-siget-p.	Uurekath ⁷	Оконцигат, Оконцыган-цы (Ох-кон-сига)
Кунтики	Кунтики			Кунтиковы

⁶ Названия поселений приводятся в географическом порядке, начиная от устья рек до их истоков. Я стремился максимально точно придерживаться написания авторами названий поселений, не желая их унифицировать. Названия поселений, которые встречаются в работах К. Папая (на венгерском языке) и Сирелиуса (на немецком языке), я не транслитерирую кириллицей, в целях однозначного их идентификации. У Плотникова в скобках даны те наименования, которые приводятся таким образом самим автором. В колонках К. Папая и Плотникова сокращение «п.», употребляемое в такой форме самими авторами, обозначает хантыйское слово *puol*, 'юрты'.

⁷ Идентифицирование поселения в различных источниках неоднозначно.

Могутаево	Мукутаевы	Tuju-time-p.		Мукутаевы (Матеку-п., Тугут-има-п.)
Андрюшкино	Андрюшкины			Андрюшкины (вымерло)
Юрломкино				Юрломкины (Нёгуш-ях-п.)
Колмаково	Колмаковы	без названия		Калмаковы (Кынан-п.)
Арахпаево	Арпай	без названия		
Анжины	Инжины			
Поселения на р. Ягыльях				
Лесморovo 1.	Лесморovsky 1.			Лесморovsky 1. или Ягыльях (Нарих-меги-п.)
Лесморovsky 2.	Лесморovsky 2.			Лесморovsky 2. (Само-п.)
Поселения на р. Чертала				
Зыряно 1.	Зыряны 1.	Saхon-toх-p.		Зырянчы 1. (Нум-Зырян-п.)
Зыряно 2.	Зыряны 2.			Зырянчы 2. (Кут-Зырян-п.)
Зыряно 3.	Зыряны 3.	Särjan-p.		Зырянчы 3. (Ыл-Зырян-п.)
Вилкины	Вилкины	Sei-p.		Вилкины (Сой-п.)
Тунусаево	Томыспаевы			Томыспаевых
Чертала	Ай-игаль-пугол	Ei-jaхel-p.		Чертолынский (Ай-игаль-п.)

В XIX в. Васюганскую волость населяло этнически однородное население. Во второй половине XIX в. численность населения колебалась в пределах от 600 до 1000 чел. Несомненно, такие колебания в некоторой мере обусловлены статистическими неточностями, поэтому принимать во внимание можно главным образом те данные, которые исходят из одной статистической базы. В следующей таблице я попытаюсь проиллюстрировать изменения численности населения со второй половины XIX в. до установления советской власти, выбирая по одному году из каждого десятилетия. Я стремился, где это возможно, оставить между данными именно десятилетний интервал.

Динамика изменений численности населения в Васюганской волости с 1859 по 1911 г.

Год	1859 ⁸	1862 ⁹	1872 ¹⁰	1882 ¹¹	1892 ¹²	1902 ¹³	1911 ¹⁴
Жителей	971	706	591	623	613	860	689

По данным Плотникова [1901], в 1898 г. численность населения волости составляла всего 680 чел. Из его подробных данных вырисовываются характерные для прошлого столетия демографические отношения:

⁸ [Григоровский, 1884: 69–70].

⁹ [Григоровский, 1884: 69–70].

¹⁰ [Григоровский, 1884: 69–70].

¹¹ [Плотников, 1901].

¹² [Орлова, 1926: 70].

¹³ [Патканов, 1911–12].

¹⁴ В этих данных учитывается полное население бассейна Васюгана, в том числе и – в большинстве своем селькупское – население Ларьятской волости, находящейся по соседству с Васюганской.

Деление населения Васюганской волости

1898 г.	Число хозяйств	Жителей
Всего	122	680
Государственные	1	
Церковные	2	13
Мещанские	1	11 + 3 ссыльных
Крестьянские	3	13
Аборигенные	115	640

В XIX в. ханты составляли 94 % общего населения Васюганской волости, и в течение века это число не претерпевало значительных изменений. Рост численности русского населения начался в XX столетии. Процесс заселения русскими Васюганя был проанализирован Орловой в 1926 г. [1926: 66–72]. Исследовательница считает, что первые постоянные русские жители появились в поселении Васюганском в середине XIX в. Большей частью это были купцы, реже – церковные служащие. Вскоре появились политические ссыльные царского режима, которых поселяли главным образом в низовьях Васюгана, и только в редких случаях они поднимались к устью Нюрольки. После русско-японской войны 1904–1905 гг. сюда – также главным образом к низовьям Васюгана и к р. Чижалке – бежали многие старообрядцы в надежде избежать призыва мужчин в армию. Стремительно выросло число русского населения после Октябрьской революции 1917 г. Орлова называет четыре причины массового переселения русских. Во-первых, в переселении было много преимуществ, так как до 1917 г. земельные участки находились в собственности хантов, и русские могли только арендовать их, тогда как после 1917 г. земля перешла в государственную собственность, после чего русские могли приобретать рыболовные и охотничьи билеты и арендовать землю на равных правах с коренным населением. Во-вторых, многие солдаты, которые, возвратившись с войны, нашли свои имения полностью разрушенными, пытались счастья на новом месте: часть томских крестьян поселилась на Васюгане. В-третьих, многие скрывались в этом труднодоступном районе от советской власти. В-четвертых, обедневшие, голодающие из-за плохих урожаев русские крестьяне уходили с Прииртышья на Васюган, где – в отличие от низкого улова на р. Таре – по крайней мере рыбы было вдоволь.

Заселение Васюгана происходило с разных сторон. Во-первых, с Оби, из окрестностей Нарыма, откуда русские переселялись главным образом на территории васюганских селькупов. Кроме того, несколько поселенцев появились и в селе Васюган. Эти русские поселенцы часто вступали в смешанные браки, их образ жизни не отличался существенно от жизни аборигенного населения – по крайней мере, в первые годы заселения. Во-вторых, со стороны Тарской волости, расположенной поблизости от верховьев Васюгана, откуда переселялись главным образом крестьянские семьи. Их переселению способствовали географические особенности территории, благодаря которым верхнее течение реки было более подходящим для земледелия, чем ее нижнее течение. Тарские поселенцы заключали меньше смешанных браков с хантами и сохранили свой привычный уклад жизни: они добывали средства к жизни преимущественно животноводством и земледелием, охота и рыболовство в их случае играли всего лишь вспомогательную роль. Местные условия способствовали тому, что некоторые семьи могли обеспечивать себя зерном. Среднее же течение Васюгана от Айполово до с. Васюган осталось малозаселенным русскими.

Интенсивность заселения русских подтверждается изменившимся числом поселений: если, по мнению Е. Н. Орловой [1926: 70–71], в 1901 г. на Васюгане от устья реки до Айполово было всего 20 поселений, то в 1925 г. их число возросло до 41¹⁵. По мнению исследовательницы, 17 из этих поселений однозначно русские, 14 – со смешанным населением. Исходя из вышесказанного, в 1925 г. собственно аборигенных поселений осталось всего 10.

В истории Васюганя 1931 год играет важную роль, так как с этого года в течение двух лет, и позже, в начале 1940-х гг., выселение политических ссыльных возобновилось и обрело массовый характер. Наибольшее число спецпереселенцев прибыло из Омской и Новосибирской областей, а также с Алтайского края и из Эстонии. Мне был предоставлен доступ к данным Средне- и Нижне-Васюганских участковых комендатур [Схема Участков...]. По данным Схемы, на территорию Нюрольки и среднего течения Васюгана было выселено 21 296 чел., в район р. Чижалки и нижнего течения Васюгана – 6 431 чел. и еще 2 556 семей, о численности которых мы не имеем точных сведений. Согласно этим же данным, число членов семьи в среднем составляло 4 чел. (на территории Средне-Васюганской комендатуры в состав 5 075 семей входило 21 296 чел., численность семьи составляла в среднем 4,2 чел.), следовательно, число членов упомянутых выше 2 556 семей составляло, вероятно, около 10 тыс. чел. Таким образом, на территории Нижне- и Средне-Васюганской комендатур было выселено около 40 тыс. спецпереселенцев. В моем распоряжении нет данных Верхне-Васюганской участковой комендатуры, поэтому назвать приблизительное число выселенных мы можем только, опираясь на данные первых двух комендатур. В таком случае можно предположить, что на территорию Верхне-Васюганской комендатуры на спецпоселение было выслано около 10 тыс. чел. Следовательно, на всю территорию Васюгана в течение десяти лет было выселено около 50 тыс. спецпоселенцев.

Если принимать во внимание данные Орловой, согласно которым в 1925 г. численность населения в бассейне реки составляла всего 1 204 чел. (1926 г.), то можно обнаружить, что примерно за полтора десятилетия численность населения возросла в 50 раз, т. е. соотношение коренных жителей и спецпереселенцев исчислялось как 1:50. Это число огромно, даже если учитывать, что в живых осталось лишь меньше половины переселенцев. Главной причиной столь высокого уровня смертности являлся лозунг депортационной политики «один топор, одна пила»: семей, высаженных с кораблей и барж в разных точках тайги, снабжали пилой и топором и оставляли на произвол судьбы. Реальный шанс выжить имели только спецпереселенцы, получившие приют и поддержку у какой-нибудь хантской семьи. В этот период между хантами и русскими было заключено много смешанных браков – нередко по хозяйственным или экзистенциальным причинам. Впоследствии многочисленные смертные случаи, Вторая мировая война, голод, бегство многих переселенцев на родину продолжали уменьшать численность населения.

Следующая перемена произошла в конце 1960-х гг., когда на Васюгане одна за другой были открыты месторождения нефти и газа. В середине семидесятых открывались новые и новые возможности заработать, что привлекало многих трудовых мигрантов даже из отдаленных регионов России. В 1974 г. в Каргасокском рай-

¹⁵ Е. Н. Орлова принимает во внимание только участок реки до Айполово. Ею не учитываются поселения на реках Чижалке и Нюрольке. Тем не менее эти данные убедительно показывают особенности изменений в системе поселений.

оне проживало 18732 жителя, а в 1994 г. в результате переселений численность населения в районе возросла до 29431 чел. В этом году всего 3,4 % жителей района признавали себя «коренными», из которых, если учитывать неопределенность в названиях, предположительно 963 чел. были ханты.¹⁶

В системе отношений между хантами и русскими обнаруживаются существенные различия в отношениях с поселенцами, пришедшими до начала массовых политических репрессий и переселившимися после 1960-х гг. Первые поселенцы, старожилы, после переселения нуждались в помощи коренного населения. Ханты, со своей стороны, считают старожилов близкими себе, так как образ жизни последних сходен с жизненным укладом хантов. Однако основную часть местного русского населения составляет группа спецпереселенцев, которые были сосланы в Сибирь в 1930–40-х гг. На сегодняшний день эти русские уже также называют себя васюганцами, а этот край считают своей родиной. Они едва или совсем не поддерживают – так как долгое время и не могли поддерживать – родственных связей с первоначальным местом жительства своих родителей. Как говорилось выше, вначале характер отношений ссыльных с хантами определялся взаимной зависимостью двух групп, однако на сегодняшний день первые занимают доминирующее положение. Этот слой населения, немалым трудом обеспечив себе условия для существования, в настоящее время выступает самой влиятельной группой в местных вопросах; их отношения к хантам довольно амбивалентны, т. е., помимо дружеских взаимоотношений, более характерно пренебрежение и патерналистское мышление.

Политические ссыльные отделяют себя от новопоселенцев, привлеченных нефтяной промышленностью в поисках быстрого обогащения, для которых возвращение на родину, которую они предполагали оставить всего лишь на непродолжительное время, стало невозможным только из-за экономического кризиса конца 80–90-х гг. Это нефтяники, искатели приключений, которые, как правило, вернулись бы домой, если бы не были вынуждены оставаться здесь, в «болоте». Интересно отметить, что и между поколениями нефтяников возникают и возникали раньше острые конфликты. На первом этапе переселения советская власть преследовала цель расселить новопоселенцев в бассейне Васюгана. Однако осознав, что обеспечение семей нефтяников налагает на территорию тяжелое бремя, а также что в случае краха нефтяной конъюнктуры некуда будет девать массы безработных, советское правительство стало оказывать большую поддержку сезонным рабочим. То есть, с одной стороны, были постепенно ликвидированы нефтяные поселки, где жили нефтяники со своими семьями, с другой стороны, были построены большие общежития для рабочих, куда двух-четырёхнедельными вахтами привозили работников, часто проживающих за тысячи километров от места работы. Первые нефтяные рабочие еще старались наладить хорошие отношения с местными жителями, в том числе и с хантами, однако те, кто живут в общежитиях, не только не вступают в контакт с окружающим населением, но и совершенно игнорируют его. Им не знакомы ни окружающие леса и болота, ни здешние жители, их интересы не выходят за границы заводов и общежитий, за границы вахтовых поселков, в которых никогда не было постоянных жителей; сферы жизни здешних и приезжих практически не соприкасаются.

¹⁶ По данным моих источников: метрических книг, материалов переписей населения СССР и похозяйственных книг Каргасокского района рядом с хантами и селькупам, составляющими большую часть коренного населения, в районе проживали также эвенки, кеты, шорцы и один эвен.

В результате бесконечных сселений, подселений и переселений людей произошли коренные изменения и в сети поселений Васюгана. Если в 1925 г. Орлова упоминает всего 55 поселений, то в 1945 г., по данным карты того времени, на Васюгане было уже 101 поселение, из которых 37 даже не получили названия и обозначались только порядковым номером. Таким образом, вследствие переселений взрывообразно увеличилось число поселений на Васюгане. Главным образом после смерти Сталина, под влиянием хрущевской систематизации территориально рассеянное население было собрано в более крупные населенные пункты, так как система мелких поселений считалась убыточной. Этот процесс централизации продолжается и в настоящее время, вопреки тому, что интенсивное развитие нефтяной промышленности во второй половине 1960-х гг. теоретически должно было вызвать обратное явление. Переселения происходили главным образом в более крупные населенные пункты, среди которых первоначально не все поселения были хантыйскими. Из одиннадцати поселений, существовавших на Васюгане в 1998 г., всего семь были основаны до 1920 г. Таким образом, наблюдается следующий процесс: количество поселений было сначала увеличено, потом «систематизировано», в результате чего число населенных пунктов в настоящее время составляет всего треть от того числа, что было известно до 1917 г. Иллюстрацией вышеупомянутых изменений в сети поселений на р. Васюган служит следующий ряд данных:

Число поселений на р. Васюган	1898 ¹⁷	1911 ¹⁸	1926 ¹⁹	1945 ²⁰	1968 ²¹	1979 ²²	1998 ²³
	33	43	55	101	34	18	11

Параллельно с изменениями демографических отношений наблюдается преобразование хозяйственной системы Васюганья. До конца XIX в. основу хозяйственной деятельности хантов составляли рыболовство и охота; из традиционных занятий товарное значение имела в основном пушная охота. Вылавливаемые породы рыб в торговле не считались ценными; основу улова составляли: щука, окунь, карась, язь и другие карповые породы, в низовьях Васюгана водились налим, нельма, а также некоторые виды осетровых рыб. Важное место занимала охота на крупного зверя: лося, оленя и медведя. С целью добычи мяса охотились также на пернатую дичь: уток, гусей, глухарей, рябчиков и куропаток. На рубеже XIX–XX вв. основным объектом пушного промысла являлась белка, а позже, в 1950-х гг., после того, как истребленные почти полностью ресурсы были восстановлены, первостепенное значение вновь приобрел соболь.²⁴ Кроме рыболовства и охоты, некоторое значение имело собирательство: собирали кедровые орехи, плоды черемухи и клюкву. Хозяйственный уклад хантов является следствием регресса, возникшего вследствие того, что появление русских промышленных изделий привело к упадку ранее существовавшего ремесленничества.

¹⁷ [Плотников, 1901].

¹⁸ [Нагнибеда, 1927].

¹⁹ [Орлова, 1926].

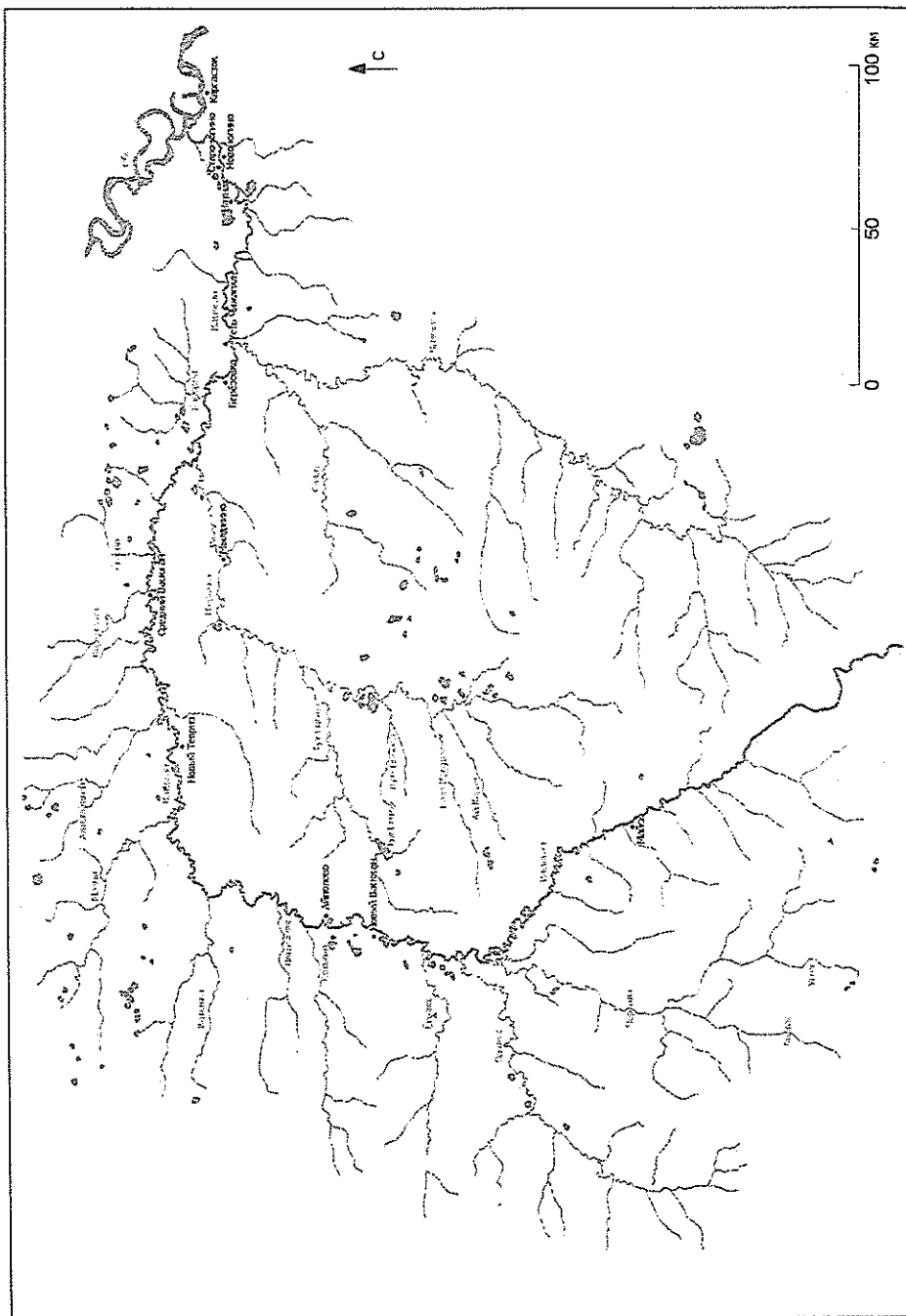
²⁰ [Список 2].

²¹ [Список 3].

²² [Список 4].

²³ [Список 5].

²⁴ Главной причиной искусственного расселения соболей было то, что мех этого пушного зверька считался и сегодня считается самым ценным, то есть за восстановлением ресурсов соболя скрывались экономические интересы.



Карта 2. Населенные пункты по Васюгану в 1999 г.

С 1860-х гг. ханты занимаются животноводством [Краснов, 1996], которое стало играть важную роль в их хозяйстве лишь в 1910–1920-х гг. Первоначально ханты разводили только лошадей, почти исключительно как средство зимнего передвижения; позже стали разводить крупный рогатый скот для получения молока и мяса. Параллельно с животноводством ханты стали заниматься и заготовкой сена, местами даже в торговых целях. Среди отраслей земледелия важное место получило лишь огородничество, причем выращивали главным образом картофель.

После образования Советского Союза у хантов была установлена колхозная система хозяйствования. Рыболовецкие и охотничьи промыслы сверх обязательных поставок принимали шкуры пушных зверей, мясо крупной дичи, рыбу, а также самые разнообразные продукты собирательства: от кедровых орехов до пихтовой смолы. Однако в результате приведенного выше взрывообразного изменения демографических отношений площадь земельных территорий, пригодных для сельскохозяйственного использования, стремительно уменьшалась, традиционные отрасли хозяйства становились все менее рентабельными. Ханты все чаще переселялись в более крупные поселения, где в основном занимались животноводством, а некоторые, кроме рыболовства и охоты, занимались также земледелием. С конца 1960-х гг. в нефтяной промышленности открываются новые формы заработка, однако ханты могли устроиться на работу почти исключительно как низкоквалифицированная рабочая сила. После первоначальных успехов нефтяной промышленности в централизованных васюганских поселениях значительная часть хантов стала безработной. Многие из них, так же как и большая часть инонациональных безработных, снова перешли к рыболовству и охоте, которыми до сих пор занимаются в окрестностях родных поселений или нового места жительства.

Значительные изменения в сфере демографических отношений сыграли существенную роль не только в преобразовании хозяйственной системы. Васюганские ханты практически растворились в переселившемся сюда русском и инонациональном населении: они, оставаясь на прежнем месте жительства, в течение одного поколения из значительного большинства превратились в малочисленное и приниженное меньшинство, так как переселенцы противопоставляли себя хантам, прежде всего, как цивилизованные – варварам.²⁵

Стараясь воздержаться от политической оценки приведенных выше демографических преобразований, я должен сказать, что эти изменения воздействовали на хантскую культуру и общество с ошеломляющей силой: это явление, которое принято называть «культурным шоком» [Burckardt, 1986: 690]. Ханты проживали дисперсно, «политссылные» заселяли промежуточные территории между хантскими поселениями. Вследствие смешанных браков, нередко заключавшихся по необходимости, стремительно уменьшалось число гомогенных хантских семей, что в основном приводило также к смене жизненного уклада. В результате, прежняя социальная система хантов окончательно разрушилась. Единственное, что осталось от ранее столь важных матримониальных обычаев, это то, что ханты до сих пор неодобрительно относятся к браку между родственными фамилиями, хотя прямо этого не запрещают. В результате все эти изменения привели к тому, что на сегодняшний день мы не можем говорить о васюганских хантах как об «обществе». Они растворились в окружающем населении, утратили собственную си-

²⁵ Джордан [Jordan, 2003: 46] отмечает, что на территории рек Оби и Салым наиболее сильному влиянию русских подвергались именно ханты р. Васюган.

стему социальных институтов, кроме этого, исчезли те коммуникационные каналы, благодаря которым ханты могли бы своевременно откликнуться на происходившие в их обществе радикальные изменения. Им пришлось самостоятельно или в небольших группах вырабатывать ответы на совершенно чуждые их родной культуре, экспансивные культурные явления, создавать те стратегии, с помощью которых они могли в рамках своего миропонимания интерпретировать новые культурные – и нужно прибавить: экзистенциальные – требования. В таких обстоятельствах закономерно изменилась и языковая ситуация: на сегодняшний день на Васюгане хантыйским языком на разговорном уровне владеют всего десять-пятнадцать пожилых хантов. Некоторые ханты еще имеют пассивные знания, но большинство из них уже совсем не знают хантыйского языка. Приведенные выше процессы составляют основу рассматриваемых ниже изменений и в религиозной жизни хантов.

1.2. Предмет исследования: Озерное

Предметом моих исследований является Озерное, которое в церковных метрических книгах до 1910 г. не отделялось от соседних юрт, Айполово, прежнего хантыйского центра территории Васюгана, и считалось его заимкой. Озерное расположено недалеко от озера *Tuħ ämtar* (букв. 'Озеро-чвор'), от которого было образовано и название поселения *Tuħ ruoŋ*, 'Юрты-чвор'. В поселении проживали в основном члены двух родовых групп, которые разделялись территориально, причем каждая часть этих юрт имела свое отдельное название. Восточная часть селения принадлежала роду Милимовых, западная – роду Синарбиных. Первая называлась *Milim ruoŋ*, 'село Милимовых', вторую называли именем одного из Синарбиных *Пашка*.

На рубеже XIX–XX вв. Озерное состояло из 5 хозяйств, в 1911 г. в нем проживал 31 чел. Влияние политических переселений было ощутимо и здесь, население Озерного значительно возросло: в 1940 г. в 23 хозяйствах было уже 114 чел. Вследствие роста численности населения изменился и внешний вид Озерного: прежде пять дворов были разбросаны по всей территории поселения, приспособляясь к условиям рельефа, то есть строились главным образом на возвышенностях. После переселений сложилась одноуличная, рядовая планировка селения. Поскольку новые дома строились уже не только на возвышенностях, но и в низменных местах, то они часто затоплялись во время весеннего половодья. Одновременно с формированием уличной планировки дома стали ограждать заборами, чтобы защитить прилегающую территорию от пасущегося в селении рогатого скота. Система хозяйствования не претерпела значительных изменений и после 1930-х гг. изменились только ее организационные рамки. Население продолжало заниматься охотничьим и рыболовным промыслом в рамках колхоза им. Молотова, домашний скот также был передан в собственность колхоза. Переселенцы по возможности ассимилировались в хозяйственную систему поселения, в качестве нововведения ими был создан завод по переработке пихтовой смолы (пихтзавод). От местных жителей они отличались в основном тем, что не строили охотничьих избушек и не имели своих промысловых угодий.

С 1950-х гг. началось постепенное переселение спецпереселенцев 1930–40-х гг. из Озерного в соседний Новый Васюган, основанный в 1931 г. Кроме того, поскольку инфраструктура Озерного была практически разрушена – школа, мага-

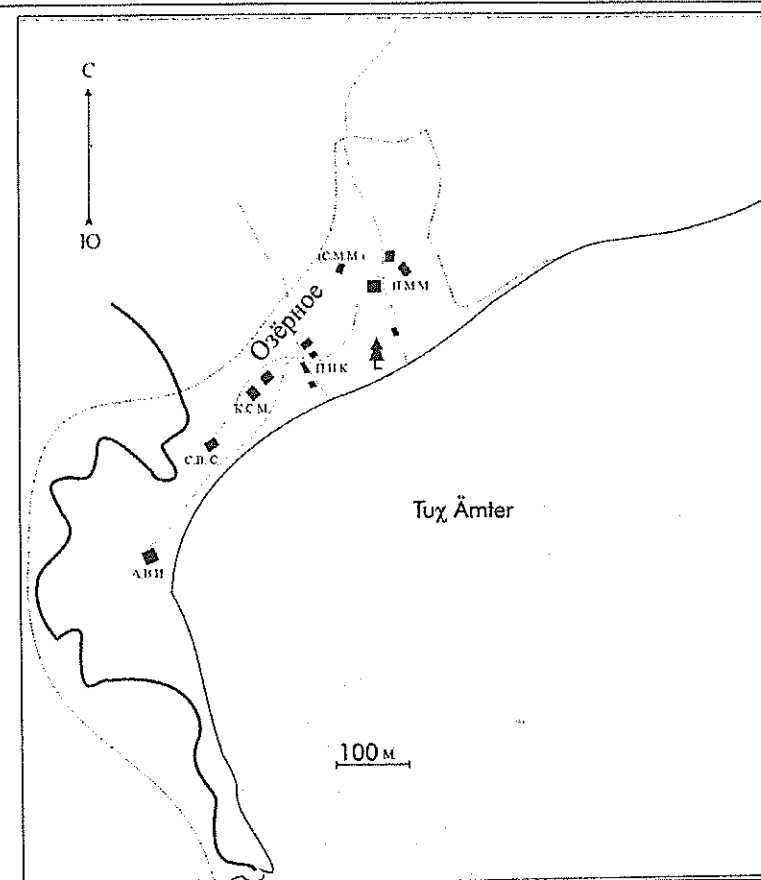


Рис. 1. Карта-схема окрестностей Озерного

зин, медицинский пункт были закрыты – началось спонтанное движение населения в Новый Васюган, вследствие чего Озерное постепенно опустело. После 1973 г. в Озерном уже нет постоянных жителей.

Иллюстрацией этих процессов может служить приведенная ниже таблица, в которой указаны основные этапы демографических изменений поселения:

Данные о хозяйствах и численности населения в Озерном

	Хозяйств	Постоянных жителей
1911	5	31
1940–42	23	114
1952–54	18	47
1955–57	14	69
1968	4	22
1973	2	5
1974	–	–

Озерное, однако, не перестало существовать. Мужчины из некоторых хантыйских семей, переехавших в соседний Новый Васюган (Милимовы, Колмаковы, Игармашевы), часто приезжали и приезжают до сих пор в родное село. Они не живут здесь круглый год, но еженедельно или каждые две недели приезжают из

Нового Васюгана и в целом проводят в Озерном почти половину года. В Озерном они занимаются охотой, рыболовством и заготовкой сена, добывая этим средства к жизни и обеспечивая свои семьи. Остальные члены этих семей никогда не бывают в Озерном, они всегда остаются в Новом Васюгане. Таким образом, их хозяйственная и личная жизнь своеобразно раздвоилась. Озерное фактически превратилось в место работы и снова стало «заимкой». В 1998–99 гг. в деревне стояло четыре жилых дома, сюда сравнительно часто приезжали восемь человек. Пятеро из них родились в Озерном, они были членами одной семьи; среди них был также один васюганский хант, который не был им родственником; один русский, ставший членом семьи Милимовых. Некоторое время с ними жил еще один русский охотник. В 2003 г. один из членов семьи умер; васюганский хант, который за это время построил себе дом, также умер; русский охотник уехал; таким образом, на сегодняшний день из пяти домов живут только в четырех и в Озерное регулярно приезжают всего пять человек.

1.3. Социальная организация

Говорить о социальной организации васюганских хантов практически значит перейти в рамки ретроспективного социально-антропологического анализа. Проблема, однако, заключается в том, а возможно ли дать ретроспективный ответ на социально-антропологические вопросы лишь на основе архивных данных и классических материалов, собранных в конце XIX – начале XX в. Здесь будут сопоставлены конкретные данные из имеющихся в моем распоряжении архивных документов, демографических и статистических списков с – часто стереотипными – замечаниями по поводу социальной организации васюганских хантов, которые нередко можно встретить в научной литературе. На мой взгляд, на эти вопросы непременно следует попытаться ответить, хотя бы потому, что, несмотря на то, что вопрос социальной организации хантов ставился систематически, исследований на основе материалов, собранных у населения бассейна одной реки, очень и очень мало.²⁶

Группа васюганских хантов (*kantay jaχ*). Группа васюганских хантов, имеющая общий этноним *kantay jaχ*, считалась наибольшей матримониальной группой и была почти исключительно эндогамной. В представлениях соседних народов васюганские ханты также представляли одну этническую группу. В XVII в. в системе русской государственной администрации васюганские ханты рассматривались как одна группа, их общей тамгой была выдра [Симченко, 1965: 133].

Как об этом уже неоднократно упоминалось, до советского времени васюганско-ваховских хантов можно рассматривать как почти исключительно эндогамную группу, так как число браков, заключенных внутри нее, по данным Соколовой, составляют 95 % от общего числа браков [Соколова, 1976: 27]. Однако это значит не то, что браки заключались между васюганскими, александровскими и ваховскими хантами, а то, что ханты вступали в брак преимущественно внутри своей группы, а также то, что александровские ханты могли вступать в брак как с васюганскими, так и с ваховскими, тогда как васюганские ханты практически никогда не заключали браков с ваховскими хантами. Кроме этого, васюганские ханты заключали браки с юганскими хантами, селькупам, в редких случаях с эвенками, а с начала XX в. – также и с русскими.

²⁶ К таким работам можно причислить диссертации Переваловой и Рутткаи-Миклиан, а также труд Джордана [Jordan, 2003].

Выводы Соколовой о почти полной эндогамии васюганских хантов можно сопоставить с данными церковных метрических книг XIX–XX в. В Государственном архиве Каргасокского района хранятся метрические книги Васюганской инородческой волости, которые велись приходским священником с. Васюганского. Записи начинаются с 1841 г. и сначала ведутся отрывочно и не систематически (1841, 1855, 1861), но с 1870 г. становятся более частыми и аккуратными: с этого времени метрические записи в книгах производились в течение 50 лет, до 1919 г. Хотя метрические книги Васюганской инородческой волости, в состав которой входили все васюганские ханты, являются единственным источником для исследования брачных отношений этой группы, в то же время они могут дать основания и для ошибочных выводов. Согласно традициям патрилокального поселения, на территории церковного округа регистрировались лишь те браки, в которых муж был родом с Васюгана. Данные о браках, где женщина уходила с Васюгана в семью мужа, можно было бы найти в метрических книгах других церковных округов, однако эти записи не были мне доступны. Несмотря на сделанную оговорку, на основе браков, заключенных на территории прихода васюганской церкви, можно попытаться определить тенденции и направленность брачных отношений. По записям периода с 1841 по 1919 гг. вырисовывается следующая картина:

Межэтнические брачные отношения васюганских хантов (1841–1919)

Муж	Жена	Число браков	Число браков (в %)
не установлено из-за неразборчивости записей		5	1,5
васюганский хант	васюганский хант	242	71,5
васюганский хант	другой национальности	79	23,5
другой национальности	другой национальности	13	3,5
итого		339	100

Относительно 71,5 % браков можно с полной уверенностью утверждать, что они были заключены внутри группы, то есть обе стороны были васюганскими хантами. Если не принимать во внимание те браки, которые заключались между местными представителями других национальностей (3,5 %), то получается, что 23,5 % от общего числа браков было заключено между васюганскими хантами и членами других этнических групп. Несмотря на то, что полученные результаты не совпадают с выводами Соколовой о 95-процентной эндогамии, их значимость нельзя недооценивать. Таким образом, на основе этих данных группу васюганских хантов нельзя назвать эндогамной, тем не менее можно сказать, что предпочитаемым считался у них брак внутри группы.

Рубеж – 1919 г. – объясняется несколькими причинами. Практическая причина заключается в том, что с 1920 г. записи о браках стали производиться органами ЗАГСа в актовых книгах, которые хранятся в отдельном архиве. Причиной такого временного разделения может считаться и то, что именно с этого года начинается массовое (в первое время спонтанное) заселение русских, нарушившее равновесие брачных связей хантов. На основе имеющегося материала можно сказать, что с начала XX в. среди вступающих в брак в большем числе встречаются русские, они, однако, заключали браки преимущественно между собой. Раньше брачные отношения васюганских хантов с представителями других этнических групп устанавливались в основном с селькупам, ваховскими, александровскими и юганскими хантами.

Брачные связи васюганских хантов (1841–1919)

Годы	Всего вступающих в брак	Не вас. ханты	Русские	Селькупы	Эвенки	Не установлено	Ваховские ханты	Александровские ханты	Юганские ханты
1841, 1855, 1861, 1870	50	9	–	1	–	–	1	2	5
1871–75	90	15	2	6		3		3	1
1876–80	74	8	1	2		2		2	1
1881–84, 1887	60	4		1		1			2
1888–93	80	13	2	7		2	2		
1894–98	58	8	1	5		1	1		
1899–1903	62	10	1	6			2		1
1904–08	72	5	2	1		1			1
1909–14	52	11	11/8 ²⁷						
1915–19	84	17	10/6	5	2				

Фратрии. По мнению Лукиной и Кулемзина [1976: 234–235], общество васюганских хантов состояло из трех экзогамных, патрилинейных и патрилокальных групп, которые, согласно сложившейся традиции, принято называть фратриями.²⁸ На хантыйском языке фратрия обозначается тем же словом, что и 'народ': *jaχ*. Каждая фратрия имела свое название: *onkul jaχ* – 'серный народ', *kulon jojon jaχ* – 'рыбной реки народ', *koləŋ jaχ* – 'еловый народ'²⁹. Согласно правилам экзогамии, члены каждой фратрии считались родственниками и называли друг друга братьями и сестрами. Фратрии состояли из определенных родов, которые различались по их русским фамилиям. Как считают Кулемзин и Лукина, до XIX в. эти фратрии располагали собственными землями, границы которых хотя и не установлены точно, но предположительно их все же можно определить. По мнению этих исследователей, обнаруживаются также признаки того, что каждая из фратрий ведет свое происхождение от общего предка – богатыря [1977: 193]³⁰. Не вызывает сомнений, что во главе каждой фратрии стоял *or*, *ort*, т. е. вождь (в настоящее время это слово переводится на русский язык как 'староста'). Не исключено, что каждая фратрия имела свое кладбище. Кроме того, с уверенностью можно сказать, что у каждой фратрии было свое общественное священное место, и на этом основании полные названия отдельных фратрий были следующие: *onkul jaχ juŋk sur jaχ* ('народ духа места серного народа'), *kulon jojon jaχ juŋk sur jaχ* ('народ духа места рыбной реки народа'), *koləŋ jaχ juŋk sur jaχ* ('народ духа места елового народа').

Как мы упоминали выше, в специальной литературе фратрией именуются три группы, *jaχ*. Соколова считает образование этих трех групп более поздним явлением, то есть, что третья группа выделилась из первых двух [1983: 113–114]. Подтверждением этому предположению может служить мнение Кулемзина и

²⁷ Цифры, разделенные знаком «/», обозначают следующее: первая цифра указывает на общее число вступивших в брак, вторая – на число вступивших в брак внутри этнической группы.

²⁸ В отличие от русской и «финно-угорской» исследовательской традиции, Джордан [Jordan, 2003: 67–73] именует эту социальную единицу родом (*clan*), тогда как единицу, которую мы в данной работе называем родом, он обозначает как линидж (*lineage*), что же касается группы васюганских хантов, то здесь он говорит о «территориально локализованных экзогамных группах» [2003: 71].

²⁹ Наиболее подробно сведения о трех фратриях изложены Лукиной и Кулемзиным [1976: 232–236]. В своей работе я опираюсь на их утверждения.

³⁰ По мнению П. Джордана [Jordan, 2003: 61], это значит, что члены фратрии считают себя потомками одного божества.

Лукиной, которые считают, что точные сведения имеются только о двух группах, третья представлена гораздо менее выразительно. На взгляд исследователей, эта третья, менее значительная фратрия – «еловый народ». В то же время Соколова упускает из виду, что, по мнению Лукиной и Кулемзина, процесс, по всей вероятности, происходил в обратном направлении, т. е. фратрия «еловый народ» в XX в. постепенно теряла свое значение. Ошибочность суждений Соколовой заключается в том, что гипотетически установленную ею систему двух матримониальных групп исследовательница считает совместимой с системой, обрисованной Кулемзиным и Лукиной: к первому матримониальному классу она причисляет из «серного народа» семь, из «елового народа» и «рыбной реки народа» по три рода, ко второй матримониальной группе – шесть родов из «рыбной реки народа», и по три рода из фратрий «еловый народ» и «серный народ». В этой системе заключается следующая существенная проблема: каким образом роды известных в XIX в. «первоначальных» фратрий причисляются то к одной, то к другой группе? Иначе говоря, как оказывается возможным, что один род переходит из одной матримониальной группы в другую.

Поскольку в результате коренных демографических изменений, произошедших в XX в. в бассейне Васюгана, у здешних хантов на сегодняшний день не сохранилось памяти о том времени, когда фратрии еще четко разграничивались, получить ответ на данный вопрос эмпирическим путем невозможно. В связи с этим, я буду опираться главным образом на научную литературу и статистические данные. Прежде всего, я должен согласиться с мнением Кулемзина и Лукиной о том, к каким фратриям относятся указанные ниже роды. В 1970 г. авторы черпали сведения из живого источника: в то время старшее поколение еще хранило в памяти родовой состав каждой фратрии [1976: 234–235]:

Родовой состав фратрий васюганских хантов

«Серный народ»	«Рыбной реки народ»	«Еловый народ»
Айдаровы	Кучуговы	Альвины
Анжины	Матуковы	(Бардины)
Игармашевы	(Могутаевы)	Лайкины
Игьяковы	Немельгины	Лесморевы
Исубаковы	(Полумогины)	(Миткины)
(Колмаковы)	Сельмановы	Сурломкины
Милимовы	Тагаевы	Тейковы
Пачелгины	Юрломкины	
Синарбины	Ячигины	
Чекины		

Авторы не дают объяснения по поводу того, почему подвергается сомнению фратриальная принадлежность родов, выделенных в таблице скобками, однако, на мой взгляд, нет никаких причин сомневаться в установленной ими системе. Тем не менее следует подчеркнуть, что эта таблица также неполна: многие роды, проживающие на территории Васюгана, в ней не названы.

Решение этой проблемы частично заключается в том, что хантыйские роды, населяющие бассейн Нюрольки, не могут быть включены в вышеописанную фратриальную систему, так как они представляют собой отдельную группу. Васюганские ханты еще и в 1990 г. помнили о том, что нюрольские ханты всегда считались отдельной группой, хотя с васюганцами их связывало очень много общего. Нюрольские роды (Ангалины, Якунины, Карауловы, Мылджины, Пернянгины) не

принадлежали ни к одной из вышеупомянутых фратрий, однако и не образовали отдельной фратриальной системы. Матримониальные отношения однозначно связывали их с васюганскими хантами. Кроме того, они отличаются от других социальных групп по тем же критериям, что и приведенные выше фратрии: они образуют отдельную культовую общину, имеют общее священное место, им свойственны экзогамные брачные отношения, они отличаются самоназванием (*jaraŋ jaχ* – 'нюрольский народ'), ведут свое происхождение от общего предка и обнаруживают признаки того, что они имели одного общего предводителя. То есть можно сказать, что васюганские ханты разделялись не на три, а на четыре группы. К этим группам, следуя научной традиции, выше применялся термин «фратрия», однако правильность употребления этого понятия подвергается сомнению. Здесь кажется уместным напомнить, что по мнению Соколовой [1983: 113–114], обрисованная Лукиной и Кулемзиным тройная система является поздним явлением. Хотя предложенную Соколовой реконструкцию первоначальной системы я назвал ранее ошибочной, тем не менее, сопоставив эту теорию с тем, что ханты Нюрольки образуют отдельную «фратрию», не исключено, что речь идет о более позднем делении, «раздроблении» фратриальной системы. На вопрос, какие демографические движения или этнические процессы (тесные связи с селькупками) сыграли или могли сыграть роль в этом явлении – на основе доступных мне данных ответить невозможно.

Кроме нюрольских хантов есть еще несколько родов, которые не были причислены Кулемзиным и Лукиной ни к одной из фратрий. Сюда относятся, например, Чочергины, которые жили в Айполово – смешанном поселении с точки зрения фратриальной принадлежности. Из этого можно сделать вывод, что Чочергины относятся либо к «серному народу», либо к «рыбной реки народу», так как в поселении проживали представители этих двух фратрий. В метрических книгах за период с 1841 по 1919 гг. 7 раз упоминается о заключении браков с Чочергиными. Браки были заключены с представителями следующих групп: 1 брак – с «нюрольским народом», по 1 браку – с членами фратрий «еловый народ» и «рыбной реки народ», в 1 браке фратриальная принадлежность другой стороны однозначно не установлена. В то же время число браков с представителями «серного народа» – 3. То есть, несмотря на то, что ввиду недостаточного количества данных наш вывод может показаться недостаточно обоснованным, принимая во внимание два приведенных выше факта, род Чочергиных скорее всего следует отнести к «рыбной реки народу».

Другой род, который не был включен в систему Лукиной и Кулемзина – род Арахпаевых. На основе брачных отношений (2 брака заключены с представителями «серного народа», 3 – с представителями «рыбной реки народа», тогда как с членами «елового народа» и «нюрольского народа» не заключено ни одного брака) можно сказать, что они принадлежали либо к «еловому народу», либо к «нюрольскому народу». Вместе с тем юрты Арахпаевых расположены в верховьях Васюгана, таким образом, практически исключено, что Арахпаевы принадлежат к «нюрольскому народу». Следовательно, род Арахпаевых – хотя и не с полной уверенностью – мы должны отнести к «еловому народу».

Фратриальная принадлежность Пернянгиных также остается под вопросом. Поскольку из 339 известных нам браков их фамилия упоминается только в одном случае, поэтому определить, к которой из фратрий принадлежит этот род, практически невозможно.

В метрических книгах упоминаются также фамилии Тунуспаевых, Вилкиных и Усановых. Еще в 1990 г. здешние жители помнили, что хотя эти семьи жили на Васюгане и первые два рода даже имели отдельное поселение на одном из притоков Васюгана – Чертале, на самом деле они были юганского происхождения. Так, например, одну женщину из семьи Тунуспаевых часто называли с оскорбительным намерением *юганкой*. Таким образом, эти роды не относились ни к одной из фратрий, но они не образовывали и отдельной матримониальной группы. Они имели слабые связи с другими фратриями, возможности заключения матримониальных отношений ограничивала только их родовая принадлежность.

На основе всего вышесказанного роды васюганских хантов, которые упоминаются в церковных метрических книгах, можно отнести к следующим фратриям или – пользуясь более нейтральным термином – единицам социальной организации:

Родовой состав «фратрий» васюганских хантов

«Серный народ»	«Рыбной реки народ»	«Еловый народ»	«Нюрольский народ»	Юганцы
Айдаровы	Кучуковы	Альвины	Ангалины	Тунуспаевы
Анжины	Матуковы	Арахпаевы	Карауловы	Вилкины
Игармашевы	Могутаевы	Бардины	Мылджины	Усановы
Игляковы	Немельгины	Лайкины	Пернянгины	
Исубаковы	Полумогины	Лесморовы	Якунины	
Колмаковы	Сельмановы	Миткины		
Милимовы	Тагаевы	Сурломкины		
Пачелгины	Чочергины	Тейковы		
Синарбины	Юрломкины			
Чекины	Ячигины			

По мнению Лукиной и Кулемзина, фратрии четко разграничиваются и по территориальному принципу. «Серный народ» занимал верховья Васюгана до Айполово. Ниже, в районе юрт Катильга, жил «еловый народ». Еще ниже по течению, территорию с центром в поселении Калганак и далее до села Васюган населял «рыбной реки народ». На взгляд исследователей, территориальные границы были четко выражены в XIX в., но в XX в. географическое обособление в значительной мере утратило свою значимость.

На следующей карте реконструирована сеть поселений в бассейне Васюгана конца XIX – начала XX в., в которых проживали роды отдельных фратрий.

На карте хорошо видно, принимая во внимание данные метрических книг, что обнаруживаются лишь слабые следы территориального разграничения. В свое время уже Кулемзин и Лукина отмечали, что в Айполово на рубеже XIX–XX вв., кроме аборигенных родов «серного народа», проживали также роды, принадлежавшие к фратрии «рыбной реки народа». Подобным образом, Колмаково также является смешанным поселением, равно как в верховьях, так и в низовьях Васюгана роды, принадлежащие к разным фратриям, периодически сменяют друг друга. По видимому, самым «чистым» по составу можно считать население Нюрольки, здесь однозначно преобладают роды, причисленные к «нюрольскому народу». Таким образом, даже если на Васюгане и существовало когда-либо территориальное разграничение трех (четырех) фратрий, то с середины XIX в. оно уже практически не обнаруживается. Что же касается более раннего периода, то достоверных источников в нашем распоряжении не имеется. Неопределенность территориальной локализации фратрий совпадает с утверждением Мартыновой о том, что роды не связа-

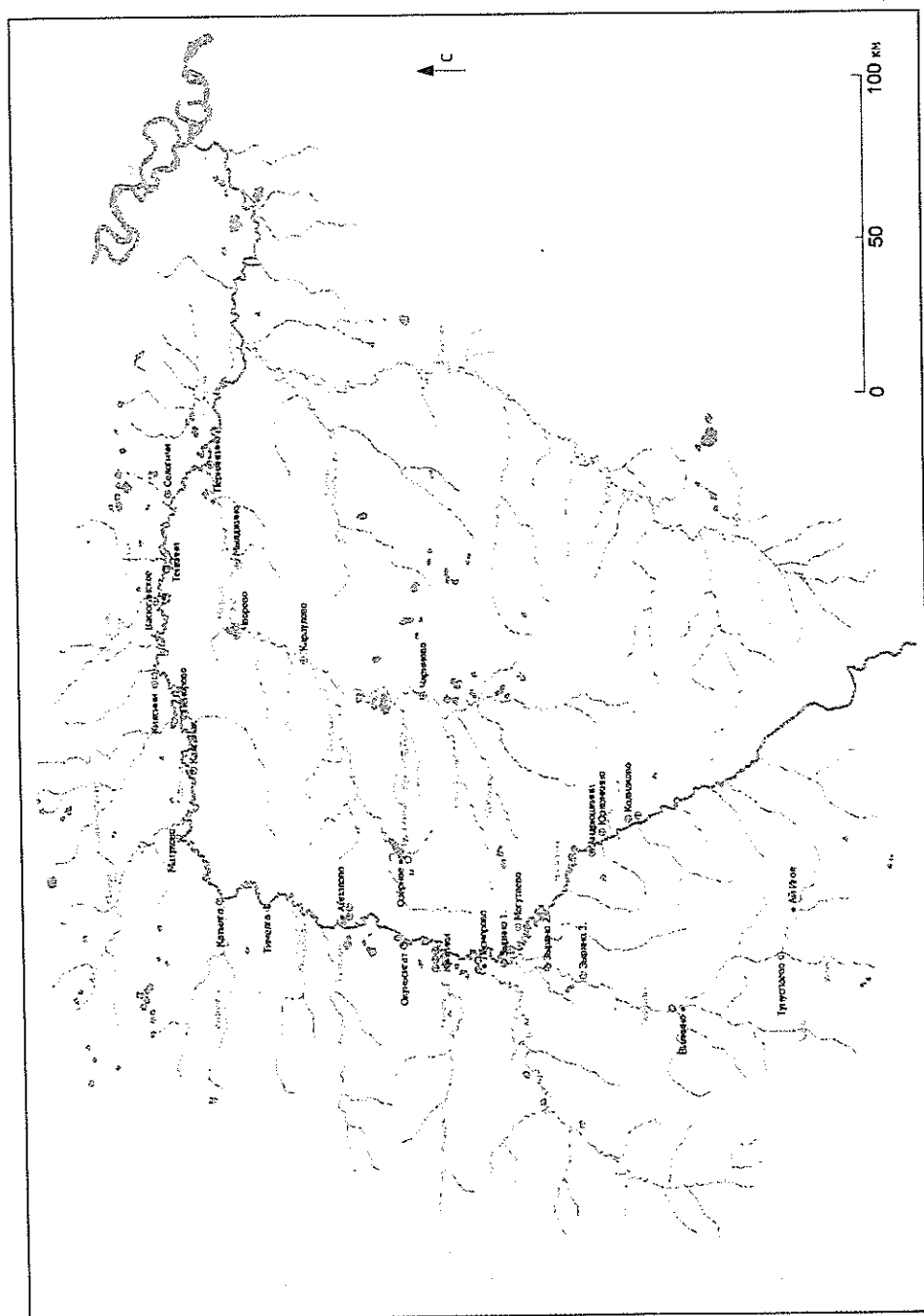
ны с определенной территорией, они имели только «предпочитаемые территории расселения» [Мартынова, 1995: 101; цитирует также Джордан, 2003: 71].

Общим признаком фратрий принято считать также фратриальную экзогамию. Хотя Рутткай-Миклиан, опираясь на собранный ею материал о сынских хантах, обращает наше внимание на недостатки этой дефиниции [Ruttkey-Miklían, 2004a], тем не менее это определение до сих пор выступает в качестве топоса в литературе по финно-угроведению, в том числе применительно и к васюганским хантам. Данное утверждение можно в очередной раз проверить на основе церковных метрических книг Васюганской волости:

Брачные отношения между фратриями васюганских хантов

Муж	Жена	Число браков	Число браков (в %)
«серный народ»	«серный народ»	16	6,5
«серный народ»	«рыбной реки народ»	73	30
«серный народ»	«еловый народ»	30	12,5
«серный народ»	«нюрольский народ»	15	6,25
«серный народ»	юганцы	8	3,2
«рыбной реки народ»	«рыбной реки народ»	13	5,5
«рыбной реки народ»	«еловый народ»	35	14,25
«рыбной реки народ»	«нюрольский народ»	26	11
«рыбной реки народ»	юганцы	3	1,3
«рыбной реки народ»	происхождение точно не установлено	1	0,4
«еловый народ»	«еловый народ»	12	5
«еловый народ»	«нюрольский народ»	4	1,6
«еловый народ»	юганцы	3	1,25
«нюрольский народ»	«нюрольский народ»	3	1,25
«нюрольский народ»	юганцы	—	—
юганцы	юганцы	—	—
всего		242	100

Из приведенной выше таблицы видно, что количество браков, не соотносимых с идеей фратриальной экзогамии, т. е. браков, заключенных внутри фратрии, составляет 18,25 % от их общего числа: внутри «серного народа» – 6,5 %, внутри «рыбной реки народа» – 5,5 %, внутри «елового народа» – 5 % и «нюрольского народа» – 1,25 %. Само по себе это число не столь велико, чтобы служить абсолютным опровержением гипотезы фратриальной экзогамии. Оно легко может объясняться тем, что, по-видимому, фратриальная экзогамия существовала как норма, независимо от ее осуществления в конкретных ситуациях: общеизвестно, что социальная практика зачастую отклоняется от «нормы». Это число внутри фратриальных браков может объясняться и таким часто высказываемым квазиисторическим доводом, как постепенное снижение роли фратриальной экзогамии, которая позднее уступила место родовой экзогамии. Это, однако, не более чем очередная возможная гипотеза. Кроме того, необходимо учитывать, что вышеуказанное число имеет силу только применительно к бракам, заключенным между хантами, по отношению ко всем заключенным бракам оно составляет всего 13 %. Следовательно, на основе доступных мне данных, вопрос о фратриальной экзогамии не может быть разрешен. Однозначно опровергнуть гипотезу фратриальной экзогамии нельзя, так как для этого число «не вписывающихся в систему» браков слишком мало, однако формулировать ее как обязательное правило также не следует, так как для данного правила это число оказывается слишком велико. В силу этого я могу утвер-



Карта 3. Расположение фратрий васюганских хантов

(1 – «серный народ»; 2 – «рыбной реки народ»; 3 – «еловый народ»; 4 – «нюрольский народ»; 5 – юганцы; «X» – поселения с приблизительной локализацией)

ждать только то, что в брачных отношениях васюганских хантов того времени наблюдалась тенденция не заключать брак между членами одной фратрии.

Приведенные в таблице данные позволяют подтвердить предположение Кулемзина и Лукиной о соотношении трех фратрий. Примечательно численное превосходство фратрий «серный народ» и «рыбной реки народ». Для иллюстрации количественного соотношения достаточно выделить в таблице следующие данные: в то время, как число браков, заключенных только между этими двумя фратриями, составляет 30 % от общего числа, то количество всех браков «елового народа», включая браки, заключенные с родами двух больших фратрий, составляет всего 34,35 %, а общее число браков «нюрольского народа» – чуть более 20 %. Численный перевес первых двух фратрий заслуживает внимания, однако объяснить причину этого явления на основе доступных мне источников практически невозможно.

Роды и юрты. Фратрии состояли из родов (*риџ* – на русский язык ханты переводят как *порода*, [Кулемзин–Лукина, 1977: 187–189]), основным признаком которых была принадлежность к одной фамилии: на хантыйском языке они имеют собственные фамильные прозвища, однако и русские фамилии ханты могут восходить к названиям родов. Подобно фратриям, роды также представляли собой патрилинейные, патрилокальные экзогамные группы, но родовая экзогамия соблюдалась с намного большей строгостью и применялась более эффективно, чем фратриальная. Согласно записям церковных метрических книг, мы имеем данные только о двух таких случаях, когда в брак вступали однофамильцы, т. е. представители одного рода. Напомним, что речь идет о материале за 50 лет, что дает нам возможность утверждать, что браков внутри рода практически не заключали. Ханты рассказывают еще об одном таком браке (более позднего периода, который уже не получил отражения в метрических книгах), заключенном между членами одного рода и получившем заслуженное наказание:

Однажды поженились между собой двое Милимовых. У ребенка было по шесть пальцев на каждой руке, и позже у него и шерсть выросла. После смерти тело его отнесли в какой-то музей. Он и говорить не умел, только ворчал и выл. Он ни с кем не общался, никто с ним не разговаривал, потому он и совсем не умел говорить. Он жил в подвале, то есть в яме под полом. Папка Колмаков знал его, он приносил ему еду. Потом он как-то пропал. Полиция искала его, но никакого даже следа не осталось, что там когда-то жил человек, что там кто-нибудь был.³¹

Несмотря на то, что существовали строгие правила родовой экзогамии, род и юрты как единицы социальной организации весьма трудно отделить друг от друга. Дело в том, что во многих случаях трудно разграничить функции той или другой единицы: так, например, нельзя однозначно определить, принадлежали ли священные места роду или юртам, в то же время кладбища, без сомнения, организовывались на уровне поселений; также не установлено, были ли охотничьи и рыболовные угодья собственностью родов или юрт.

Объяснением такой неопределенности может служить тот факт, что юрты нередко были местожительством одного рода, имя которого они носили. Подобное

³¹ Несмотря на явные противоречия – в начале рассказа еще говорится о том, что тело этого человека попало в музей, в конце же речь идет о том, что тело не нашли, оно пропало – приведенный рассказ хорошо демонстрирует запрет внутриродового брака.

явление наблюдается, за несколькими исключениями, на всей территории Васюгана. К числу таких юрт можно отнести, например, Могутаево, Колмаково, Пенерово, Караулово и т.д. Лукина и Кулемзин в связи с этим цитируют следующий отрывок из разговора: «Раньше поселилось какое-то одно племя, вся родня в одном месте и живут. Это ихнее место. Они держались вместе, приезжие отдельно от них. Деревни маленькие были – одна фамилия в ней и жила, приезжих мало» [Кулемзин–Лукина, 1978: 27].

В тех юртах, где проживает смешанное население, численно возросшее в результате заселения русских, хантыйские жители еще могут назвать аборигенные роды поселения. Эти роды считаются основателями юрт. Так, например, в Озерном, которое уже в самых ранних хозяйственных списках значилось как общее селение Милимовых и Синарбиных, до сих пор говорят о Синарбиных, которые уже уехали отсюда, что они были всего лишь «почти местными».

В следующей таблице приведены все известные нам роды васюганских хантов, их русские фамилии и – если известны – хантыйские прозвища. Кроме этого указано, к какой фратрии они принадлежат и в каких юртах проживали.

Данные о родах васюганских хантов³²

Род	Фамильное прозвище	Фратрия	Юрты
Айдаров		«серный народ»	Чворово
Альвин		«еловый народ»	Тимельга
Ангалин	<i>ankal'a</i>	«нюрольский народ»	Ангалино Чворово
Анжин	<i>šata</i> 'счёты'	«серный народ»	Андрюшкино Анжино
Арахпаев		«еловый народ»	Кунтики Арпай
Бардин	<i>Tuškin</i>	«еловый народ»	Тимельга
Вилкин		юганцы	Вилкино
Игармашев	<i>kamlex</i> 'росомаха'	«серный народ»	Окуньсигат
Игляков		«серный народ»	Ангалино Васюганское
Исубаков	<i>sarku</i> 'мужчина-щука'	«серный народ»	Кылсины Лесмороро
Караулов	<i>kyraχ</i> ('мешок')	«нюрольский народ»	Караулово Мылджино 2.
Колмаков	<i>čoyä</i> ('снег') <i>iweχ</i> ('сова')	«рыбной реки народ» (?) «серный народ» (?)	Колмаково
Кучугов	<i>sären</i> 'зырянин' или <i>karn'i</i>	«рыбной реки народ»	Калганак Колмаково Зыряно
Лесмороро		«еловый народ»	Лесмороро 1. и 2.
Матуков		«рыбной реки народ»	Мадукоро Кылсины
Милимов	<i>kučorki</i> ('бурндук')	«серный народ»	Озерное Айполово Чоккины
Миткин		«еловый народ»	Катильга
Могутаев	<i>Mukutajev</i> (<i>muku daj</i> – 'муку дай') ³³	«рыбной реки народ»	Могутаево
Мылджин	<i>myl</i> – (фамилия)	«нюрольский народ»	Мылджино 1. Мылджино 2.

³² Вопросительным знаком обозначены те данные, где неоднозначна связь между родом, священным местом, божеством или богатырем.

³³ Очевидна народная этимология под влиянием русского языка.

Немельгин		«рыбной реки народ»	Пенорово
Пеноров			(Ангалины)
Пернянгин		«нюрольский народ»	Пернянгины
Полумогин	larka	«рыбной реки народ»	Айполово
Почелгин		«серный народ»	Васюганское Айполово
Сельманов		«рыбной реки народ»	Калганак
Синарбин	Paška jöyrek 'волк'	«серный народ»	Айполово Озерное
Сурломкин		«еловый народ»	Катильга
Тагаев	tövej (töyer - 'заяц')	«рыбной реки народ»	Айполово
Тейков		«еловый народ»	Салагичи Тейкины
Тунуспаев		юганцы	Тунуспаево
Усанов		юганцы	Матуковы
Чекин		«серный народ»	Айполово
Чочергин	woki ('лисица')	«рыбной реки народ»	Айполово
Юрломкин		«рыбной реки народ»	Юрломкино
Якунин	käne	«нюрольский народ»	Чаримово
Ячигин		«рыбной реки народ»	Пенорово

Хорошо видно, что фратриальную принадлежность удастся установить в отношении практически всех родов. Исключение составляет лишь род Колмаковых. Что касается родовых прозвищ, то здесь белых пятен, к сожалению, гораздо больше.

Аналогичную картину можно наблюдать, если сгруппировать эти же данные по названиям поселений. В следующей таблице я привожу названия только тех родов, которые присутствовали в данных населенных пунктах в значительном количестве, т. е. я попытаюсь таким образом назвать основателей данных поселений. В таблице указаны только те юрты, которые упоминаются в церковных метрических книгах.

Юрты и роды васюганских хантов

Юрты	Коренные роды юрт
Айполово	Синарбин, Полумогин, Почелгин, Миллимов, Чекин, Чокин, Чочергин, Тагаев
Ангалино	Ангалин
Андрюшкино	Анжин
Анжино	Анжин
Арпай, Арахпаево	Арахпаев
Васюганское, Церковых	Почелгин
Вилкино	Вилкин
Зыряно 1.	Кучугов
Калганак	Кучугов, Сельманов, Ячигин
Караулово	Караулов
Катильга	Миткин
Колмаково	Колмаков, Кучугов
Кунтики	Арахпаев, Игармашев, Якунин
Кыясины	Исубаков, Матуков, Колмаков
Лёсморово 1., Ягильях	Исубаков, Лёсмаров
Лёсморово 2.	Лёсмаров
Мадуково	Матуков
Могутаево	Могутаев
Мылджин 1.	Мылджин
Мылджин 2.	Караулов
Озерное	Милимов, Синарбин, Почелгин

Окуньсигат	Игармашев
Пенерово	Ячигин, Немельгин
Салигич	Тейков
Тейкины	Тейков
Тимельга	Бардин, Альвин
Тунуспаево, Чертала, Ай-Игол	Тунуспаев
Усть-Нюролька, Пернянгины	Пернянгин
Чаримово, Канчины	Якунин
Чварово	Айдаров, Ангалин
Чоккино, Заимкины	Милимов, Полумогин
Юрломкино	Юрломкин

Мир, обусловленный реками: принцип локальности и родственности. Рассуждая о различных родственных группах, нельзя не упомянуть об огромном значении рек в мировосприятии ханты. Река может осмысляться как сакральная ось мира: направление ее течения определяет расположение частей света, местонахождение добра и зла, мира мертвых. На основе исследований Баркалая нам известно, что у хантов при определении сторон света направлению реки отдается преимущество перед направлением движения солнца: так, если река течет с севера на юг, то север будет «положительным» направлением, а мир мертвых будет находиться на юге, хотя обыкновенно это не так [Barkalaya, 2002].

Тесная связь между реками и социальными единицами наблюдается у многих сибирских народов. Наиболее выразительный пример приводит Шатилов на основе своих материалов, собранных среди эвенков, кочевавших со стадами оленей до Оби. Как-то во время разговора с ним кто-то из эвенков, негодуя на российское государство, сказал: «Што у царя большой река, што ли, Расей называется, худой народ живет, все воюет, все воюет, кого сила, кто возьмет» [1993: 108]. То есть в их представлениях российское государство (Расей = Россия) не могло быть ничем другим, кроме как огромной рекой.³⁴

Совместное влияние принципа локальности и принципа родственности на социальную организацию ханты уже признано современным финно-угроведением [Ruttkay-Miklän, 2004b: 370–371; Jordan, 2003: 67–73]. Рутткай-Миклиан указывает на соединение этих двух принципов в связи с представлениями о реинкарнации, которые наблюдаются у северных хантов до настоящего времени: души умерших возрождаются не только в кровных родственниках, так как душа женщины может возродиться также в роде своего мужа, а души приемных детей могут перевоплотиться в воспитывающих их семьях. Более того, если род разделяется и его члены расходятся, то род перестает быть реинкарнационной общиной, разделившиеся группы образуют отдельные общины, внутри которых происходит реинкарнация душ умерших.

Такая же тесная связь между рекой и социальными единицами наблюдается у васюганских хантов. Самая большая социальная группа, которая играет роль в формировании их идентичности, с которой они отождествляют себя и которую акцентируют окружающие – это хантыйское население Васюгана. Более того, как это было представлено выше, в отношениях васюганских хантов с другими народами большую роль играет обитание возле одной реки, чем общность языка: в их представлениях васюганские селькупы стоят к ним намного ближе, чем, например,

³⁴ Аналогичную роль выполняет река в болотистом регионе Колумбии – Чоко. Возникает вопрос: может ли это значить, что подобное представление характерно для народов, проживающих на труднодоступных территориях, где основным путем сообщения служит река [Losonczy, 2001]?

юганские ханты [Nagy, 2002]. Соответственно этому васюганские ханты именуют окружающие народы по названию рек, возле которых те живут: *waḥ jaḥ* – 'ваховский народ' = ваховские ханты; *yl jaḥ* или *yl joḡon jaḥ* – 'нижний народ' или 'нижней реки народ' = юганские ханты (по-русски их называют *юганцами*); *Äs jaḥ* – 'обский народ' = александровские ханты.

В то же время бассейн реки может служить символом не только территориальных, но и родственных групп. Как мы уже видели, группа васюганских хантов разделяется на четыре фратрии, и каждая из них называет себя по имени реки. В названии фратрии «рыбной реки народ» это получает конкретное выражение. Фратрия «серный народ» получила название от речки, впадающей в Васюган недалеко от Чоккино: *Onkul siyet* – 'серная река', а «еловый народ» получил свое имя от реки, которая была главным культовым местом фратрии: *koləŋ juḡä* – 'еловая река' (русское название реки – Катильга). Фратрию «нюрольский народ» также называли по имени реки: *jaraŋ jaḥ* (*jaraŋ joḡon* – 'река самоедов' = Нюролька).

Однако не только фратрии, но часто и поселения получали свои названия от названий рек. Если посмотрим на названия (как «русские», так и хантыйские) поселений, расположенных в бассейне Васюгана, то увидим, что все они происходят либо от имени рода, либо от названия реки или озера:

Названия поселений васюганских хантов

Русское название поселения	Хантыйское название
Айполово «русское» название происходит от хантыйского названия поселения	<i>äj rōḥ puḡol</i> – 'маленького ручья юрты'
Ангалино название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Ankaŋ'a puḡol</i> название происходит от фамилии рода-основателя юрт
Андрюшкино название происходит от личного имени	?
Анжино название происходит от фамилии хантыйского рода	?
Арпай, Арахпаево название происходит от фамилии хантыйского рода	?
Васюганское, Церковных первое название происходит от имени реки, второе – от церкви, построенной в поселении (Церковных – 'церковь')	<i>Toram puḡol</i> – 'бога село' <i>Toram kat puḡol</i> – 'дома бога село', 'храмовое село'
Вилкино название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Sej puḡol</i> – 'песок, песчаного берега юрты'
Зыряно 1. название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Num zyrija puḡol</i> – 'верхние зырянские юрты' название происходит от фамилии рода-основателя
Калганак селькупское <i>kol-ku-nak</i> – 'устье рыбной реки'	<i>Kuloŋ juḡe puḡol</i> – 'рыбной реки юрты'
Караулово название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Kuraḥ puḡol</i> название происходит от фамилии рода-основателя
Катильга селькупское <i>kad</i> – 'ель', <i>ga</i> – 'река', то есть 'еловая река'	<i>Koləŋ jaḥ puḡol</i> – 'еловой реки юрты'
Колмаково название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Iweḥ puḡol</i> – 'совиные юрты' название происходит от фамилии рода-основателя
Кунтики	?
Кылсины название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Kilsī puḡol</i> название происходит от названия рода-основателя
Лёсморovo 1., Ягильях первое название происходит от фамилии хантыйского рода, второе – от имени реки, возле которой расположено поселение	<i>Jayəil jaḥ puḡol</i> – 'березовой реки юрты' <i>N'äreḥ meḥ puḡol</i> – 'влажной земли юрты'

Лёсморovo 2. название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Samo puḡol</i> – ?
Мадуково название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Maḥ kon jaḥ puḡol, maḥəŋ jaḥ puḡol</i> – 'бобровой реки юрты'
Могутаево название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Mateku puḡol</i> название происходит от фамилии рода-основателя <i>Tuḡä imi puḡol</i> – 'огня старушки юрты'
Мылджино 1. название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Mylta puḡol</i> название происходит от фамилии рода-основателя
Мылджино 2. название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Zahar-Ivan puḡol</i> название происходит от имени основателей поселения
Озерное название происходит от близлежащего озера	<i>Tuḥ puḡol</i> – 'юрты-чвор'
Окуньсигат название происходит от хантыйского названия	<i>Oḥ kon siyā puḡol</i> – 'быстротечной реки юрты'
Пенерово название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Kirile puḡol</i> – название происходит от имени основателя <i>Pōner puḡol</i> – название происходит от фамилии рода-основателя
Салигич	<i>Kyr puḡol</i> – ?
Тейкины название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Jayem jaḥ puḡol</i> – 'боровой реки юрты'
Тимельга	<i>N'alim pōḥ puḡol</i> – 'ржавой (?) реки юрты' <i>Pūltqi pāi puḡol</i> – 'диких уток мыса юрты'
Тунуспаево, Чертала, Ай-Игон первое название происходит от фамилии хантыйского рода, два других – от названия реки	<i>Äj-jaḥel-puḡol</i> – 'маленькой реки юрты'
Усть-Нюролька, Пернянгини первое название происходит от реки, на которой расположено поселение, второе – от фамилии хантыйского рода	<i>Pernjaŋku puḡol</i> название происходит от фамилии рода-основателя
Чаримово, Канчины название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Kana puḡol</i> название происходит от фамилии рода-основателя
Чворово название происходит от селькупского слова <i>čvor</i> – 'озеро'	<i>Čri-puḡol</i> – вероятно, название происходит от селькупского названия поселения
Чоккино, Заимкины название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>Somlekuju-puḡol</i> – ?
Юрломкино название происходит от фамилии хантыйского рода	<i>N'oyos jaḥ puḡol</i> – 'саболевой реки юрты'

Происхождение названий юрт от имени рек имело всеобщий характер и было явлением столь широко распространенным, что часто название поселения на хантыйском языке имело то же значение, что и селькупское слово, от которого происходит «русское» название юрт. Интересный, но для меня до сих пор необъяснимый факт, что именно центры двух фратрий получили свои русские названия не от хантыйского, а от их селькупского названия.

Из всего вышесказанного видно, что принцип локальности и принцип родственности действительно постоянно переплетались. Юрты получали названия от проживающих здесь родов-основателей, а также в некоторых случаях от имени самих лиц, которые основали поселение. Эта практика существовала и в XX в.: так, Власово получило название от фамилии русской семьи Власовых, переселившейся сюда в 1910-х гг., Волково – от семьи Волковых, а часть Озерного получила название *Paška puḡol* – 'юрты Пашка' по имени жителя этой части поселения, Павла Колмакова. Однако не только юрты получали названия от имен их жителей, но и наоборот, часто жителей также называли по имени поселений, употребляя это название как родовую фамилию: *tuḥ jaḥ* – 'болотный народ', т. е. «озерновцы» (жители Озерного), *äj rōḥ jaḥ* – 'маленького ручья народ', т. е. «айполовцы».

2.1. Система богов у обских угров

Прежде чем перейти к обсуждению священных мест васюганских хантов, мы должны рассмотреть систему, которую согласно сложившейся традиции принято называть системой богов.³⁵ Эта система включает в себе множество неопределенностей. Перед тем как говорить собственно о пантеоне богов Васюганья, необходимо рассмотреть хантыйский (обско-угорский) материал в целом.

Практически все современные работы о божествах обско-угорских народов начинаются следующей цитатой Карьялайнена: «Современный мир духов остяков очень богат, настолько богат, что, наверно, никогда никому не удастся выявить число и имена всех этих духов, являющихся в этих странах предметом почитания или страха» [Karjalainen, 1922: 4]³⁶, или же каким-либо подобным высказыванием. В основном, мы должны признать это утверждение верным и принять его как главную особенность религиозных представлений хантов. Однако необходимо отметить, что до сих пор не только не было составлено перечня хантыйских божеств, но и разработка общепринятой таксономии также заставляет себя ждать.

Итак, система богов обских угров несколько неопределенна, так как деление богов на группы отнюдь не однозначно, тем более, что классификации, имеющиеся в научной литературе, нередко свидетельствуют о произвольности авторов. Мункачи [Munkácsi, 1892–1921] выделял три верховных божества (Небесный бог, Земля-Мать и Бог болезней (Kul)), а также различал божества высшего (дети Небесного бога) и низшего ранга. К последней группе исследователь причислил всех других божеств, в том числе и домашних духов. Мункачи не объясняет, почему он считает высшими божествами именно семерых упомянутых им божеств, как не объясняет и того, почему он назвал шесть мужских божеств, тогда как согласно традиционным верованиям у Небесного бога было семь сыновей. Таким образом, классификация Мункачи была не только не обоснованной, но и в значительной степени произвольной. Мункачи различал также «мифические» существа, олицетворяющие природные явления, которые подчинялись трем верховным божествам. Эти существа управляли природными явлениями, их власть была незначительной, и они практически не вступали в отношения с людьми. Помимо этого, Мункачи

³⁵ Так как значение слова «бог» в хантыйском языке и культуре точно не выяснено и частично перекрывает значение слова «дух», вместо этих терминов я предпочитаю пользоваться более нейтральным словом «божество». В некоторых случаях, однако – как, например, при переводе имени того или иного божества – следуя логике хантыйского языка, мне пришлось употребить слово «дух». Помимо этого, в моей работе встречается термин «идол», который я применяю исключительно в тех случаях, когда речь идет об изображении, статуе божества.

³⁶ Здесь и далее труд Карьялайнена цитируется по русскому переводу: [Карьялайнен, 1995]. Нумерация страниц соответствует оригиналу (прим. пер.).

выделял группу «мифических животных и растений», к которой, кроме священных деревьев, принадлежали священные животные и «сказочные чудовища».

Классификация Карьялайнена построена по более логичным принципам [Karjalainen, 1922]. Основным признаком классификации служило то, располагает ли данное божество священным местом и идолом, или нет. По такому принципу Карьялайненом различаются «привязанные к местности» и «не привязанные к местности» божества [Karjalainen, 1922: 5–6]. Привязанные к местности божества обладали одним или несколькими священными местами, где (и только здесь!) им совершались жертвоприношения. Эти божества имеют или, по крайней мере, раньше имели идолов. Внутри этой группы, в зависимости от круга почитателей и силы власти, различаются локальные божества, или, по терминологии Карьялайнена – «местные духи», почитаемые большей социальной группой, и «домашние или личные духи», которые почитались в кругу рода, семьи или же индивидуально. К кругу почитателей «местных духов» мог принадлежать целый род или даже область: эти божества разделили между собой землю, их власть была значительной главным образом в принадлежащей им области. Такими божествами были, например, духи-покровители рек, как «Малой Оби старик», кроме того, к этой группе Карьялайненом были причислены и такие божества, как «за миром наблюдающий человек» и богиня *Kaltas*. «Домашние или личные духи» ответственны за благополучие человека или семьи. Поэтому в количественном отношении они превышают число локальных божеств, обладают меньшей силой, однако в менее значительных вопросах чаще прибегали именно к их помощи. Если локальные божества имеют одно или несколько священных мест, то домашние духи всегда находятся возле человека, они обитают в доме, в шалаше, в священных нартах или на чердаке. Карьялайнен предполагал, что божества из одной группы могли переходить в другую: по мнению исследователя, в некоторых случаях родовые духи-покровители становились локальными божествами. Всеобщие божества не были привязаны к местности, они не имели ни священного места, ни идола, им можно было поклоняться и приносить жертву в любом месте. Число их гораздо меньше, чем число локальных божеств, они получали меньше жертвоприношений, или же совсем не получали их. Власть всеобщих божеств независима от обстоятельств их почитания, к ним могли принадлежать самые могущественные божества, даже сам демиург. Наименее значительную роль эти божества играли в верованиях северных ханты и вогулов, возможно, поэтому у Мункачи они выступают всего лишь как «мифические существа природных явлений». К этой группе, кроме божеств мировых сфер и болезней – как, например Небесный бог, Земля-Мать и Бог болезней – Карьялайнен причислил и так называемых демонов, как *tenk* и *mis*.

Система Карьялайнена логична, наглядно передает как особенности хантыйской системы верований, так и различия между теми и другими божествами. Недостатком этой системы можно назвать только то, что в некоторых случаях трудно провести границу между домашними духами и локальными божествами, так как принадлежность этих духов к той или иной социальной группе не всегда может быть точно установлена, а определение их силы и могущества во многом зависит от того, из какой области были получены сведения. Система верований некоторых областей несколько отличается от обрисованной здесь системы, но и в таких случаях доводы Карьялайнена представляются убедительными: по мнению исследователя, эти различия являются результатом исторического развития ос-

новой системы. Пример этому мы увидим несколько позже, при обсуждении системы верований васюганских хантов.

Подобным образом можно оценивать и более поздние исследования, которые исходят из системы Карьялайнена, например работы Вертеш [Vértés, 1990] или Кережи [Kerežsi, 1997]. Теория Кулемзина и Лукиной также основана на системе К. Ф. Карьялайнена, но с попыткой разработать ее более детально [1977]. Эти исследователи, в свою очередь, различали локальных, родовых и всеобщих духов, однако, помимо этого, они установили еще несколько отдельных групп. На их взгляд, такую отдельную группу составляют духи-носители болезней, например Дух оспы на Васюгане. Единственной функцией этих духов было распространение болезней, вселение болезни в тело человека. Они не имеют культа, с ними общается один только шаман. Духи, не имеющие функций, как, например, Береговой дух у восточных хантов, также образуют отдельную группу. Они живут в земном мире, не персонифицированы, не оказывают практически никакого влияния на жизнь людей, поэтому и не имеют культа. Стремление Кулемзина и Лукиной к уточнению имеет основание, однако разделение двух последних групп духов необоснованно, так как эти духи имеют со всеобщими духами больше сходств, чем различий.

Общность с системой Карьялайнена наблюдается также в классификации Е. Шмидт [Schmidt *én.*: 4–6], основанной на северо-хантыйском материале: наряду с локальными и общинными духами-хранителями, исследовательница выделяет так называемую систему полярных начал. В этой системе божества – три небесных божества, «за миром наблюдающий человек», божество в медвежьем облике, Земля-Мать, богиня *Kaltas*, Бог болезней и Князь подземного мира – разделяются по признаку мужское/женское, небесное/земное/подземное.

Классификация Гемуева и Сагалаева [1986], различающая божества высшего и низшего ранга, также отображает двухуровневую систему, которая со времени Карьялайнена считается общепринятой. К божествам высшего ранга относятся божества, которые были предметом всеобщего поклонения, например, Небесный отец или «за миром наблюдающий человек» и *Kaltas*, а также локальные божества, чаще всего дети Небесного отца. Все остальные божества, по классификации Гемуева и Сагалаева, причислены к божествам низшего ранга. К вопросу о божествах низшего ранга кажется уместным рассмотреть классификацию Зенько [1997], в которой наблюдается попытка объединить принципы, представленные в ранее разработанных системах. Он также различает две основные группы божеств: верховные божества и земные духи. К верховным божествам принадлежат Небесный отец, «за миром наблюдающий человек» и высшее женское божество (*Kaltas*, *Puyos*, *Ma-aŋkw*), *Kul'-otyr*, а также такие небесные божества, как духи погоды: Солнце и Луна. По мнению Зенько, к земным духам относятся локальные божества, имеющие в основном человеческий облик и обладающие священным местом; домашние духи, которые хранились в священном углу дома, к ним причислен также и огонь; личные духи, которые отличаются от домашних духов только кругом их почитателей и которыми могло стать любое божество высшего ранга; духи-хозяева, олицетворяющие природную сферу, например, Лесной дух и Водяной дух, духи-хранители рек, гор, хозяева животных; и, наконец, злые духи или демоны, о которых упоминал в свое время Карьялайнен.

Относительно хантыйской системы богов, трудно с точностью определить, что же можно назвать божеством, а что – духом. Несмотря на то, что для вышеупомянутых понятий в хантыйском языке существуют соответствующие термины, их се-

мантические поля во многом перекрывают друг друга. В основном, васюганские ханты называют божеств высшего ранга *torät*-ом, однако слово само по себе обозначает также и верховное божество, Небесного бога. Божества низшего ранга называются *juŋk*-ами ('дух'). Однако к некоторым божествам одинаково применяют и тот, и другой термин, так, имя *Puŋos aŋka*, матери *Puŋos* встречается в двух вариантах: *Puŋos juŋk* и *Puŋos torät*. Неопределенность терминологии наглядно выражается в том, что в качестве имени *Torät*-а на Васюгане встречается также название *Illä juŋk* (*Illä* = 'великий').

Вопрос о том, называть ли хантыйские божества богами или духами, был подробно рассмотрен Кулемзиным [1984: 59–63]. Его исходной точкой, однако, было следующее: исследователь считает и то, и другое историко-религиозным понятием. После краткого ознакомления с эволюционистской религиозно-этнологической литературой исследователь приходит к выводу, что у хантов политеизм присутствует только в тэйлоровском понимании, т. е. у них имеется вера в существование сверхъестественных существ, с которыми связаны различные сферы жизни. По иным представлениям, о политеизме можно говорить лишь в том случае, если божества обладают четко ограниченными сферами деятельности. Поэтому Кулемзин считает, что сверхъестественные существа хантов – не боги, так как некоторые божества выполняют одни и те же функции, ведь в основном все божества связаны с хозяйственной жизнью или общим благополучием человека. С другой стороны – аргументирует Кулемзин – отсутствие политеизма подтверждается тем, что у хантов божества обладают весьма сильными материальными качествами, слишком зависимы от их физического облика, что исключает их божественный характер. Из всего вышесказанного Кулемзин приходит к заключению, что у хантов только зарождается процесс перехода от анимизма к политеизму, соответственно они почитают не богов, а духов. Поскольку та крайне эволюционистская, марксистская теория развития религии, которая составляет основу рассуждений В. М. Кулемзина, совершенно необоснованная, в дальнейшем мы и не желаем ею воспользоваться.

2.2. Система богов васюганских хантов на рубеже XIX–XX веков

В своей работе при описании системы богов васюганских хантов я опираюсь на исследовательские труды Карьялайнена, по тем причинам, что, с одной стороны, его система кажется в нашем случае наиболее применимой, с другой стороны, этим исследователем предоставлены наиболее точные сведения о собственно васюганском регионе.

2.2.1. Всеобщие божества

Васюганские ханты, как и другие обско-угорские народы, различали три мира. Каждый из миров населяют духи, но вместе с тем между отдельными мирами существовало много общих черт. Прежде чем говорить об этих сходствах, рассмотрим отдельно каждый из миров.

Небо. В религиозных представлениях васюганских хантов небо имеет гораздо более сложное строение, чем это наблюдается в других обско-угорских областях. По представлениям васюганских хантов, небо состоит из семи ярусов, на самом верхнем из которых обитает сам *Torät*. Нижнее небо разделяется на три яруса, на-

звания которых следующие: «сосновое болото середины неба», «березовый хребет середины неба» и «водянистое море середины неба». Здесь, на берегу небесного моря стоит большая береза с семью этажами [Karjalainen, 1922: 263–264].

Самым главным, квазиверховным небесным божеством был *Torät*, чье имя было известно на Васюгане также как *Ellä Torät*, кроме этого, в мифах он выступает так же, как «Вечно живущий *Torät*, господин-отец» и «Вечно живущий железный *Torät*-отец» [Karjalainen, 1922: 263].

Однако, по мнению Карьялайнена, на Васюгане *Torät* играет значительно меньшую роль, чем в других областях [1922: 263], так как здесь он не оказывал столь непосредственного влияния на жизнь людей. На Васюгане *Torät* играет незначительную роль и в сотворении мира, поскольку другие божества также могли принимать активное участие в процессе творения. Так, Дух земли сотворил медведя и росомуху; Лесной дух – соболя, лисицу и белку; *Torät juŋk* сотворил лося, оленя, глухаря и куницу; рыбы были созданы Духом-создателем рыб (*Kul-tättä-juŋk*); а духи нижнего мира создали разного рода червей, насекомых и пресмыкающихся [1922: 285]. Как творец, *Torät* выступает лишь в исключительных случаях, например, из его слюны был создан мухомор [1922: 264]. Созидающая деятельность *Torät*-а чаще всего ограничивается переделыванием уже существующих вещей, как, например, в легенде об уменьшении рябчика:

Рябчик раньше был большой птицей. Однажды он внезапно вспорхнул и напугал Торума. Торум рассердился и порвал его на семь частей. На семь сторон света раскидал по кусочку. Из одного кусочка стал теперешний рябчик. И с тех пор белое рябчиковое мясо стало у всех зверей, птиц и рыб. У глухаря есть белое мясо, у лося вдоль хребта тоже идет белое мясо рябчика [Кулемзин–Лукина, 1973: 27].³⁷

В настоящее время уже известно, что на Васюгане *Torät* был куда более значительным божеством и играл гораздо большую роль в сотворении мира, чем это предполагал Карьялайнен [Кулемзин–Лукина, 1977: 139]. Так, например, по мнению Григоровского, «Бог сотворил ангелов и все, что есть на земле, дьявол же сотворил подземный мир и дьяволов; Бог творит на свете добро, а дьявол зло, но ни тот, ни другой, друг друга перебороть не могут» [1884: 61]. Один за другим обнаруживались мифы и легенды, аналогичные которым известны и на других обско-угорских территориях. В мифе, приведенном Кулемзиным, Лукиной, *Torät* послал гагару под воду, чтобы достать со дна немного земли, и из принесенного во рту птицы ила он сотворил землю [1977: 122]. Следующий космогонический миф, записанный на Васюгане, также рассказывает о происхождении земли:

Раньше земли не было, а было одно море. Тогда Торум из горсти стал сыпать землю и рассыпать по ней пшеницу. Вдруг появился черт. Он сказал Торуму:

– Ты после себя оставил память и я оставляю тоже.

И стал разбрасывать по земле кочки, болота и рыть ямы. Посох свой он воткнул глубоко в землю. Когда Торум уснул, черт стал таскать его взад-вперед,

³⁷ Нужно отметить, что, по мнению Карьялайнена, рябчик напугал не самого *Torät*-а, а его сына, *Torät-rah*-а [1922: 263]. У русских Сибири также существует подобная легенда, почти в той же последовательности, однако здесь рябчик напугал не *Torät*-а, а Богородицу [Неклепаев, 1997: 175].

чтобы утопить в болоте. И везде стала земля. Торум проснулся, смотрит – куда ни глянь, везде земля.

– Ого, – говорит, – какая земля большая стала!

И улетел на небо. А черт воткнул свой посох, в эту яму залез и стал жить под землей. Это черт, который ест людей. Есть еще черт, который живет на небе – Тарэн-юнэ. Он живет вместе с богом, и они играют в карты на людей. Если бог выиграл, то этому человеку в рай, а если черт – то в ад [Кулемзин–Лукина, 1973: 16–17].

В записках Папаи имеется частично записанная легенда, согласно которой *Torəm* сотворил человека, но один из богов нижнего мира причинил вред его творению. Собака, которую ему удалось обмануть, была наказана *Torəm*-ом: она стала служить человеку, и с того времени может есть только остатки и отбросы (*Párai ép*: 357–359). Позже Лукиной также была записана подобная легенда, в которой собака причинила вред жизни человека, и козни «черта» также играют в ней ключевую роль:

Медведь ведь проклят, не знаю кем. А собака Торумом проклята. Раньше человек умирал, а потом оживал всегда. Один раз он умер, а собака пошла к Торуму и спрашивает, как его оживить. Торум говорит:

– Положи ему на ноги камень, а на голову гнилушки, он и оживет.

Собака понесла гнилушки и камень человеку, а навстречу черт:

– Клади гнилушки на ноги, а камень на голову.

Собака так и сделала. Когда человек встал, камень ему лоб пробил, и он совсем умер. Собака снова пошла к Торуму:

– Я камень ему на голову положила, а он совсем умер.

Тогда бог ее проклял:

– Носи шубу, и что хозяин во двор положит, то и ешь!

Раньше собака человеку настоящим товарищем была, из одной посуды с ним ела, чистой была [Лукина, 1990: 75].

Согласно другим мифам, вначале *Torəm* сотворил диких животных, потом человека, и наконец, домашних животных, чтобы приносили пользу человеку. Известны, однако, и такие рассказы, согласно которым *Torəm* сотворил людей не всех сразу, а сначала из его слюны были созданы ханты, затем из крови лоса – русские [Кулемзин–Лукина, 1977: 123–124].

Относительно развития фигуры *Torəm*-а мнения исследователей в основном совпадают.³⁸ По всей вероятности, *Torəm* первоначально был духом, живущим в небе, высшим небесным духом. Его главным заданием было управлять погодой. Его почитание, однако – главным образом под влиянием христианства – постепенно развивалось, вытесняя культы локальных божеств. Тем не менее, ему нигде не ставили идолов [Karjalainen, 1922: 280].

Как считает Карьялайнен, именно на Васюгане наблюдается наиболее сложная и обширная система небесных духов [Karjalainen, 1922: 305]. По мнению исследователя, кроме «малоактивного» *Torəm*-а, в небе обитали его сыновья, дочери и помощники. На Васюгане, однако, дети *Torəm*-а выступали не в качестве локальных божеств, а в первую очередь как фольклорные, сказочные образы, не имеющие какого-либо культа или религиозного значения.

³⁸ См. [Karjalainen, 1922: 250–295; Кулемзин, 1984: 63–66].

В связи с этим кажется уместным привести здесь описание Григоровского:

Бог имеет семь сыновей и семь дочерей. Два сына его и две дочери известны. Один сын, который караулил на земле отверстие, в которое мог проходить из подземного царства дьявол и прокараулил, дьявол обманул его. За это в наказание Бог превратил его в ворона, питающегося падалью, поэтому остяки называют ворона «Тором-пог», т.е. Божий сын и еще «колляк», т.е. дурачок. Другой же сын Божий – охотник. Бог, творя зверей, сотворил лоса о шести ногах, а охотник – сын Божий, будучи на охоте, убил лоса и отрубил у него две ноги, чтобы людям легче было убивать четвероногих лосей, так как шестиногие они бежали очень быстро. Бог прогневался за это на сына-охотника и сдунул его с неба. Тот упал на землю и попал в пустое, дуплистое дерево, где и замерз. Дочери Божьи известны только две: солнце и огонь, т.е. свет и теплота, а прочие пять неизвестны, а также неизвестно, есть ли и были ли у Бога и дьявола жены [1884: 61].

Это описание частично подтверждают дневниковые записи К. Папаи о сыновьях *Torəm*-а [*Párai ép*: 354–355]. По его мнению, первенцем *Torəm*-а был *Torəm rayel*, ‘*Torəm*-а сын’, которого в другом месте называет *Torəm-rah-kan-iki*, т.е. ‘*Torəm*-а сын князь старик’ [*Párai ép*: 440]. Папаи также считает, что именно он обрубил задние две ноги небесного лоса. В той же роли этот сын *Torəm*-а упоминается и у Карьялайнена [1922: 264]. Миф о лосе до сих пор известен на Васюгане.

Вторым сыном *Torəm*-а у Папаи упоминается *Torəm-tul-rayel*, т.е. ‘*Torəm*-а глупый сын’. Как и Григоровский, Папаи также упоминает ту легенду, где сын *Torəm*-а не выполнил задание, возложенное на него отцом, поэтому получил от отца вместо умного глупое сердце, и *Torəm* в наказание отправил его на землю, чтобы он жил среди людей. Тогда он превратился в ворона и с тех пор из злости делает людям только плохое: портит капканы, улов. Однако время от времени он сам попадает в ловушки, поставленные людьми. Доказательством его нечистоты является то, что он съедает все, даже падаль и мусор.

Папаи приводит имена остальных сыновей *Torəm*-а, о которых, кроме имени, практически ничего не известно: *Torem-pittem-neghi-kan* (‘*Torəm*-ом посланный белый князь’), *Torem-jar-wont-junk* (‘*Torəm*-а луга лесной дух’), *Num-Torem-junk* (‘Высший *Torəm junk*’), *T.J. gornosztaj* (‘*Torəm junk* орел’ – ‘*Torəm junk* горностаи’) и *Nängtong-kar-jüru-tarom* (‘Лиственничный правдивый жертвенного жеребца *Torəm*’).

Как и Григоровский, Карьялайнен упоминает о семи дочерях *Torəm*-а (1922: 263), тогда как в записях Папаи их насчитывается всего три. Две из них совпадают с упомянутыми Григоровским: вторая из перечисленных дочерей *Tarom tughe junk* (‘*Torəm* огонь дух’), которая отождествляется с огнем, тогда как имя третьей из названных дочерей записано неразборчиво, но вероятнее всего, имя третьей дочери *T. siing* (‘*Torəm* солнце’). Интересно отметить, что у Папаи третья дочь *Torəm*-а, т.е. солнце, отождествляется с самым значительным женским божеством Васюгана – *Päi Imi*. Первая из перечисленных дочерей *Torəm*-а *Tarom Pughes*, т.е. богиня-жизнедательница, *Puγos*.

Кроме детей *Torəm*-а в небе обитали также его помощники.³⁹ Они жили на первых шести «этажах» небесного мира, на каждом этаже по одному. Их главным за-

³⁹ О помощниках *Torəm*-а практически единственное описание: Karjalainen, 1922: 305–307.

данием было обеспечивать удачу в охотничьем промысле, однако точных сведений об этом у нас не имеется. Общее название помощников: *Torəm talmas*, '*Torəm*-а помощник', или *Torəm kerevel*, '*Torəm*-а страж'. Боги получали имена по тем предметам, которые приносились им в жертву: '*Torəm*-жертвы-стрелы' получал в жертву стрелы, выпущенные в воздух в любом направлении; '*Torəm*-жертвы одежды' перед тем, как отправиться на охоту, приносили в жертву белый кафтан; '*Torəm*-жертвы-соболя', конечно же, жертвовали мех соболя; '*Torəm*-жертвы-чашки' получал в качестве жертвы оловянную посуду для питья; '*Torəm*-жертвы-оленьих рогов' получал в жертву убитого на охоте дикого оленя; 'Миколу *Torəm*-у' жертвовали семь шкур куницы, а также в его честь совершались жертвоприношения пищи. Оленьи рога, приносимые в жертву '*Torəm*-жертвы-оленьих рогов', должны были иметь не менее трех ответвлений, иначе рога были непригодными для жертвоприношения. Голову, сердце и мозг убитого животного варили на месте добычи, а шкуру, вместе с копытами и рогами, на этом же месте вешали на березу. Последнему божеству посвящались также соболиные шкурки, которые охотники всегда брали с собой на охоту. Шкурки менялись каждый год, а по истечении года продавались. Он был сильным, значительным богом, в молитве имя его упоминалось как «дичь распределяющий, рыбу распределяющий *Torəm*», т. е. *Vajach-ärte-kul-ärte-torem*. Вероятно, к этому богу относится запись Папаи о боге *Ylanny-tongkar-jiru-tarom*, где первое слово было истолковано самим исследователем как 'rog' [Párai ép.: 348]. Принимая во внимание записи, касающиеся этого бога и подчеркивающие его враждебное отношение к человеку, я считаю, что его имя не имеет никакого отношения к рогу, и правильное толковать его имя как «Нижний правдивый жертвенного жеребца *Torəm*». Небесный бог «Микола *Torəm*» однозначно ассоциируется с широко почитаемым среди русских Святым Николаем.

Среди небесных божеств необходимо также выделить *Torəm-junĵk*-а, имя которого можно перевести как 'Бог-дух' или 'Небесный дух'. Как об этом уже упоминалось выше, он сотворил лося, оленя, куницу и рябчика. Кроме этого, его важнейшим заданием было то, что он давал душе шамана коня, чтобы шаман мог объездить на нем небесные сферы [Karjalainen, 1922: 309]. Его почитали так же, как бога, приносящего здоровье и удачу [Кулемзин–Лукина, 1977: 138]. В жертву ему приносили либо человеческую фигурку, изготовленную из бересты, либо вязали белый платок на ветку березы. Как видно из вышесказанного, атрибутом *Torəm-junĵk*-а был белый цвет, соответственно, его деревом считалась береза [Karjalainen, 1922: 309].

Григоровский считал обитателей неба существами, сотворенными Богом, и называл их ангелами. Согласно его описанию, они живут в своих небесных обителях и из открывающихся на землю окон смотрят на нашу земную жизнь, и эти окна люди называют звездами [1884: 60].

Нижний мир и потусторонний мир. Подобно небесному миру, подземный мир в представлениях васюганских хантов также имел чрезвычайно сложную и упорядоченную структуру. Более того, как считает Карьялайнен, по сравнению с представлениями других хантыйских групп, самой сложной картина нижнего мира была именно у васюганских хантов [Karjalainen, 1922: 334]. Непременно нужно обратить внимание на то, что ханты различали подземный мир и потусторонний мир. Потусторонний мир назывался *Kali Torəm* ('Мертвый *Torəm*'), здесь обитали только мертвые [Karjalainen, 1922: 327]. Однако нижний мир был совсем иным, чем мир мертвых. Сведения о нижнем мире, как и о мире небесном,

Карьялайнен черпал из шаманских рассказов. Подобно небесному миру, подземный мир также состоял из семи ярусов, и на каждом «этаже» обитал *Talmas*, то есть помощник, а на самом нижнем, седьмом ярусе обитал Бог подземного мира [Karjalainen, 1922: 334–335].

По другим представлениям васюганских хантов, подземный мир – это царство полной тьмы, вход которого находится на кладбище [Karjalainen, 1922: 327]. Здесь протекала «душеводная река», в устье этой реки стояли на страже два журавля: старик и старуха. «Душеводная река» впадала в «черноводное море духов». На одном берегу реки жил «орлоногий народ», на другом обитал Бог подземного мира. К сожалению, об «орлоногом народе» до сих пор не имеется никаких определенных сведений. На реке было поставлено семь запоров, у каждого запора стоял город. В этих городах жили помощники Бога подземного мира. Интересно, что имя этих помощников *Möĵ-junĵk-talmas*, то есть 'Земли духа помощники'. На Васюгане имя Бога подземного мира, обитающего у последнего запора: *Jaĵ-wente-junĵk* ('людей пожирающий дух'); он плавает по реке и по морю на собственном облаке, *Jaĵ-wente-junĵk-kiriw* (*kiriw* – 'обласок, челн') [Karjalainen, 1922: 334–335]. Главным заданием его помощников было распространение болезней среди живущих на светлой земле людей, души которых они похищали. В таких случаях больному человеку мог помочь только шаман: он спускался в нижний мир на змее, плыл по «душеводной реке» на облаке из грудной клетки, гребя веслом из лопаточной кости, и у каждого запора пытался поймать душу сетью, сотканной из человеческих волос. Если душа прошла через последний запор у устья реки, шаман уже не мог ее спасти: душу получал Бог подземного мира – человек умирал.

Подобная картина подземного мира и подземной реки вырисовывается из следующих описаний, записей Папаи: «Там внизу живут все дьяволы, во сне он видел стойбище, реку, поток ее черный и быстрый, на одном берегу лес. На южной стороне добрый лес, но низкий, не высокий» [Párai ép.: 349].

Выше упоминалось о том, что в представлениях васюганских хантов подземный мир и мир мертвых разграничиваются более четко, чем в других областях. Тем не менее на Васюгане также наблюдается некоторая связь между двумя мирами, так как одной из функций Бога подземного мира, как мы видели, было похищение человеческих душ. Кроме того, существовало и другое представление, согласно которому души всех людей, умерших от болезни, за исключением умерших от оспы, попадали к Богу подземного мира [Karjalainen, 1922: 337].

Подобные представления характерны и для северных обских укров, которые до настоящего времени считают, что если душа попадает к Богу подземного мира – Богу болезней, ее уже невозможно вернуть на землю. До тех пор, пока душа не попала к Богу болезней, *Kaltaš*, «за миром наблюдающий человек», и, в последнюю очередь, Священного города Старик имели возможность возвратить душу, уходящую в потусторонний мир [Schmidt, 1990: 183–185].

В честь Бога подземного мира совершались также жертвоприношения: из дерева или жести изготавливали идола (*kor*) одного из его помощников [Karjalainen, 1922: 339–340]. Фигурку идола заворачивали в черное сукно и хранили в доме. Иногда ему посвящали животных черной масти: коня или крупный рогатый скот. На деревья ему не вешивали никаких жертвенных предметов, это было бы напрасно, ведь существенным его признаком было именно то, что живет он под землей.

Если шаман отправлялся к Богу подземного мира, он должен был брать с собой в дорогу черное сукно для каждого *talmas*, и тем больше, чем ближе жил помощ-

ник к Богу подземного мира. Шаман также должен был брать с собой в подарок две стрелы для «орлоногого народа», в противном случае они не допустят его к Богу подземного мира. Получив жертву, они давали шаману подземного медведя, на котором тот возвращался в земной мир [Karjalainen, 1922: 340].

Как считают Кулемзин и Лукина, существует несколько мифов о происхождении Бога подземного мира [1977: 135–136].⁴⁰ Согласно одному из мифов, он – сын *Torəm-a*, который был отправлен на землю с целью размножить людей. На земле он увидел, что люди и сами могут размножаться, поэтому решил, что лучше он станет препятствовать их размножению. Так он стал противником своего отца, ушел в недоступный *Torəm*-у нижний мир, откуда время от времени он выходит на землю и посылает на людей различные болезни. Болезни помогают ему поедать человеческие души. В другом варианте Бог подземного мира является братом *Torəm-a*. Оба брата были рождены на земле, от *Puyos Añki*. *Torəm* не выдержал совместной жизни со злым братом, поэтому покинул землю и улетел на небо, оставив за собой след – Млечный Путь. Брат же ушел под землю через отверстие, оставленное посохом *Torəm-a*, и с того времени посылает своих помощников с целью распространять болезни.

В числе посланников и помощников Бога подземного мира следует упомянуть также и духов-носителей болезней. Среди них наиболее известным на обско-угорских территориях является дух по имени *Kul*. Во времена Карьялайнена, однако, представления об этом духе не были общераспространенными, и, по мнению исследователя, на Васюгане «его раньше не было» [Karjalainen, 1922: 343]. *Kin'*, представления о котором были широко распространены в других областях, на Васюгане также не был известен, он упоминается всего лишь в одной формуле проклятия, как *kineñ jun̄k* [Karjalainen, 1922: 352].

На Васюгане важным духом болезни был *Tären*; он был известен и на других хантыйских территориях [Karjalainen, 1922: 356–359]. В основном он причинял бедствия, увечья, кровотечения. Соответственно, если кого-либо придавило на смерть упавшим деревом, на Васюгане говорили: «он умер от *Tären*». Он мог лишить человека рассудка, причинить безумие. Значение его имени в васюганских эпических песнях – ‘война’ и ‘огонь’, аналогичное значение его имя имело и в других областях. На Васюгане и Вахе он был персонифицирован и получил идола, которого называли *Tären jun̄k*. Считали, что он обитает на берегу красного моря в красном лесу. В качестве жертвы ему изготавливали фигурку огненной змеи, вывешивали платок, платье или кусок ткани красного цвета, причем обязательно на красную сосну.⁴¹ Однозначно, что атрибутом *Tären-a* был красный цвет.

Кроме вышеупомянутых духов-носителей болезни, на Васюгане зафиксировано много других духов болезней, о которых подробно сообщает в своих записях Карьялайнен. Эти духи нигде не обретали такой значимости, и нигде их не насчитывалось такое количество, как на Васюгане: на других хантыйских территориях предполагалось, что за болезнями скрываются действия иных духов-носителей болезней, которые не конкретизировались [Karjalainen, 1922: 362–367]. Среди духов болезней, известных на Васюгане, можно назвать следующих: «Дух оспы», *Wes*

⁴⁰ К сожалению, мифы не локализованы, поэтому мы не можем с точностью определить, на каких территориях васюганско-ваховского региона были распространены эти мифы, следовательно, нельзя сказать, были ли они известны на Васюгане или нет.

⁴¹ Не исключено, что порядком жертвоприношения этому божеству было обусловлено изменение обычаев жертвоприношения на мысе *Päi Imi*, а именно, что на мысе однажды принесли в жертву красный платок с целью избежать пожаров. Тот, кто послал этот платок, на каждом священном месте жертвовал такой же красный платок.

jun̄k, о котором мы уже упоминали выше, в соответствии с именем, мог вызывать только оспу. «Дух лихорадки», *Tol jun̄k* не имел идола, против него шаман был бессилен. «Дух голода» (*Pajem jun̄k*) отпугивал дичь с дороги охотника, таким способом вызывая голод. Чтобы умиловать духа, ему изготавливали длинного идола (*kor*) с тонким носом, а также вывешивали на осину серый платок. У хантов дрожащая листва осины и тонкий нос были символами голода. Чтобы умиловать «Костоломного духа» или «Духа сифилиса», изготавливали корявую фигуру или клали в лабаз кусок черной ткани. «Духу сумасшествия», *Tul jun̄k*-у также делали человекоподобную фигурку, которую следовало хранить в лабазе. «Дух кашля» (*Kol jun̄k*) не имел ни культа, ни идола, а чесотку вызывал дух, имени которого никто не знает. Об этом духе известно всего лишь из сообщения шамана о том, как он плыл на облаке по Васюгану, и из облака стали сыпаться искры и вдоль берега превращались в прыщи.

Кроме вышеупомянутых жертвоприношений, существовали и другие способы защиты от духов болезней, прибегали также к помощи шамана. Защиты можно было просить и у местных или семейных духов, кроме того, для духов болезней смертельную опасность представляла молния. Считалось, что молния бьет только в то дерево, в котором прячется дух болезни.

По-видимому, на Васюгане другие болезни также нередко персонифицировались, что могло иметь либо временный, либо постоянный характер, однако из-за недостаточности источников мы не можем получить о них никаких сведений. Вышеупомянутые духи, по всей видимости, также являются результатом такой персонификации, что соответствует наблюдающейся у хантов тенденции наделять окружающий мир сверхъестественными свойствами [Karjalainen, 1922: 367].

Земной мир. Между подземным и небесным миром расположен земной мир, мир людей. Согласно дневниковой записи Папай, «земля состоит из семи слоев, мы стоим посредине, над нами три слоя, и под нами три» [*Papai ép.*: 349]. Земной мир также населен различными духами. Среди них самым почитаемым, самым сильным духом является *Ellä tæx imi*, ‘Великая земля-старуха’ [Karjalainen, 1922: 316–324]. К ряду помощников Земли Старухи принадлежали: Дух земли, Лесной дух, *Tären*, Дух голода, Нижний дух и еще несколько духов-носителей болезней. Большое число и значительность помощников Земли Старухи также подчеркивает ее особую роль. Большинство ее помощников были связаны с болезнями, поэтому в случае болезни шаманы обращались к ней за помощью. Поскольку духи болезни выходили главным образом из-под земли, во власти Земли Старухи было с помощью котлов заткнуть в земле отверстия, через которые злые духи проникали на поверхность. Поэтому на Васюгане в рамках общественного обряда жертвоприношения (*pari*) ей приносили в дар коня или купленные всей общиной семь медных котлов. Детальное описание этого праздника приводит Карьялайнен: «Как рассказывалось, все население данной местности дает деньги, чтобы можно было купить котлы и устроить пищевую жертву. На нем варят мясо коровы, оленя или лося и кашу, затем выставляют в ряд котлы, наполненные пищей. И вот вперед выходят семь шаманов, за ними следует окружившая котлы толпа. После того, как приглашенная со своей свитой Земля-старуха получает в течение некоторого времени угощение, жертвователи сами принимают за угощение. Как только все съедят, шаманы “в духе” принимают за передачу котлов матери-земле и ее свите; при этом они сообщают песнями о ходе своего путешествия: сначала все семеро идут одним путем до “семижертвенного жертвенного столба”, где расходятся в

разных направлениях семь дорог. Главный шаман вступает на путь, ведущий к самой Земле-старухе. Ему нужно пройти семь подземных этажей, в каждом из которых живет один *Karəval*, 'охранитель' Земли-старухи. Каждому из них нужно дать денег. Наконец он попадает на последний этаж, в семидверное жилище Земли-старухи, но и тогда ему еще не дано увидеть лик богини, ибо *Elle-məx-imi* ведет свои дела только через посредничество *Karəval*. После окончания жертвенных церемоний котлы уносят в разные места васюганского края и закапывают в землю» [Karjalainen, 1922: 318].

Согласно приведенному выше описанию, на пути к Земле Старухе шаман также должен был пройти семь этажей, на нижнем из которых обитало само божество. На шести верхних этажах Земли Старуха также имела шесть помощников, имя которых, подобно помощникам небесного бога – *Karevel*. Помимо этого, она имела и других помощников, о которых упоминалось выше, напр. Дух земли, Лесной дух [Karjalainen, 1922: 317–318].

Связи мировых сфер. В описаниях отдельных миров заслуживают внимания существующие между ними тесные связи, структурные сходства мельчайших подробностей. О каждом из миров существует представление, что он состоит из семи ярусов, и на верхнем/нижнем ярусе обитает главное божество, властитель данного мира. Остальные шесть этажей занимают помощники этих божеств, которых называют либо *Karevel*, либо *Talmas*. Кроме них существовали и другие помощники, они также обитали в данной мировой сфере, но играли значительно большую роль, чем *Karevel*-ы. Такие, например, духи болезней, *Torəṁ-juṅk* и *Puṅos*, а также Дух земли, Лесной дух и т. д. Таким образом, система строилась на соотношении чисел три и семь.

По мнению Карьялайнена, у хантов картина мира сложилась в результате своеобразного смешения, взаимодействия обско-угорского и татарского миропониманий. Представление о трех мировых сферах имеет обско-угорское происхождение, деление же отдельных миров на семь «этажей» возникло под татарским влиянием. Карьялайнен наглядно показал роль семьярусного подземного и семьярусного небесного мира в хантыйской космологии [Karjalainen, 1922: 320, 305]. Прямым доказательством татарского влияния является имя помощников, совершенно очевидно имеющее татарское происхождение: *karevel* по-татарски значит 'страж'.

Вместе с тем в космологии васюганских хантов в скрытом виде присутствует некая двойственность, оппозициональность. Из данных Карьялайнена вырисовывается, что основную противоположность составляют Небесный бог и Земли Старуха. Жертвенным животным *Numi Torəṁ*-а был белый конь, Земли Старухи – черный. Ни тому, ни другому божеству не делали идолов. К имени обоих прибавляли слово 'большой, великий'. Известно, что главные функции хантыйских (обско-угорских) божеств были связаны с удачей в промысле и здоровьем: на рубеже XIX–XX вв. на Васюгане удача в охотничьем промысле зависела от воли помощников *Numi Torəṁ*-а, тогда как за болезни отвечали Земли Старуха и ее помощники, главным образом тем, что они исцеляли больных.

Подобную параллель можно провести между божествами-помощниками более низкого ранга, *Torəṁ juṅk*-ом и Духом земли. Оба божества принимали участие в сотворении животных, оказывали помощь путешествующему в данной мировой сфере шаману: первый давал ему коня, второй – медведя. Оба были ответственны главным образом за здоровье людей: первый оберегал здоровье, второй исцелял, изгонял болезни из тела.

Легко может показаться, что на рубеже XIX–XX вв. подземный мир в картине мира васюганских хантов не составлял отдельной, самостоятельной единицы, и Бог подземного мира не имел такого важного значения, как первые два верховные божества. Однако речь идет не об этом, а скорее о том, что в этот период, по-видимому, стираются границы между подземным и земным мирами. Следовательно, во взаимоотношениях небесного и земного миров в первом обитают преимущественно добрые духи, тогда как второй мир стал обиталищем главным образом злых духов. Возможно, что наличие среди помощников Земли Старухи духов-носителей болезней также является следствием этого процесса. Слияние подземного и земного миров наблюдается также в образах животных-помощников шамана. Как уже упоминалось выше, *Torəṁ juṅk* давал шаману коня, Дух земли, в свою очередь, давал ему медведя. Однако медведя шаман получал и от малоизвестного «Орлоногого народа», обитающего в подземном мире. То есть в двух нижних мирах шаману оказывал помощь один и тот же зверь – медведь.

С точки зрения вопроса о слиянии подземного и земного миров исключительную важность приобретает образ Духа земли. Уже Карьялайнен упоминает о том, что васюганские ханты называли помощников Бога подземного мира *Möḥ-juṅk-talmas*, т. е. 'Земли духа помощники'. Создается впечатление, что Дух земли – один из помощников Земли Старухи – есть сам Бог подземного мира. Это предположение подтверждают записи Папаи: по его мнению, среди помощников Духа земли выступают исключительно враждебные, связанные с гибелью и разрушением божества (всего их семь). Имена этих божеств следующие: «Раздирающий бог», «Земной *Tären* дух», «Земной огня дух», «Нижнего бога нижний дух», «Людей пожирающий князь», «Посвящение глаз лошади принимающий бог», «Людей похищающий дух князь» [Pápai é.n.: 354–356]. Последний из вышеперечисленных богов – как показывает его имя – тождественен с Богом подземного мира; Папай писал о нем, что он принимал участие в процессе творения как отрицательное действующее лицо, а это, если принимать во внимание обско-угорские аналогии, именно и составляет главную функцию Бога подземного мира.

Заслуживает внимания, что кроме небесных божеств и земных божеств «подземного» характера у Папай также есть упоминание о третьем мире, названном им «нашим миром» [Pápai é.n.: 352]. Этот мир также населен божествами, однако эти божества не тождественны помощникам Земли Старухи, о которых писал Карьялайнен, тем не менее между теми и другими есть общие черты. Папай приводит имена следующих духов: Нижний дух, Оспы дух, Камня дух, Лесной дух, Песни дух, Ненецкий дух, Бобра дух, кроме этого, упоминает нескольких божеств, имена которых, по причине неразборчивости записей мне не удалось установить. Точно так же к земной сфере Папай причисляет локальных духов-покровителей, и обобщенно называет их *maṇṇ juṅk* ('сказки дух'), *äreḥ juṅk* ('песни дух'), *möḥ taye juṅk* ('земли места дух') [Pápai é.n.: 350–354].

Эта двойственность, вернее тенденция к усилению этой двойственности обнаруживается также в том, что некоторые божества раздваиваются: ханты различают два соответствующие друг другу божества – небесное и земное. Так раздвоился образ Лесного духа, так у Папай рядом с небесным огнем выступает «Земной огня дух», и так упоминаются два *Tären*-а, небесный и земной: в верхнем мире обитал *Num Tären* ('Верхний *Tären*'), дарующий людям удачу, тогда как на земле или под землей жил *Elle möḥ tären* ('Великий земной *Tären*') или *Il Tären* ('Нижний *Tären*'),

приносящий людям несчастья. Подобная двойственность наблюдается в образах *Torəm jun̄k*-а и Духа земли.

Здесь необходимо еще раз вернуться к образам *Torəm*-а и *Möx Imi*. Из предыдущего сопоставления вырисовывается, что эти два божества олицетворяли две мировые сферы – верхнюю и нижнюю. Здесь обнаруживается поразительное сходство с дневниковыми записями Папаи, согласно которым существовали два верховных божества, одно в нижней, другое в верхней сфере. Имя первого божества *Köich-sas-jürü-tarom*, то есть ‘Жертву самки горностая принимающий бог’, имя второго – *Mokk-sas-jürü-tarom*, т. е. ‘Жертву самца горностая принимающий бог’ [Párai ép.: 351–352]. Поскольку Папай и сам отождествлял одно из божеств с *Nim Torəm*-ом, то, согласно нашим суждениям и принимая во внимание аналогию между жертвенными животными, можно заключить, что другое божество однозначно женское – Земли Старуха. Кажется уместным привести здесь объяснение, данное информатором Папай. Если я правильно понимаю неразборчивые и местами неясные записи, то информатор говорил о том, что у хантов есть два главных бога, тогда как у русских только один. В связи с этим, информатор указывал на то, что хантыйские божества соответствуют русским, то есть что их два божества тождественны русскому Богу и его жене в образе горностая, а Иисус Христос – их сын.

На основе вышесказанного можно заключить, что двойственность мировых сфер сформировалась из более раннего, тройного деления мира и не является пережитком иранских дуалистических представлений.⁴² О причинах, вызвавших это изменение, наглядно свидетельствует описание Григоровского, где говорится о боге и дьяволе, об ангелах и чертах: «Бог и дьявол есть два существа самостоятельные и оба одинаково всемогущи. Бог всегда пребывает на небе, а дьявол в своем подземном царстве (...) Ангелы и дьяволы, сотворенные Богом и дьяволом, облечены таким же телом, как и люди, только у них есть крылья. Как ангелы, так и дьяволы женятся, нарождают детей и живут семействами, ангелы на небе в золотых домах, из которых есть окошечки на землю, откуда они наблюдают, что делается на земле и которые нам, людям, кажутся звездами; а дьяволы живут под землею в городах» [1884: 60–61]. Ангелы внимательно следят за жизнью людей и склоняют их к добру, дьяволы же искушают людей на зло. Григоровский пишет об ангелах, что имена их неизвестны, в то время как среди дьяволов, названных по имени, он упоминает небесных, земных и подземных божеств. То есть в его глазах все сверхъестественные существа, которых можно назвать по имени, – дьяволы.

На мой взгляд, описание Григоровского убедительно свидетельствует о том, что двойственная система у хантов сформировалась под влиянием христианства, где противопоставляются друг другу два принципа добра и зла: Бог и Дьявол. В равной мере противопоставляются друг другу христианские святые/ангелы и демоны. Как видно, в представлениях васюганских хантов добрые божества под влиянием христианства растворились в образе *Torəm*-а, его сыновей или помощников, тогда как отрицательные божества, связанные преимущественно с болезнями, были однозначно причислены к чертям. Те божества, которые отвечали главным образом за удачу в охотничьем промысле и обитали в земной сфере, либо оказывались вне системы, как на это указывают записи Папай, либо демонизировались и были причислены к чертям, как в описании Григоровского.

Конечно же, нельзя упускать из виду, что Григоровский был православным христианином и церковным служащим, и очевидно, все услышанное от хантов он

⁴² О возможных иранских связях см. [Топоров, 1989а; Gemuev, 1996].

воспринимал через собственное миропонимание. Возможно, исследователь рассматривал религиозные представления хантов как бы в кривом зеркале, однако другие источники подтверждают правильность если и не всех утверждений Григоровского, то, по крайней мере, обрисованной им тенденции.

2.2.2. Локальные божества

На сегодняшний день о локальных божествах имеется довольно мало сведений, несмотря на то, что на рубеже XIX–XX вв. их культ был еще существующим. О том, что культ локальных божеств на самом деле существовал, свидетельствуют прежде всего дневниковые записи К. Папай, в которых указываются мифические имена божеств, а также часто находим упоминания о длинных сказаниях, в песенной форме повествующих о деяниях этих божеств [Párai ép.]. Несколькими десятилетиями раньше культ локальных божеств был, по-видимому, в расцвете, так как в 1872 г. Костров еще сообщает о том, что каждый род имел своего идола, которого могли почитать и члены других родов [1872: 44]. Карьялайнен упоминает уже только десять божеств, у каждого из них было отдельное священное место [Karjalainen, 1922: 205–207]. Однако нет причины полагать, что только в указанных Карьялайненом местах были подобные божества, так как в каждом поселении обязательно должно было находиться священное место, где обитали локальные божества. Здесь следует указать на существенную проблему, а именно, что нет возможности с точностью определить круг почитателей отдельных божеств, следовательно, мы не можем однозначно установить, идет ли речь в том или ином случае о локальных или же о родовых божествах. Факт принадлежности священных мест к поселению уже сам по себе затрудняет ответ: поселение как социальная группа одновременно может рассматриваться как родственная группа и/или территориальная социальная группа.

Необходимо подчеркнуть, что на рубеже XIX–XX вв. культ локальных божеств уже не мог сохраняться в неприкосновенности, поэтому значение этих божеств постепенно уменьшалось. Об этом свидетельствует уже тот факт, что исследователям, проводившим здесь полевые работы, удалось собрать лишь незначительное количество сведений по поводу данного предмета. Имеются, однако, и более убедительные доказательства: например, расположенное близ с. Васюган священное место, значение которого подчеркивается многими исследователями. Карьялайнен считает совершавшиеся здесь жертвоприношения исключительно важными, в то же время уже сам исследователь говорит о нем как об исчезающем, утрачивающем свое значение священном месте [Karjalainen, 1922: 206].

В основном, ханты сейчас почитают и ранее почитали не только локальных божеств своей области, но также духов, обитающих на территориях других рек. На Васюгане данных об этом практически не имеется. Единственное замечание по этому поводу находим в записях Папай: в связи с духом *Il jun̄k* исследователь писал, что «его первоначальный образ известен близ Самарова» [Párai ép.: 356]. Немаловажный факт, что бывшее Самарово находится на севере от Васюгана, а в васюганском диалекте северное направление обозначается как *Il pelek*, ‘нижняя сторона’. Таким образом, перевод имени *Il jun̄k*-а как ‘Северный дух’ не покажется слишком смелым.⁴³ Следовательно, *Il jun̄k* должен быть тождественным тому божеству, которого ханты и манси широко почитают как седьмого сына Небесного

⁴³ У ваховских хантов был известен *Iljan pelek lung*, имя которого Шатилов переводит как «северной стороны дух» [1931: 102]. Он был духом погоды, отвечал за гром и молнию.

бога, и который в венгерской научной литературе известен как «за миром следящий человек». По-видимому, подтверждением тождества двух духов может служить то, что возможный «васюганский вариант» «за миром следящего человека», выступающего в основном в образе культурного героя, выполняет подобные функции: он принес и дал людям огонь [Кулемзин-Лукина, 1977: 143]. Карьялайнен – надо полагать, на основе записей Папай – также обращает внимание на это сходство [Karjalainen, 1922: 326]. Если все эти предположения верны, то исчезновение локальных божеств непременно должно быть связано с культом всеобщих божеств, который, как мы видели, был весьма сильным и широко распространенным на Васюгане. Эти божества растворялись во всеобщих божествах, передавали им свой культ, свои характерные черты и функции.

Кроме, возможно, «за миром следящего человека» несомненно локальным божеством была *Päi Imi* – об этом божестве подробнее речь пойдет ниже – и все члены ее семьи. Различные отрывки мифов упоминают мужа *Päi Imi*: «Кривоногого»; сыновей: «Ворожея», «Насмешника», «Стрелка из лука». Говорилось также о четвертом, безымянном сыне *Päi Imi*. В текстах, записанных Кулемзиным и Лукиной, также упоминаются четверо сыновей, тем не менее у Григоровского речь идет о семи сыновьях, без каких-либо уточнений. Женой старшего сына была «Оживляющая рыб женщина». В записях Григоровского упоминается даже сестра *Päi Imi*. О дочерях *Päi Imi* говорится только в самых подробных отрывках, число их – три.

Как об этом будет говориться ниже, *Päi Imi* и члены ее семьи сыграли исключительно важную роль в определении главных священных мест. На Васюгане культовыми центрами трех родственных групп хантов считались три священных места: в Катильге, Калгане и Озерном. Последнее рассматривалось как центральное священное место васюганских хантов, это было священное место самой *Päi Imi*, в остальных двух местах почитались ее дочери. Также обнаруживается связь *Päi Imi* и трех священных мест на р. Нюрольке: в Пернянгино, Чаримово и Мылджино. Не исключено, что первое из этих трех священных мест принадлежало мужу *Päi Imi*, а на последних двух почитались двое из ее сыновей.

2.2.3. Домашние духи

Особую группу в системе богов васюганских хантов и в хантыйском пантеоне вообще составляли и сейчас составляют домашние духи. Г. Рэнк определил понятие домашних духов следующим образом: «Под понятием «домашние духи» (...) подразумевается такой низший мир богов, от которых якобы зависит счастье и хозяйственное благополучие семьи. Эти духи появляются в каком-либо определенном облике, но могут быть также отвлеченными существами (...). Они всегда связаны либо с семьей, либо с одним из членов семьи» [Ränk, 1949: 123]. В своей дефиниции исследователь подчеркивает, что нет возможности говорить о мире богов как целостной системе, так как существовали отдельно мужские и женские божества. Домашние духи мужчин отвечают за хозяйственную жизнь, хозяйство семьи, обеспечивают удачу в рыбном и охотничьем промыслах, кроме того, в некоторой степени заботятся о здоровье семьи. Домашние духи женщин, напротив, отвечают в первую очередь за здоровье и размножение семьи: все болезни, в том числе и женские, роды и рождение, а также здоровье и размножение домашних животных находятся в их власти. Рэнк также подчеркивает, что домашние духи наследовались внутри рода или семьи, по мужской или женской линии. Тесная

связь домашних духов с семьей или отдельными членами семьи подтверждается также и тем, что в случае переселения каждый брал с собой своих духов.⁴⁴

Паулсон также относит домашних духов, вместе с локальными божествами и семейными духами, к внутреннему кругу человеческого быта. По его мнению, культ этих духов был домашним, семейным и родовым. Формулируя таким образом, Паулсон, однако, не поднимает вопрос о возможности наличия общих черт между перечисленными социальными группами, так же как и не указывает на отличия, составляющие основу дефиниции [Paulson, 1980: 422–423]. Паулсон отмечает тесную связь домашних духов с духами огня, домашнего очага, что в любом случае нужно признать справедливым, так как, например, у сургутских хантов связь богов огня с семейным счастьем, здоровьем и благополучием обнаруживает элементарное сходство с домашними духами других областей (ср. [Kerezi, 1997: 35–37]).

На основе как научной литературы, так и эмпирического материала весьма трудно дать точную картину о домашних духах хантов, выделить группу тех духов, которых принято называть домашними духами. Источником такой неопределенности является то, что в научной литературе термины «семейный», «домашний» и «личный» в большинстве случаев употребляются в качестве синонимов для обозначения изучаемой нами группы духов. Нужно отметить, что разделение семейных, домашних и личных духов не всегда кажется обоснованным и последовательным даже на основе эмпирического материала. На самом деле эти термины выступают как синонимы не только в научной терминологии, но и на уровне хантыйских наименований: в васюганском диалекте этих духов иногда называют *reyet junjk* ('семейный дух', так как *reyet* = 'родственник, близкий родственник'⁴⁵), обычно же употребляется название 'домашний дух', *kat junjk* (*kat* = 'дом'). Однако даже сами ханты не могут указать на разницу между наименованиями.

Анализируя домашних духов как группу божеств низшего ранга, Карьялайнен подчеркивает, что домашние духи отличались от других – локальных – духов не столько кругом деятельности, сколько силой и могуществом власти [Karjalainen, 1922: 7–29]. Карьялайнен считает также, что основной функцией домашних духов было содействие в хозяйственной деятельности семьи, обеспечение достатка, удачи и здоровья. Исследователь определил значение домашних духов следующим образом: без их помощи «жизнь становится для человека задачей, превосходящей его силы» [Karjalainen, 1922: 35]. Помимо этого, Кулемзин отмечает, что если в доме кто-либо видел сон, который был истолкован как предзнаменование, то считалось, что это предсказание домашнего духа [1976: 30].

Дефинитивной особенностью домашних духов было то, что, так же, как и локальным божествам, им изготавливали изображения или идолов, которые функционировали как центральные фигуры, предметы культа. Идолы в основном – на

⁴⁴ Подобный обычай наблюдается и у ваховских хантов. Каждый раз, когда семья отправляется в дорогу, они забирают с собой идола Старухи-летьги и хранят его в специальном мешке, куда кладут жертвенные дары: платки, монеты. Из этого правила делают исключение только в том случае, если во время постоянных торговых поездок они отправляются в русские поселения. В таких случаях – с целью защитить божество в чуждой для него среде, когда и они сами могут быть непредсказуемы под влиянием алкоголя – они оставляют идола в ближайшем хантыйском поселении у родственников, чтобы те хранили его у себя, заботились о нем/кормили его до их возвращения. Подобным образом они поступали и со своими маленькими детьми.

⁴⁵ Не могу дать более точного перевода. К вопросу этимологии см. [Терешкин, 1981: 400].

Васюгане же во всех случаях⁴⁶ – имели человеческий облик, и чаще всего изготавливались из дерева, иногда из металла или камня. Наиболее детально и выразительно оформлялась голова идола, тело обозначалось прежде всего одеждой, которую надевали на фигуру. В процессе изготовления подчеркивалась связь идола со священным местом данного божества: идолы изготавливались исключительно из дерева, принесенного с этого священного места. На Васюгане домашних духов всегда изготавливал пожилой мужчина, который мог быть шаманом, но это было не обязательно. Когда идол был готов, шаман отправлялся на поиски нужного духа и вселял его в идола. Только после этого статую начинали почитать как идола. В качестве вознаграждения изготовитель получал только нож, которым он вырезал фигуру из дерева, и иглу, чтобы шить для идола одежду [Karjalainen, 1922: 12].

Идолы хранились в священном углу дома, в священных нартах, в амбаре возле дома или же в специальных амбарчиках, построенных в лесу, на священном месте. По мнению Карьялайнена, первоначально идолы хранились на деревьях возле дома, новое место хранения было обусловлено появлением русских, в связи с чем возникла необходимость прятать идолов [Karjalainen, 1922: 19].

Рядом с идолами часто встречаются небольшие зооморфные фигурки, которые считаются не собственно идолами, а духами-помощниками данного духа [Karjalainen, 1922: 25–26]. На Васюгане они именовались также «детьми духа», и в основном их называли *Kor*, т. е. 'тень, фигура, форма, дух'. Обычно у каждого духа было шесть духов-помощников [Кулемзин, 1976: 133], подобно как и божества мировых сфер вместе со своими помощниками составляли обязательное число семь.

Время от времени идолов нужно было кормить, одевать и приносить им дары. В качестве жертвенных даров обычно использовались: одежда, ткань или деньги. Жертвы приносились практически по любому случаю: если в гости приезжал член семьи, который хотел «утостить» их, если отправлялись в далекую дорогу, если в семье кто-нибудь заболел, или если в дом приводили незнакомого человека. Как правило, жертвы идолам приносились как перед началом промысловых сезонов, так и после их завершения. В таких случаях совершали жертвоприношение пищи. По мнению Карьялайнена, по такому случаю на жертвоприношение приглашалось сразу несколько домашних духов. Идолов сажали в ряд, перед ними клали тарелки с различными кушаньями. У каждого идола была своя ложка. Каждого духа называли по имени, по одному их приглашали на празднество и к каждому из них обращались с молитвой [Karjalainen, 1922: 23].

С домашними духами нехорошо быть в раздоре, так как прежде всего на них возлагалась ответственность за все семейные бедствия. Духи обижались, если тревожили их самих или их священные места, особенно если воровали их жертвенные дары. Напротив, взамен на оказанные услуги ханты требовали, чтобы духи в самом деле помогали им. Если охотничий промысел был неудачным в течение длительного времени, домашнего духа наказывали – его не кормили. Если в промысле и после этого не было никаких изменений, идола оплевывали, оскорбляли⁴⁷, случалось, что его сжигали и вместо него изготавливали нового идола [Кулемзин, 1984: 95]. В таком случае не нужно было опасаться мести духа, так как сожжение означало полную гибель: огонь уничтожал не только фигуру идола, но и его – возможно, злобную – «душу».

⁴⁶ Это необходимо подчеркнуть, так как на Вахе домашние духи не имели антропоморфного облика [Шатилов, 1931: 109].

⁴⁷ Яркое описание этого действия см. [Krohn, 1908: 94–95].

На Васюгане домашние духи находились в тесной связи с другими божествами. Точнее говоря, любое всеобщее или локальное божество могло стать домашним духом. Это является причиной тому, что на Васюгане часто можно встретить изображения таких божеств, которым на других обско-угорских территориях не делали идолов. Так, только на Васюгане делали идолов Водяному духу, Лесному духу или Земли Старухе.

Источником этого явления, а именно развития божества высшего ранга в домашнем духе, нужно считать наличие неких антропоморфных фигур, так называемых *Kor*-ов, почитаемых в качестве помощников божества. В случае болезни шаман узнавал, которое божество является причиной недуга, и сообщал больному, каким жертвоприношением можно его умиловить. В число жертвенных даров чаще всего входило изготовление божеству помощника, вернее, его изображения, которое затем хранили в доме или амбаре. Впоследствии этим фигурам оказывали почтение наравне с домашними духами, им приносили жертвенные дары, кормили их. Их никогда не отождествляли с самим высшим божеством, а относились к ним как к помощникам, даже в том случае, если идол получал имя данного божества. Вместе с тем всеобщие божества, превратившиеся в домашних духов, никогда не становились локальными божествами, круг почитателей которых выходил бы за рамки одной семьи или хозяйства [Karjalainen, 1922: 10–11]. Локальные божества, как и всеобщие, в результате описанного выше процесса также могли становиться домашними духами.

Карьялайнен обращает внимание на то, что, вероятно, христианство оказало весьма сильное влияние на процесс развития божеств высшего ранга в домашних духах. Ханты обнаружили, что в церквях «богам» и святым изготавливается большое число изображений и что эти изображения также могут оказать помощь своим почитателям. Возможно, что вследствие этого локальным божествам, которые до сих пор имели только одного идола и которым можно было поклоняться только в их культовом центре, в священном месте, ханты стали изготавливать новых идолов и хранить их в своих жилищах [Karjalainen, 1922: 11].

Ниже приведем несколько примеров с тем, чтобы показать, какие божества могли выступать в качестве домашних духов, идолов на Васюгане. Та или иная хантыйская семья или отдельные члены семьи могли иметь нескольких домашних духов. Изображения таких групп домашних духов были нарисованы и опубликованы Карьялайненом, однако без приведения имен отдельных божеств [Karjalainen, 1922: рис. № 11, 12].

В записях К. Папай одновременно упоминаются несколько божеств, которые, по всей вероятности, все вместе хранились в берестяном туесе одного ханта. Перед тем как назвать имена божеств, Папай сообщает, что он видел их недалеко от озера *Tux ämter*. Имена божеств в его транскрипции следующие: «*Pughes*-женщина, *Salchom*, *Torem jung*, *Kas-karm-ime*, *Ves-ime*, *Möch Ime*, *Khul Jung*», имя одного божества неизвестно [Papai én.: 398].

Немногим после Папай эту местность – Озерное – посетил Сирелиус. Он не только видел и описал, но и приобрел для своего музея подобную (возможно, ту же) группу богов. История приобретения этой коллекции весьма поучительная, поэтому не будет излишним дословно, без комментариев цитировать ее из записей Сирелиуса: «Другой старый остяк из юрт, заика, и, как казалось, подчиненный своей жены, на второй день моего пребывания в юртах у озера, пришел домой с рыбалки. Он сообщил, что у него есть старые вещи. Когда я в предпоследний день

освободился от других дел, то решил посмотреть на собрание старика и отправился в его хижину. Жена, живая и говорливая старуха, на своем языке приказала принести что-то в комнату. Я подождал, и через некоторое время мне показали кузов, в котором находилась, очевидно, целая семья остяцких богов. Я был очень удивлен этой неожиданной открытостью со стороны остяков в священных делах. Я предположил, что мне предлагают кузов вместе с содержимым, поэтому начал спрашивать об именах и назначении и начал рисовать свои номера. Когда все было готово, я, довольный, ушел оттуда (вначале они как будто совсем не знали, что такое *paare*). Однако вечером женщина приходит к моему дому и сообщает хозяину, что она требует кузов назад. Она раскаялась, или подарок не был мне предназначен? Я сопротивлялся, и это помогло в той мере, что требования несколько смягчились: теперь женщина требовала назад только своего Торома. Но я не соглашался и сказал, что на каждом изображении уже нарисован царский номер, а то, что сделано от его имени, не имеет обратного хода. Тогда старуха предложила нашему хозяину на свой страх и риск взять Торома из кузова. Я пытался успокоить старуху, предложив ей два рубля. Но я был сильно разочарован. В ярости старуха кричала: Тором – большой бог, он может отомстить ужасным образом, мы маленькие и слабые, мы все должны кланяться Торому. Она трижды глубоко поклонилась и удалилась, утащив за собой и мужа, который молча присутствовал при всей этой драме. Один раз он пытался сказать что-то о лечении, но старуха его прервала.⁴⁸

Таким весьма сомнительным способом Сирелиус приобрел следующих идолов: идола *Puyos* из березы, идола *Möx Toräm öyi* (то есть 'Земли бога дочери') из кедровой сосны, идола *Wes* из кованого железа, жестяного идола *Salkom Toräm*, идола *Il Toräm öyi* (то есть 'Нижнего бога дочери') из лиственницы и идола *Kul tetä Toräm* (то есть 'Рыб создающего бога') также из березы [Sirelius, 1987: 290–292].

Нельзя не обратить внимание на явные сходства описаний богов у Папаи и Сирелиуса, из чего можно сделать вывод: не исключено, что мы имеем дело с одной и той же группой богов. У Папаи, однако, речь идет о восьми богах, у Сирелиуса только о шести, что на первый взгляд опровергает наше утверждение. Тем не менее, как об этом говорилось выше, идолов домашних духов при случае можно было заменить или сжечь, если они не помогали. В описаниях обоих авторов упоминаются идолы *Puyos*, *Salkom Toräm* и *Wes*. В связи с последним Папай специально подчеркивает, что речь идет о женском божестве, поэтому возле имени стоит слово *Imi*, т. е. 'женщина, старуха'. Из записей Сирелиуса также выясняется, что, по всей вероятности, *Wes* – женское божество. Оба автора замечают, что идол *Wes* сделан из железа. По-видимому, тождественны также *Kul junġ* ('Дух рыб'), упомянутый в записях Папаи и *Kul tetä Toräm* ('Рыб создающий бог') Сирелиуса, их имена, вероятно, являются вариантами друг друга. *Möx Toräm öyi* ('Земли бога дочь'), фигурирующую в записях Сирелиуса, можно было бы отождествить с *Möx Imi* ('Земля Старуха') у Папаи, если бы их идолы не были изготовлены из разных материалов: у Папаи идол изготавливался из железа, у Сирелиуса – из кедрового дерева. Из этого можно заключить, что либо идол был заменен на нового идола, изготовленного из другого материала, либо парой идола Сирелиуса является идол, не названный у Папаи по имени. Подобным образом, лишь в некоторой степени соответствуют друг другу *Il Toräm öyi* Сирелиуса и *Kas karm imi*

⁴⁸ Сирелиус приводит эту историю в двух местах [Sirelius, 1928: 169–170; 1983: 299]. Цитируется по следующему изданию в русском переводе: [Сирелиус, 2001]. Пагинация соответствует оригиналу (прим. пер.).

Папай ('На человека гневающаяся старуха'). В сущности, параллель между ними можно провести лишь на основе их имен. Если и возможно их отождествление, то только при упомянутых выше условиях, ведь идол *Il Toräm öyi* сделан из лиственницы, а идол *Kas karm imi* – из свинца.

Небезынтересны замечания Сирелиуса по поводу идолов, поэтому целесообразно цитировать этот отрывок дословно: «Осенью и зимой, перед отправлением в тайгу устраивают *paare* в жилище, так же как и перед рыбалкой. Вначале приглашают к угощению соответствующего *junġ(h)* и просят его об удаче на охоте и рыбалке. Когда отправляются в тайгу, кукол с собой не берут; если получится так, что дома не устроили *paare*, то только упоминают имя соответствующего *junġ(h)*. Фигурки № 161 [*Puyos*] и № 164 [*Salkom Toräm*] – это боги Тором, у них просят охотничьей удачи. Другие [*Möx Toräm öyi*, *Wes*, *Il Toräm öyi*, *Kul tetä Toräm*] связаны с землей, их просят об удаче в ловле рыбы; один из них мужского пола. Как видим, некоторые конкретные *junġ(h)* действуют в определенной сфере, других просят о здоровье и т.п. Если перед рыбной ловлей устраивают *paare* на воздухе, то выставляют вышеупомянутых четырех *junġ(h)*. При *paare* в жилище перед охотой выставляют только двух вышеуказанных *junġ(h)*» [Sirelius, 1983: 292].

Как выясняется из записей Сирелиуса, вышеупомянутые домашние духи отвечают в первую очередь за рыбный и охотничий промысел: за рыбный промысел отвечают духи, каким-либо образом связанные с землей (или водой), а за охотничий промысел отвечают духи, обитающие в небе. Вместе с тем все духи обнаруживают связь со здоровьем и «общими благами», а именно удачей и благополучием. Все это совпадает с перечисленными выше основными функциями домашних духов. Если ко всему вышесказанному добавить, что *Puyos* известна в первую очередь как богиня-жизнедеятельница, отвечающая за роды и рождение детей, за будущее и за сохранение семьи, то можно с уверенностью сказать, что домашние духи хантыйской семьи охватывают все основные сферы человеческой жизни.

К аналогичным выводам по поводу функций домашних духов можно прийти, если рассмотреть описание Тучковой о васюганских домашних духах [1994: 202–205]. В берестяном туесе, найденном Ураевым в Кунтиках, хранились шесть антропоморфных фигур: пять деревянных и одна каменная, кроме того, двадцать четыре плоских, зооморфных изображений помощников, изготовленных из металла, одно из них – из бересты. Одного из идолов Тучкова определяет как *kat junġ*-а, 'Домашнего духа', который отвечает в первую очередь за семейное благополучие, однако от него ожидают также и удачи в охотничьем промысле. Цвета его одежды символизируют промысловых животных: коричневый цвет способствовал охоте на соболя, черный – охоте на песца, красный – на лисицу, синий же цвет служил для обеспечения успеха в рыбном промысле. Практически нет никаких сведений о роли двух идолов, названных Тучковой «Каменной женщиной» и «Духом девочки». Вместе с тем среди идолов находим *Möx Imi*, которая, как об этом говорилось выше, была связана с болезнями. Последние два идола представляют собой фигурки мальчика и девочки, какие обыкновенно изготавливают в случае детских болезней. Если у ребенка болела голова, на идола надевали платок, если спина – рубашку, если болели ноги – то сапоги. Из описания видно, что, так же как и в первом случае, функции этих идолов охватывают две основные сферы жизни: хозяйственное благополучие и здоровье семьи. Небезынтересным представляется объяснение, полученное Калининой от одной хантыйской женщины по поводу того, что функции домашних духов покрывают все основные сферы жизни ханты. По сло-

вам рассказчицы, раньше у многих стариков было два идола, *Tórut-jun* ('небесный бог-дух') и *wont-jun* ('лесной дух'), причем на первом одежда всегда была белого цвета, на втором – черного [1956–58: II/330]. Таким образом, в этом рассказе также содержится намек на двойственность мира, о которой шла речь по поводу всеобщих духов.

Если снова обратить внимание на имена идолов, о которых говорится в записях Сирелиуса и Папай, можно обнаружить, что едва ли не все идолы происходят от какого-нибудь всеобщего божества и названы его именем. Это замечание, безусловно, справедливо для *Torəm jun*-а, для *Möx Imi* и *Puyos*; по всей видимости, справедливо и для *Il Torəm öyi* (а также для *Kas karm imi*) и *Möx Torəm öyi*, названных детьми всеобщих божеств; и не исключено, что это утверждение верно также для *Kul jun*-а и *Kul tetä Torəm*-а. По-видимому, единственное исключение составляет *Salkom Torəm*, о котором, кроме этих записей, нет никаких сведений, хотя Сирелиус в свое время отметил, что *Salkom Torəm* также обитает в небе, и причисляет его ко всеобщим божествам.

В связи с вышесказанным, я считаю необходимым отдельно коснуться вопроса об идоле *Wes*. Если принимать во внимание данные Папай, то идол *Wes* не выходит из ряда вышеназванных идолов, так как в этом случае мы имеем дело с описанным выше явлением, т. е. с развитием духа болезни *Wes jun* в домашнего духа. Вместе с тем не исключено, что здесь обнаруживается также связь с обитающим в воде демоном по имени *Wes*. Исходя из этого, можно высказать предположение, что демоны также становились домашними духами. На мой взгляд, в данном случае речь идет о явлении, которое не было чуждо религиозной практике васюганских хантов: из демона в домашнего духа развился, в том числе, и *Sewes*, чей трехглавый идол, вместе с двумя другими домашними идолами, был собран и описан Сирелиусом [Sirelius, 1983: 262–264]. Здесь необходимо также упомянуть о священном месте *Parnä lok* (дальнее см. ниже), где, правда, ни *Sewes*, ни *Parnä Imi* не имели идолов, однако почитались как локальные божества. Как видно, это противоречит утверждению Карьялайнена, считающего, что из всеобщих божеств ни при каких обстоятельствах не образовывались локальные духи-хранители [Karjalainen, 1922: 10–11].

У восточных и, следовательно, у васюганских хантов различалась группа домашних духов, которые так и назывались «Домашними духами». На васюганском диалекте их называли *Kat jun* или *kawala jun* (*kawala* – 'двор, место, где расположены жилище и хозяйственные постройки')⁴⁹. Ураев [1959] упоминает имя *Kajepa jun*⁵⁰, по его данным, этого духа называли самым старым духом, что, вероятно, является выражением почтения: стариками называли людей, пользующихся всеобщим уважением. По мнению Карьялайнена, *kawala jun* – одноногий домашний демон в человеческом облике, который стуком извещает о близкой смерти одного из членов семьи [Karjalainen, 1922: 383]. В то же время один из хантов в 1992 г. отнес Домашних духов к числу самых слабых божеств⁵¹.

Идолы Домашним духам делали в каждой семье, все молодые супруги, и хранили их в глубокой тайне на чердаке, в берестяной коробке. После смерти хозяина идолов уносили в лес и вместе с коробкой вывешивали на осину.

⁴⁹ Ср. *kat* (= 'дом'), *wala* (= 'место, место чего-л').

⁵⁰ В языковых данных Ураева местами обнаруживаются неточности; в связи с этимологией имени названного им духа см. [Терешкин, 1981: 117], *köjä* (= 'родовое имя, охотничье угодье, окрестность').

⁵¹ О васюганском культе Домашних духов см. [Nagy, 2001: 121–147].

Обобщая вышесказанное, можно заключить, что в конце XIX – начале XX в. религиозные верования васюганских хантов представляли собой динамично развивающуюся систему, которая, в отличие от хантов и манси других областей, имела собственный, самобытный путь развития. Для картины мира васюганских хантов, в первую очередь, вследствие татарского влияния, характерно трехчастное и семичастное деление. Три мировые сферы разделялись на семь ярусов, где обитали властители этих сфер и их шесть помощников. Эта система, однако – вероятно под влиянием христианства, на основе противопоставления ангелов и чертей – с течением времени трансформировалась: между двумя мировыми сферами, земной и подземной, наблюдается сближение, подземные божества стали причисляться к земным божествам. Этот процесс привел к тому, что представления о христианском божестве, святых и чертях приобретали все большее значение в религиозных воззрениях хантов.

Отличительной особенностью системы верований васюганских хантов можно назвать то, что как всеобщие божества, культ которых был чрезвычайно сильным, так и локальные божества могли становиться домашними духами. На мой взгляд, немалую роль в этом процессе сыграло влияние христианского культа икон и культ святых. Вместе с тем характерной тенденцией развития религиозных представлений стало снижение культа локальных божеств. Как видно из вышесказанного, роли и функции локальных божеств передавались всеобщим божествам, широкое распространение которых, должно быть, связано также и с тем, что, при трансформации в домашних духов их культ приобретал новые, более эффективные формы.

2.3. Изменения в системе богов васюганских хантов в конце XX века

Система богов и картина мира. В 1992 г. один васюганский хант попытался описать мне систему богов так, как она была ему известна. В этой системе он разделил три уровня по степени их важности. По его словам, на верхнем уровне находится только одно божество, *Torəm*, которого он назвал *Ellä jun*-ом, т. е. 'великим духом'. Он полагал, что с *Torəm*-ом связаны все природные и погодные явления, и считал его самым значительным духом, главой всех *jun*-ов. Все другие значительные *jun*-и – его дети, они являются хозяевами отдельных природных сфер и явлений, и, таким образом, через них *Torəm* осуществляет свою власть. Рассказчик назвал шестерых сыновей *Torəm*-а: Водяного духа (*Jin* *jun*) и Лесного духа (*Wont* *jun*), *Torəm jun*-а и *Tären*-а, а также Духа огня (*Tu* *jun*) и Духа ветра (*Wat* *jun*). На третьем уровне он назвал тех духов, которые, по его словам, «не такие сильные», т. е. «всех остальных». Здесь он упомянул Домашнего духа, так называемых *jun*-и-*möñki* и *Ročak*.

При внимательном изучении этой системы обнаруживается несколько небезынтересных фактов. Из рассказа хорошо видно, что вертикальное деление мира, столь характерное для мировоззрения хантов на рубеже XIX–XX вв., уже не играет существенной роли. Таким образом, трехчастное членение мира совершенно исчезло, более того, не обнаруживается даже следов двухъярусного деления. На первом уровне системы важно только то, насколько сильным является божество, и имеет ли оно какое-либо отношение к *Torəm*-у. Из прежней системы сохранился элемент, который, любопытным образом, на рубеже XIX–XX вв. совсем не пред-

ставлялся важным, т. е., что все значительные божества – дети *Torəm*-а. То, что в изложении хантыйского рассказчика вместо системы сыновей бога *Torəm*-а, функционирующих как локальные божества, наблюдается скорее система божеств отдельных сфер, подтверждается числом сыновей: здесь их шесть, а не семь. Число семь, столь значительное в представлениях васюганских хантов, здесь сохраняется в известной формуле шесть плюс один. Ничто не доказывает так убедительно исключительную роль числового кода, как то, что рассказчик в другое время называл кроме вышеперечисленных и ряд других божеств, однако здесь он счел нужным упомянуть только семерых.

В то же время на втором уровне интерпретации в системе наблюдаются те же основные деления, которые существовали на рубеже XIX–XX вв. Водяной и Лесной духи совместно отвечают за те сферы жизни хантов, которые важны с хозяйственной точки зрения: охотничий, рыбный промысел, собирание лесных плодов. *Torəm juŋk* обнаруживает тесную связь с небесным миром, в то время как *Tären* связан прежде всего с нижним миром, с болезнями и смертью. Остальным двум божествам рассказчик не придавал большого значения, считая их безынтересными. Таким способом, на втором уровне системы в образе шести божеств вырисовывается, с одной стороны, картина двухполюсного мира, с другой – две основы счастливой жизни: хозяйственное благополучие и здоровье (болезнь).

Здесь следует заметить, что в 1950 г. Ураев посетил Средний Васюган (бывший Васюган), где он, в свою очередь, сделал попытку описать систему богов. Составленная им система почти полностью соответствует описанной нами выше [рукопись]. Самым сильным божеством в системе Ураева также является *Torəm*, у которого есть шесть помощников. Их имена следующие: Лесной дух, Водяной дух, Дух ветра, *Torəm juŋk*, *Tären*-дух огня и *kajepaŋ juŋk*. Как видим, единственное различие между двумя системами заключается в том, что в последней *Tären* и Дух огня соединяются в образе одного духа, и шестым здесь выступает *kajepaŋ juŋk*, который в описанной хантыйским рассказчиком системе появляется только на третьем уровне. Следовательно, эту систему нельзя считать случайным образованием, напротив, мы имеем дело с отражением действительно существующей системы.

Заслуживает внимания и тот факт, что в этих системах все божества либо являются исполнителями воли *Torəm*-а, либо недоброжелательны по отношению к человеку, поэтому их нужно умиротворить. Всякое же добро приходит к человеку только от *Torəm*-а. Нельзя не заметить в этом представлении влияние христианства: *Torəm* наделяется всемогуществом – характерной чертой христианского бога. То, что ханты своего бога отождествляют с христианским, более того, во главе всего мира они представляют единого бога, обнаруживается в следующем пояснении: «Бог – это что-то общее. Он есть во всем мире».

Для божеств, первоначально обладающих некой амбивалентностью, в такой картине мира не осталось иной возможности, кроме как смешаться, отождествиться с образом чертей, имеющих в христианских представлениях. В этой системе, наряду с прежними божествами, остались и прежние демоны, только различия между ними сохранились в их силе и власти, т. е. демоны считаются менее сильными. Однако здесь уже нет места подземному миру, ни тем более Властителю подземного мира, который может соперничать с *Torəm*-ом. Как мы видели выше, эти изменения начались уже в конце XIX – начале XX в., когда подземные духи стали смешиваться с земными духами и когда вместо первоначальной, тройной системы стала формироваться двойственная картина мира. Эта тенденция дости-

гла своей вершины во время моих полевых исследований (1992–2001 гг.): в это время все божества, кроме самого *Torəm*-а, утратили свое место в небесной сфере, таким образом *Torəm* один, единолично воплощает собой весь небесный мир. Все другие божества противопоставляются *Torəm*-у, будь то прежние небесные (*Torəm juŋk*) или подземные (*Tären*) обитатели. Принципиальное же различие между двумя сферами заключается уже не в том, на каком из «этажей» обитают эти духи. Место ярусного деления мира занимает мотивированный христианством принцип деления мира по нравственным ценностям: *Torəm* воплощает добро, все остальные – зло, их можно только умиротворить.

Итак, имя *Torəm*-а практически соединилось с именем христианского бога. Об этом наиболее убедительно свидетельствует тот факт, что на сегодняшний день слово *Torəm* известно не только в значении 'бог' или 'небо', но им обозначаются также иконы. Соответственно киот называют *torəm jintel'i*, 'бога полка', а село с церковью – *Torəm puŋol*, 'бога город'. Именно поэтому заслуживает внимания приведенное выше сообщение моего собеседника, который, перечисляя имена божеств, не считал релевантным употребление термина *Torəm*. Вот почему в его рассказе во главе хантыйского пантеона стоит бог, которого нельзя путать с богом христиан (и православных хантов): он не бог, не *Torəm*, а только самый значительный и великий дух: *Ellä juŋk*.

Демонизация. Как видно из всего вышесказанного, к концу XX в. под сильным влиянием христианства система богов васюганских хантов претерпела значительные изменения, даже несмотря на то, что противодействие со стороны коммунистической идеологии было весьма ощутимым. Наиважнейшим изменением следует считать слияние образов *Torəm*-а и христианского бога, а также то, что все другие божества утратили свое значение и были противопоставлены *Torəm*-у как представители злых сил, иным словом, демонизировались. Процесс демонизации легко обнаруживается и в других сферах религиозных представлений хантов. Следующий фрагмент разговора, произошедшего между Калининой и хантыйской женщиной, ярко демонстрирует это явление:

Раньше наши остяки верили богу. И в то же время тому богу верили.

– Какому?

– Ну вот которого ты поминаешь, черному богу верили (черт). [1956–58: II/336–337].

Таким образом, понятие демонизации означает, что ханты определяют своих прежних богов и идолов как отрицательных сверхъестественных существ и обозначают их на русском языке христианским термином *черт*. Один из моих собеседников сформулировал суть старой религии следующим образом: «Раньше остяки верили в чертей, приносили им дары». В этом несколько необычном словоупотреблении обнаруживается результат отрицательного влияния двуязычия. Единственной возможностью для перевода слова *juŋk* на русский язык и, таким образом, для обозначения хантыйских богов, было слово «черт» – в чем, вне всякого сомнения, значительную роль сыграло влияние православных священников. В тех случаях, когда я имел возможность слышать некоторые нарративы на русском и на хантыйском языках, всякий раз слову *juŋk* в русском переводе соответствовало слово «черт».

Для хантов слово «черт» служит также в качестве объясняющего термина, если они хотят растолковать что-либо, связанное с их религиозными представлениями: «*Sewes* – лесное существо, подобное черту». Наряду со словом «черт» иногда употребляется также очень близкое по значению слово «шайтан». Подобным образом, женские духи ассоциируются с отрицательным мифическим персонажем русского фольклора – образом старухи-ведьмы, бабы-яги, и, следовательно, так же переводятся на русский язык.

При установлении некоторых норм поведения также ссылаются на *juŋk*-ов (на хантыйском языке) или на чертей (на русском языке): запрещается класть нож острием вверх, так как *juŋk*-и/черти могут поранить ноги; двуногий электрический столб, под которым запрещается проходить, по-хантыйски называют *juŋk* *охри*, по-русски – «чертова дверь» или «чертовы ворота».

Как видно, такая особенность словоупотребления оказала существенное влияние на представления о характере богов. Отрицательный характер чертей в христианской религии проецируется на характер *juŋk*-ов, и если термин *juŋk* используется в качестве обобщающего понятия, то существа, понимаемые под этим термином, однозначно характеризуются как злые силы и относятся к категории, включающей в себя непонятные, угрожающие, непредсказуемые сверхъестественные явления, т. е. становятся «нечистыми силами». Этот термин существует как в русском (нечистая сила), так и в хантыйском языке, в васюганском диалекте (*änte jim wəx*). «Нечистые силы» хорошо известны и в русских народных поверьях. Русские Сибири считают их сверхъестественными существами дьявольского происхождения и часто называют их «злыми ангелами» [Неклепаев, 1997: 14–16].

К этой неопределенной, демонизировавшейся категории духов причисляется также и следующая группа духов: *juŋki-mõŋki*. Как мы видели выше, *juŋk* в переводе на русский язык означает «дух». Наименование *mõŋk*, которое Папай в одной из своих записей прямо переводит как «дух» [Párai ép.: 367], имеет аналогию в мансийском языке, в форме *менки*, где это существо представляется в образе великана, обитающего в лесу и враждебного по отношению к человеку. *Менки* часто появляется в виде необычного горного или лесного человека, вступающего с людьми в семейные отношения, в результате которых могут родиться дети.

Таким образом, наименование *juŋki-mõŋki* образовано способом удвоения паронимичных, семантически близких слов. Можно предположить, что основой такого удвоения послужила бинарная семантическая сеть картины мира обских угров. Разделение человеческой и трансцендентной сфер выражено словом *juŋk*; слово *mõŋk*, в свою очередь, указывает на разграничение гуманизированной и природной сфер (человек – «гуманизированный человек», *mõŋk* – «естественный, лесной человек»). Поскольку эти существа не конкретны, то у них нет ни определенных функций, ни точно обозначенной сферы деятельности. Первоначально выражение *juŋki-mõŋki* употреблялось только в сказках, а также подобные выражения встречаются и в записях Мункачи [Munkácsi, 1892–1921: II/1/246–271]⁵².

Термин *juŋki-mõŋki*, первоначально обозначающий сказочное существо, укоренился и в мифологии васюганских хантов. Слово получило более конкретное значение: оно обозначает некую трансцендентную силу, которой нельзя дать точное определение. Тем не менее термин и, следовательно, группа духов, демонизировались, поскольку в представлениях хантов эти существа чаще всего враждебны по отношению к человеку. Если в фольклорных текстах в качестве противников ге-

⁵² Изложенное выше ср. [Nagy, 2001a].

роя, проходящего какое-либо испытание, наряду с *juŋki-mõŋki* упоминаются также дикие звери, то это является выражением всего возможного и существующего зла.

Процесс демонизации *juŋk*-ов и прочих духов обнаруживается также и в том, что в некоторых случаях в этих существах видят соперников, врагов *Torəm*-а или даже самого христианского бога. Однажды, когда разговор шел о погоде, мне рассказали, что «*juŋk*-и боятся грома и молнии, потому что молния может поразить их. Они прячутся под корни деревьев, но молния и там их настигнет. Потому молния и бьет в деревья, так, что даже щепки летят». Это замечание небезынтересно, если мы знаем, что одно из названий молнии – *torəmna juŋki-mõŋki taye lächletä*, т. е. «*Torəm* стреляет по следам чертей». Аналогичные поверья встречаются и у русских Сибири, по их представлениям бог выпускает свои молнии-стрелы для того, чтобы уничтожить «нечистые силы». Здесь, однако, «нечистые силы» таятся не под корнями деревьев, а в облике кошки или мыши норовят спрятаться за спину человека [Неклепаев, 1997: 15].

Таким образом, в развитии религиозных представлений васюганских хантов наблюдается общая тенденция упрощения, демонизации прежней системы богов. Вместе с тем в значительной мере трансформировались и представления о сохранившихся, в настоящее время еще известных божествах: их истории забыты, их отличительные особенности утрачены, они превратились в типов, о которых сегодня, кроме имени, практически ничего не известно. Среди духов природной сферы исключение составляют Лесной и Водяной духи: о них и об их семьях сохранилось относительно много сведений, и отдельные эпизоды из их биографии до сих пор еще известны многим.

Изменения представлений о демонах. Параллельно с описанным выше процессом демонизации духов наблюдается – с незначительными изменениями – сохранение веры в демонов. По определению Карьялайнена, демоны – сверхъестественные существа, обитающие в водах, лесах и в земле, которые не имеют никакого конкретного воздействия на человеческую жизнь: они не влияют на хозяйственные успехи, другим словом, от них не зависит количество добычи в охотничьем и рыбном промыслах, они не оказывают значительного воздействия на здоровье людей, т. е. практически бесфункциональны, хотя по отношению к человеку они могут быть расположены враждебно или дружелюбно [Karjalainen, 1922: 370–386]. Из перечисленных Карьялайненом демонов до настоящего времени сохранились *Sewes*, *Parnä*, *Wes* и *počaka*, более детально они будут рассмотрены ниже.

Между тем в настоящее время среди васюганских хантов не сохранилось никаких сведений о демоне *Nõŋi*, о котором упоминает Карьялайнен; во время моих полевых исследований ни разу не упоминались ни его имя, ни легенды, с ним связанные. По данным Карьялайнена, под именем *Nõŋi* понимают образ, противоположный *Parnä*, которая также обитает на берегах рек, вблизи озер. В отличие от *Parnä*, *Nõŋi* мыслится как доброжелательно расположенное к человеку существо, чьи планы и добрые намерения были разрушены его противницей, *Parnä*. Для большего благополучия человека он хотел, чтобы сердцевина и наросты на стволах деревьев, имеющие вид грибов, были съедобны, а также с целью облегчить передвижение по рекам он хотел сделать их двунаправленными – так, чтобы с одной стороны течение реки было направлено вниз, а с другой стороны – вверх. Из всех его действий только последнее оставило осязаемый след: водовороты до сих пор образуются в тех местах, где реки остались двунаправленными (Karjalainen, 1922: 382).

Сверхъестественные существа, и в основном те, которые ранее принадлежали к числу всеобщих божеств, легко могли трансформироваться в подобных демонов. В дальнейшем более подробно будут рассмотрены представления о *jaḥ jalumta juŋk*-е, т. е. 'людей похищающем духе', который происходит от брака Лесной женщины и человека и обитает среди людей. Таких хоронили лицом вниз и втыкали в могилу семь осиновых кольев, чтобы они больше не могли причинять людям вреда. Сегодня на Васюгане вместо этого существа-людоеда широко распространились представления о еретике – вредоносном сверхъестественном существе вампиристического характера.

Уже само наименование существа свидетельствует о том, что возникновение и распространение среди хантов представлений о еретике является несомненным результатом русского влияния. Согласно поверьям русского населения Сибири, в еретика превращается человек, не имеющий никаких внешних отличительных признаков, ничем не выделяющийся среди других людей. В то же время он знает о себе, что связан с нечистыми силами, поэтому перед смертью обращается с просьбой к близким, чтобы они остерегались его останков и похоронили его с соответствующими мерами предосторожности. По предписанным правилам похоронного обряда руки и ноги мертвеца нужно было перевязать конским волосом и вколотить в могилу осиновый кол. Если этого не сделать, в первую же ночь мертвец встанет из гроба и съест всех людей в окрестности. После смерти у него вырастают длинные, острые зубы, которыми он скрежещет в гробу, нагоняя страх на проходящих мимо кладбища людей [Неклепаев, 1997: 29].

В приведенном ниже тексте, записанном у васюганских хантов, так же как и в русских поверьях, в еретика превращается конкретный, названный по имени человек, он почти так же пожирает людей, и защищаться от него нужно таким же способом. Примечательно, что в васюганском диалекте осиновый кол называют *ra-j-juŋk*, 'осины дух'.

Это рассказывали об одной здешней женицине, но таких может быть и больше. У этой женицины зуб мудрости прорезался только в очень старом возрасте, и то не в нужном месте, а прямо по середине нёба. Зуб этот был острый, из-за него она не могла есть и скоро умерла. Люди знали о ней, что она нечистая, поэтому похоронили ее лицом вниз. Вместо креста вколотили треугольный осиновый кол. Если бы кол не вколотили, она вставала бы по ночам и высасывала бы кровь из своих родственников. Причем из большого пальца ноги. Когда съест всех своих родственников, то начнет пожирать жителей четырнадцати окрестных юрт. Когда и этих съест, сделает себе гнездо и сядет в него. Отсюда уже не сможет выйти, потому что от еды отяжелела. Если кто-нибудь пройдет мимо – съест его, если же никого не будет – то умрет с голоду. Если осиновый кол вбить глубоко, и сам кол тоже крепкий, беды не будет. Если нет, то сначала станет ходить только ночью, но потом даже и днем.

На Васюгане известна и другая история о еретике, в которой также упоминается как правильный порядок захоронения, так и то, что умирающий предупреждает своих близких о том, что после смерти он превратится во вредоносное существо. Это снова же подчеркивает параллель с русскими поверьями.

Следующий текст был записан мной в двух частях, так как во время рассказа к моему знакомому ханту приехали его дети. После получасового перерыва рассказ-

чик продолжил свое повествование, когда уже к нам присоединились и внимательно слушали и прибывшие. Во второй раз он сначала рассказал другую историю, но после этого возвратился к первому рассказу, чтобы дополнить его. По этой причине в тексте местами встречаются повторения. Тем не менее я считаю целесообразным привести этот текст в полном объеме, без каких-либо изменений. Таким способом, наряду с содержанием мы можем проследить за тем, как складывался сам текст, в первом изложении еще немного неуклюжий, так как рассказчик с трудом припоминал подробности. Во второй раз он уже свободнее рассказывал воспроизведенную ранее историю, кроме этого, рассказ его, по-видимому, был мотивирован также присутствием детей и внуков.

Шли в лесу два старика. Два старика шли в лесу. Шли, охотились, потом один говорит другому:

– Слушай сюда, скоро придет мое время, мне пора умирать, я умру, но ты не бойся. Ага. И не думай бросать меня здесь. Ночью я буду везти тебя, но днем ты вези меня.

Богатыри были в лесу. Тот и умер. Умер, а второй повез его домой.

– Домой – говорит тот, – когда приедем домой, меня будут ждать. Ждать будут – говорит. – Там и встретимся с тем богатырем.

Старик днем тащил его, а ночью, вечером ложился на нарту, и другой вез его. Приехали.

– Слушай – говорит – ты оставь меня там. Домой, когда приедем, ты пойди в деревню, а меня оставь недалеко.

Приехали в деревню, тот оставил мертвого на окраине, а сам пошел в деревню, домой. Спрашивали его потом или не спрашивали, черт его знает.

– Хоронить хорони меня так – говорит, – лицом вниз. И в могилу воткни осиновый кол. Иначе я вылезу и буду есть людей.

Это был какой-то людоед, упырь или кто. Другой так и сделал, так его похоронил, лицом вниз, и вколотил в могилу осиновый кол. Спрашивают его:

– Зачем ты это делаешь?

– Это он сам говорил мне. Так мне надо было сделать – говорит.

Он был людоед. Еретик.

(...)

Еще расскажу о том, что я говорил раньше о колдунах. В Айполово жили два колдуна. Пошли они в лес. Шли они в лесу, тут говорит один колдун другому: «Я..., когда пойдем в лес, я там умру. Хоронить ты принеси меня сюда. Ночью – говорит – я буду тебя везти, а днем – говорит – ты вези меня.» Тот говорит: «Хорошо.» Пошли в лес, тот там и умер. Умер, поехали, этот везет его днем, этого мертвого, а ночью мертвый везет его. «Ложись, – говорит – не бойся». Везет его на нарте. «Когда приедем – говорит – к деревне, ага, в Айполово есть еще один колдун, он выйдет к нам, мы будем жестоко драться. Не вези меня сразу в деревню, а оставь на том берегу реки. Ага, будем драться. Я его одолею, все, тогда и хорони меня. А когда будешь хоронить, то хорони меня лицом вниз, ага, не клади меня так, – говорит – как принято класть покойников. А в зад вколотить мне осиновый кол. Если этого не сделаешь, я ночью вылезу, – говорит – и по ночам буду убивать людей. Тот все так и сделал, похоронил его, а в задницу вколотил ему осиновый кол.

В научной литературе известен более ранний вариант записанного мной рассказа, который был опубликован Кулемзиным и Лукиной в 1973 г. Этот первый вариант был собран в Айполово, откуда родом и мой рассказчик. В примечаниях авторы указывают на то, что в другом варианте текста речь идет о двух братьях, которые охотничали на Кельвате – одном из притоков Васюгана. Здесь еретика еще называют *juŋk*-ом, что свидетельствует о более позднем распространении русского названия.

Двое мужиков ушли из Айполово охотиться в Тымскую сторону. Один говорит другому:

– Я сегодня ночью умру, а ты вези меня домой, здесь не бросай. Положи меня на нарту. Днем ты меня будешь везти, а ночью я тебя.

Другой встал ночью, потрогал его, тот и правда умер. Собрался, повез домой мертвого. Темнеть стало, мертвый с нарты поднимается:

– Теперь я повезу, ты ложись.

Этот боялся, что мертвец его ночью съест. Поехали. Тот везет быстрее лошади. На другую ночь снова так, теперь уж он не боится. Ехали так четыре-пять ночей. Подъехали близко к Айполово, остановились, где охотники спускаются с нартами на реку. Мертвый говорит:

– Дальше не пойдем! В Айполово еще такой же как я есть, он ночью придет, мы будем биться, Айполово делить, кому сколько людей съест. Крестом вырубь осинник, посредине оставь место. Приготовь два острых осиновых кола, посредине разведи костер.

А у них во рту из нёба росли два больших зуба, они этими зубами у человека из пятки кровь высасывали.

Пришел второй мертвец ночью, стали они драться. А этот мертвец, который мужика вез, договаривается с ним:

– Ты положи на нарту головешку. У меня силы мало, я вон сколько тебя вез. Он станет побеждать, ты ему по спине головешкой дай.

Когда дрались, этот мертвец упал, тогда мужик давал другого по спине головешкой дубасить. И убили его. Мертвец говорит:

– Ты меня не вези домой, а зови людей и хорони меня тут. И другого тоже хорони и каждому по три кола осиновых вбейте.

Люди положили их в гроб лицом вниз и каждому по три кола осиновых забili. Так умерли оба юнга. А если бы один живой остался, то много бы остяков поел. Он не хотел, чтобы остяки исчезли [Кулемзин–Лукина, 1973: 17–18].

Изменения культа всеобщих божеств. Параллельно с сохранением демонических верований наблюдается постепенное исчезновение культа всеобщих божеств: те божества, имена которых еще были известны, утратили свое практическое значение, превратились в фольклорных персонажей, не имеющих ни культа, ни функций. Как правило, у этих божеств более интенсивно стали проявляться их отрицательные качества, и они становились существами, подобными демонам в карьялайненовском понимании этого слова: так, например, на сегодняшний день главной функцией прежде столь значительных Водяного и Лесного духов стало причинение вреда проходящему по лесу или едущему по реке человеку.

Наряду с представлениями о еретике существуют и другие примеры взаимодействия русских и хантских религиозных верований. В представлениях рус-

ских Сибири леса, реки, озера и болота населены различными сверхъестественными существами, подобными всеобщим духам и демонам, имеющимся в верованиях хантов. Влияние представлений о Водяном духе наблюдается в образе *водяного* – волосатого демона, похожего на выдру с собачьими лапами, и обитающего преимущественно в реках и озерах. Водяной, в основном, считается существом, враждебным по отношению к человеку, он может утащить на дно как людей, так и животных. Убедительным доказательством тесной взаимосвязи образа водяного с религиозными представлениями хантов является то, что любимым местом обитания водяного считались участки рек около заброшенных хантских поселений и руин средневековых укреплений [Неклепаев, 1997: 24–25]. Подобным образом о хантском влиянии свидетельствуют представления о *лешем*, обитающем в лесах и болотах. Леший, так же как и Лесной дух, сбивает путников с дороги. Если русские обнаруживают, что в облике знакомого человека им в самом деле явился леший, они читают молитву, на что леший превращается в человека огромного роста и с хохотом убегает: «Ха-ха-ха, я русского обманул, я с русским шел, я русского водил» – говорит. Из приведенного примера также становится ясным, что это лесное существо считает себя нерусским, русские несомненно видели в нем влияние «коренных жителей» [Неклепаев, 1997: 25–26]. Русские заимствовали и представления о мамонте *Wes*: у них это также «нечистая сила», существо, живущее под землей и вызывающее обвалы берега [Неклепаев, 1997: 57].

Изменения культа локальных божеств. Как мы видели ранее, на рубеже XIX–XX вв. локальные божества, прежде широко известные, постепенно утрачивают свое значение. На основе данных того времени мы установили, что в результате этого процесса на первый план выходят всеобщие божества и со временем они приобретают все большее значение. К концу XX в. этот процесс практически завершился. На сегодняшний день локальные божества совершенно исчезли, а те божества, которым, по всей видимости, были предназначены священные места, объединяются под общим названием *juŋki-möŋki*, священные же места прежних локальных божеств называют *juŋki-möŋki-tayä* (*'juŋki-möŋki* место') вместо употреблявшегося ранее термина *juŋk-sur* ('духа место').

Совершенно очевидно, что в исчезновении локальных божеств немалую роль сыграл/играет процесс их развития во всеобщих божествах, однако вполне вероятно, что все это произошло бы и без этого преобразования. Историческую ситуацию васюганского региона в XX в. можно кратко охарактеризовать так, что прежнее хантское общество рассыпалось на мелкие фрагменты, растворилось в подавляющем большинстве нехантского населения. Это привело не только к изменению системы поселений, но и к тому, что ханты в большом числе стали вступать в смешанные браки, а это, в свою очередь, стало причиной исчезновения ранее столь значительных фратрий. Из-за стремительных темпов заселения хантское общество не имело ни достаточно времени, ни возможности, чтобы сформулировать самостоятельные ответы на интенсивное прибывание русских поселенцев, ответы, совместимые с их собственной социальной системой. В результате, границы прежних социальных групп совершенно растворились. Разумеется, что исчезнувшие таким образом общины утратили тех богов, которые находились в тесной связи с родственными группами; с исчезновением поселений, а также с массовым заселением инациональных групп общественные священные места поселений и их божества были постепенно забыты. Поэтому утверждение, что в

исчезновении культа местных божеств достигают своего завершения рассмотренные выше изменения системы верований, справедливо лишь частично, поскольку главной движущей пружиной этого процесса в XX в. стали социальные изменения. Соответственно исчезновение культа местных божеств не означало большее почитание всеобщих божеств, а только то, что всеобщие божества забывались гораздо медленнее, и, по крайней мере, их имена до сих пор хранятся в памяти народа.

Среди локальных божеств уникальным образом сохранился культ *Päi Imi* (более подробно будет рассматриваться ниже), причем сохранился экспансивно, вплоть до наших дней. Этот религиозный культ уцелел вопреки тому, что условия существования хантского общества на Васюгане стали весьма неопределенными, и что в результате событий последнего столетия традиционная культура утратила свою прежнюю значимость. Т. е. даже культура, подвергающаяся сильной аккультурации, не может рассматриваться только как пассивный субъект, «реципиент» преобразовательного процесса. Некоторые культурные элементы могут сохранять свою активность, более того, оставаться экспансивными в рамках родной культуры, несмотря на потрясения, постигшие данную культуру в целом, протистоя, таким образом, элементам доминирующей культуры.

Изменения культа домашних духов. Вместе с локальными божествами совершенно исчез и культ домашних духов. Утрата культа домашних духов сводится к двум причинам: влияние христианства, с одной стороны, и советского режима – с другой. Результатом сильного воздействия христианства является то, что идолы домашних духов уступили место иконам, т. е. культ домашних духов сменился почитанием христианских икон и святых. Вместе с тем советский режим к религии хантов относился еще менее толерантно, чем к христианству, что послужило непосредственной причиной исчезновения слишком заметных идолов. Тот факт, что в других областях идолы все же не исчезли полностью, вопреки тому, что ханты и там принадлежали к той же политической системе, вероятно, объясняется наличием вдоль Васюгана многочисленного русского населения. Следовательно, эта территория потеряла свою прежнюю неизвестность, квази-«внетерриториальность». Помимо этого, следует учитывать также интолерантность окружающего, заселенного населения. В глазах переселенцев «идолопоклонство» и вместе с ним вся «языческая религия» были ключевыми символами варварства и примитивности хантского народа. Видимо, поэтому ханты стали стыдиться своих идолов, что, в свою очередь, привело к быстрому исчезновению предметов домашнего поклонения.

На сегодняшний день на Васюгане Домашний дух также редуцировался в мифический персонаж и утратил свой культ. В результате сильного влияния на религиозные представления, васюганские ханты с начала 1960-х гг. больше не делают идолов. Тем не менее Домашний дух как мифический образ сохранил все свои качества и функции. Ханты и сейчас считают, что, даже не имея идола, Домашний дух постоянно наблюдает за домом и его обитателями, следит за их действиями. Поэтому, например, вечером обязательно нужно накрывать еду. Неожиданно наступившая тишина во время разговора также свидетельствует о том, что Домашний дух слушает говорящих. Кормить Домашнего духа не нужно, потому что он питается ароматом пищи. Ханты часто называют его своим родственником.

Согласно представлениям хантов, Домашний дух, *Kat jun̄k* обитает в доме, на чердаке или под полом. Его внешность описана в нижеследующем рассказе:

Когда я был молод, мы жили здесь. Лежим мы как-то с матерью на полу, спим. Отец тоже на сундуке спит, пьяный. Просыпаюсь, кто-то трясет меня за большой палец ноги. Открываю глаза, какой-то маленький, черный, курчавый человечек стоит у моих ног и смотрит. Как только задремлю, снова тормошит меня за палец. Открываю глаза – стоит. Смотрим друг на друга, смотрим, даже не отвернулся. Потом ушел в другую комнату. Я, как только потерял его из виду, сразу и уснул. Уснул, и ни отцу, ни матери ничего не сказал.

По рассказу другого ханта, однажды он сильно напился и спьяна – по его собственным словам – у него было видение: какой-то усатый, бородатый человек лежал возле него и смеялся: «Может быть, я видел Домашнего духа, это он смеялся вместе со мной». Характерной чертой внешности Домашнего духа в этом рассказе также является густая шерсть, покрывающая лицо.

В сохранившемся образе Домашнего духа, без сомнения, большую роль играет сверхъестественное существо, подобное домашнему духу, имеющееся в поверьях русских Сибири. В русских народных поверьях *домовой* или *доможил* в основном представляется в облике либо маленького человечка, похожего на хозяина дома, либо старого гнома с длинной белой бородой [Багурина, 1998: 132–133; Топоров, 1989а]. Среди русского населения Западной Сибири существуют представления о *суседке* – существе женского рода, выполняющем те же функции, что и домовой. Впрочем, образ суседки стоит ближе к *kat jun̄k*-у хантов, чем образ домового, так как отличительным признаком суседки является покрывающая тело короткая рыжая шерсть. Суседка обитает под полом, возле поставленной при строительстве дома кедровой сосны в передней части погреба. Кого из домочадцев она любит, тому ночью заплетает волосы: если эту косичку отрезать, человек потеряет свою удачу. Кого она не любит, того по ночам беспокоит, придавливает к постели. Если спящий хватается ее и бросает на землю, в его руках остается клочок короткой, рыжей, как у медведя, шерсти [Неклепаев, 1997: 16–21].

Русские народные и современные влияния. Как мы видели выше, в процессе изменения религиозных представлений хантов немаловажную роль сыграли поверья русских Сибири: так, в формировании представлений о еретике, наряду с хантскими верованиями, значительную роль сыграл образ еретика в русских поверьях; представления о Домашнем духе сохранились благодаря образу домового; также наблюдается тесное взаимодействие между Лесным духом и лешим. Ханты и сами иногда говорят об этом влиянии, как, например, в следующем случае: «Ага, Водяной дух. Есть такой, есть. Рассказывали. И у русских есть. Водяной, так его называют. Они тоже могут про него рассказать. То же самое рассказывают и они». А одна хантская женщина объясняла свою болезнь действиями известной в русских поверьях *кикиморы*⁵³.

В переосмыслении религиозных представлений хантов, наряду с народными поверьями, большую роль играют также коллективные мифы современного чело-

⁵³ Кикимора – злое сверхъестественное существо женского рода, обитающее в доме, часто ее считают женой домового. Появление кикиморы в доме считается плохим предзнаменованием. Кикимора враждебна и к мужчинам, но вредит она в первую очередь женщинам: усложняет женские работы (путает пряжу, наказывает тех, кто прядет в запрещенное время), из домашних животных она вредит преимущественно домашней птице, за которой смотрят женщины, нарушает покой младенцев [Славянская мифология, 222–223].

века. Одна хантыйская женщина утверждала, что ее дед, будучи шаманом, вступал в контакт с космосом, и к нему прилетали неземные люди и раскрывали неизвестные ему тайны. Цитирую: «Это были люди из космоса, чуть-чуть не такие как мы. Пришельцы. Инопланетяне». Эта же женщина следующим образом объясняла одно из видений своего отца: «Мой отец как-то ехал в облаке мимо кладбища. Видит, вдоль берега ходит какой-то человек. На голове у него была морда, которой рыбу ловят. А голова у него заостренная. Теперь, конечно, мы говорим, что это космонавты или инопланетяне. Но тогда мы их еще не знали». Несколько позже она рассказала, что однажды своими глазами видела этого человека с заостренной головой. Свое собственное и отцовское видение, однако, она объясняла не традиционными хантыйскими представлениями (у васюганско-ваховских хантов заостренная форма головы являлась иконографическим изображением злых, враждебных намерений), а появлением инопланетян. Сам Небесный Отец, *Nut Torat*, в свою очередь, также может наделяться подобными космическими перспективами: как говорили ханты, фигуру обходящего небо *Torät*-а другие объясняют как появление НЛО.

Влияние научных знаний. Религиозные представления хантов в значительной степени модифицируются под влиянием школьных или научных знаний. Комплексным примером этому служит мифический образ *Wes*. Как увидим позже, в настоящее время *Wes* описывается на основе изображений мамонта в школьных учебниках, независимо от прежних, традиционных представлений. С точки зрения трансформации представлений о *Wes* особенно интересно было наблюдать, когда мои хозяева смотрели по телевидению передачу о морском слоне и слышали его русское название. В этом словосочетании и в гротескном, необъяснимом для сибирского человека животном имелась та двойственность, которая была характерна для образа мамонта *Wes*: его связь с водой, что коренится в традиционных верованиях хантов, и слоновобразная фигура, что носит на себе след воздействия научных знаний. Увиденное они комментировали следующим образом: «Давно наши предки тоже видели таких животных в озере *Wes Ämter*, и называли их *Wes*».

В некоторых случаях научные знания не только модифицируют, но и подтверждают их религиозные представления. Ярким примером этому служат слова одного ханта: рассматривая карту России, он обнаружил, что река Васюган течет где-то посередине Евразии – т. е. посередине мира – и с радостью воскликнул: «Да, и мы, остяки, живем вот здесь, в центре. Как и говорили наши старики. Правду они говорили, действительно мы живем посередине, а вокруг нас всякие народы». Этот случай однозначно указывает на связь с общими представлениями хантов о сотворении мира и людей (точнее, хантыйского народа), и с их представлениями о расположении народов в мире: сами они находятся в центре (ср. [Nagy, 2003]).

Показательным примером того, как учебники и книги вообще могут служить подтверждением традиционных верований, является следующий случай: один хант непременно хотел доказать существование Лесного духа. «Это, это действительно было, я читал в книгах. Это было» – говорил он с убеждением. Этот случай тем более примечателен, что, по всей видимости, он имел в виду книгу Кулемзина и Лукиной, которую, по моим сведениям, из местных хантов он один прочитал до конца. Таким образом, это этнографическое описание, основанное на рассказах информаторов и использующее эти рассказы в качестве фактов, возвратившись на

место сбора, становится источником данных, фактов и знаний для самих информаторов. В этой коротенькой фразе угадывается эпистемологический парадокс этнологии конца XX в.

Современные научно-технические знания, а также изменившееся отношение к религиозным верованиям одновременно способствуют тому, что ханты либо стремятся объяснить свои религиозные представления, либо противопоставляют их новым, рациональным знаниям. Рассказывая о духах, мой хозяин однажды сказал: «*juŋk*-и такие, как электричество: они в один миг могут перенестись, куда хотят, и вернуться». Подобным образом, действия шамана они в основном объясняют простым гипнозом.

Иногда по таким же причинам они находят рациональные, тривиальные объяснения своим религиозным действиям, например, целью принесения пищи на могилу они считают кормление птиц. Вместе с тем эти рациональные объяснения органично вошли в их религиозные представления, как это видно в следующем диалоге, цитируемом дословно:

– Куда солнце светит, там тепло.

– Там, куда светит – да. Как электрический фонарь. Куда он светит, там тоже тепло.

– И кто же держит тебе этот фонарь?

– Бог. Сам бог.

Одна хантыйская женщина для того, чтобы объяснить случившееся с ней видение, также воспользовалась тривиальным сравнением. Она видела марширующих на поверхности воды солдат – так она объясняла свое видение после того, как видела шествие солдат советской армии. Между тем, как мы видели раньше при обсуждении Духа земли, васюганские ханты и сами нередко представляли себе своих духов в виде полчищ, как армию солдат. Целесообразно дословно цитировать этот рассказ:

Тогда мы были еще маленькими, не знаю почему, но я помню и то, что я не ходила в школу. Мы играли на берегу озера. Вдруг вижу, на воде строем идут солдаты. Десять в эту сторону, десять в другую. Через плечо у каждого была такая четырехугольная сумка. Они шли от дома Колмаковых в сторону Запорной реки. Это были люди, только маленькие, совсем крошечные, как куклы. Мне непременно хотелось поймать их. Я пошла за ними в воду, ни на что не обращая внимания. Вдруг чувствую, кто-то схватил меня за волосы и тащит обратно на берег: «Куда идешь, утонешь!» «Я только хочу поймать их.» «Кого?» «Тех маленьких людей. Не видите, что ли?»

Позже, в Москве я видела их на самом деле. У них были такие же ранцы. Знаешь, для противогаза. Солдаты были, на параде 1 мая или 7 ноября. У них были такие же ранцы, они так же маршировали, только были большего роста. Почему-то их я видела тогда на озере.

Влияние телевидения. Кроме приведенных выше факторов значительное воздействие на ритуальные обряды и обычаи хантыйского народа оказывает картина мира и поток информации, исходящие с экрана постоянно включенного телевизора⁵⁴. Телевидение нередко связывает некоторые представления не только вре-

⁵⁴ О воздействии телевидения подробнее см. [Nagy, 2003].

менно, но и постоянно, а в течение длительного времени может их совершенно изменить.

Для подтверждения этого приведем наглядный пример: мифический образ Домашнего духа и его видоизменение. Как мы видели выше, к концу XX в. Домашний дух редуцировался в фольклорный образ, практически полностью утратив свою значимость, свои функции и культ. Это, конечно, не значит, что его совсем забыли: помнили о его повадках, могли описать его внешность, наружный вид. Внешний облик *Kat juŋk*-а в период моих полевых исследований 1992 г. единодушно описывали следующим образом: маленький человечек с длинной, темной шерстью.

В 1998 г. на российском телевидении появилась реклама чая «Беседа», создатели которой воспользовались образом домового, предполагая у широкой публики наличие знаний об этой сказочной фигуре. Напомним в нескольких словах эту рекламу: дружная семья из четырех человек собралась к завтраку за богато убранным столом, пьют чай, едят пирог. Видно, что все довольны и счастливы. В эту минуту на экране появляется добродушный старичок-гномик с белой бородой, в разноцветной одежде, взбирается на стол – разумеется, никто из членов семьи его не замечает, так как он невидим, что обозначается посредством мультипликационного изображения – и незаметно снимает часы с руки главы семейства, предположительно бизнесмена. В следующий момент мужчина взглядывает на часы, но не найдя их, продолжает спокойно пить чай, вместо того, чтобы бежать на работу. Домовой со счастливой и лукавой улыбкой говорит: «Это мне по душе: тепло и уют в доме!»

Как выяснилось, эта реклама оказала существенное влияние на представления хантов о Домашнем духе. Так как Домашний дух был единственным, с кем они могли сопоставить увиденного на экране гномика, то ради этой надежности, которую обеспечивает доказательная сила видимого изображения, они отбросили прежние, традиционные представления о внешнем облике Домашнего духа. Подтвердилось, что этот дух действительно существует, даже если представлять его нужно в несколько ином виде.

Насколько это изменение связано с телевидением, видно из того, как мой хозяин, посмотрев рекламу по телевизору, стал объяснять увиденное: «Домашний дух тоже такой зеленый. Он настоящий хозяин дома. Смотрит, как живут домочадцы. Он доволен тогда, когда пол чист, вкусно пахнет еда, когда тепло и уютно в доме». Примечательно, что последняя фраза – «тепло и уютно в доме» – дословная цитата из текста рекламы. В другой раз тоже говорили о Домашнем духе, независимо от телевидения: «*Kawala juŋk* единственный дух, который живет в доме. Он такой, каким его нарисовали в рекламе чая „Беседа“, с такой же бородой. Наши старики уже раньше знали это. Им пугали детей, если те сильно шумели: „Молчите, а то *kawala juŋk* рассердится, у него разболится голова, и он вас съест!“ Если дети шалили, тоже это говорили». В этом тексте прямо сформулирован тот факт, что телевидение подтвердило их прежние знания: «Наши старики уже раньше знали».

Можно привести множество подобных примеров, когда телевизионные передачи вызывают, подтверждают, трансформируют религиозные представления. Так, в заставке телепередачи для детей «Спокойной ночи, малыши!» на золотой цепи, протянутой между ветвями зеленого дуба, в компании нескольких сказочных персонажей сидит русалка⁵⁵. Домочадцы поясняли это следующим образом: «У нас

⁵⁵ Имеется в виду заставка телепередачи конца 1990-х гг., режиссер В. А. Качаев (прим. пер.).

тоже есть такая. По утрам можно слышать, как она поет на озере. Далеко-далеко слышно. Красиво так, заманчиво поет. Зовут ее *Jiŋk juŋk öyi* [‘Водяного духа дочь’]». Кроме этого о ней известно только то, что живет она в подводном дворце вместе со своим отцом, Водяным духом, широко известным на Васюгане.

О морозе, о вьюге говорили следующее: «Это делает сам бог, это он дует холодом изо рта». На первый взгляд, объяснение можно считать обоснованным, исходя из традиционных верований хантов. За погодные явления отвечает верховный бог, *Torəm*. Это подтверждается также в их обиходных выражениях: *Torəm lawačwal* – ‘идет дождь’, *Torəm pilhemtes* – ‘небо покрывается тучами’, *Torəm čoywal* – ‘идет снег’. На сургутской территории также существует представление о *Torəm*-е, выпускающем изо рта ветер, где его называют «дующий ветром», он посылает на землю «скользящий ветер для езды на лыжах» [Csepregi, 1998: 122–123]. Упоминание о *Torəm*-е, выпускающем изо рта ветер, все же связано с телевидением, так как за полчаса до разговора такое же изображение ветра они видели в мультфильме, что оживило в их памяти существующие, но забытые знания.

Подобный случай произошел, когда в документальном фильме они увидели гейзер и мой хозяин спросил у своей жены: «Это живая вода?» Ведь чем же иным может быть этот бурлящий фонтан горячей воды и пара, бьющий из-под земли посреди снега и льда, как не живой водой? В этом случае весьма примечателен ответ его более образованной жены: «Что ты, какая живая вода? Такое бывает только в сказках. Тебе уже шестьдесят лет, а ты все еще веришь в сказки?» В ее миропонимании живая вода – не один из возможных способов объяснения мира, а всего лишь сказка.

В другой раз мы смотрели фильм «Безумный Макс» («*Mad Max*»), где байкеры и автомобилисты в кожаных одеждах, на мотоциклах и машинах вступают в битву друг против друга не на жизнь, а на смерть. Во время просмотра фильма мой хозяин тихо заметил: «Вот так боролись на небе». На мой вопрос, кто они, те, кто так борются, он ответил: «Наверное, боги, раз уж у них такие машины есть». В данном случае наблюдается не только то, как в интерпретационном процессе всплывают совершенно разнородные по своему происхождению сведения, но и то, по каким принципам происходит перерабатывание этих сведений. Борьба, кровавые битвы не чужды культуре хантов, их героический эпос повествует о жестоких сражениях, о беспощадных войнах, подобных той, которую они видели в фильме. Тем не менее эта аналогия сама по себе недостаточна, нужны еще и непонятные, удивительные машины. Сталкиваясь с необъяснимыми, чудесными вещами и явлениями, они переносят их в сферу религиозных представлений и таким образом интерпретируют события, происходящие на экране: позитивные атрибуты включаются в систему атрибутов позитивных богов, удивительное оружие становится отличительным признаком и без того удивительных божеств.

Телевидение может не только трансформировать традиционные верования, но и создавать новые, квазирелигиозные представления. В наше время на телевидении прогноз погоды выходит сразу же после политических новостей, в которых нередко звучат предсказания о неизбежности глобальной экологической катастрофы, о последствиях глобального потепления. Постоянно возобновляющиеся бомбардировки США в Кувейте предвещали васюганским хантам потепление погоды: они пояснили, что резкая перемена погоды вызвана взрывами бомб. Не осталась без внимания и газетная кампания, вспыхнувшая по поводу наступления нового тысячелетия. Так, землетрясения в Колумбии стали очередным бесспорным свиде-

тельством близости конца света. Следует отметить, что в хантыйской мифологии также имеются эсхатологические мифы, новым элементом здесь является только отнесение этих событий к конкретной дате, к 2000 г. Предзнаменованием грядущего конца света стали уже опустошительные лесные пожары лета 1998 г. и необычно высокий уровень осадков зимой 1998–1999 г. Здесь считаю нужным заметить, что во время полевых исследований в 1992 г. мне рассказали следующее: в период Второй мировой войны один васюганский шаман предсказал, что концу света будут предшествовать огромные пожары (огненный потоп) и чрезвычайно сильные дожди (потоп). Погодные аномалии 1998 г., казалось, подтверждают эти предсказания.

Предсказания погоды приобрели под влиянием телевидения новую, более реалистичную основу: прогноз погоды. Это, однако, означает не только принятие сообщаемых по телевидению метеорологических прогнозов, но и возникновение новых представлений, согласно которым перемену погоды всегда нужно ждать из Москвы. Поэтому с наибольшим вниманием они следили за погодой в Москве и ждали ее наступления и на территории Васюгана.

ГЛАВА 3. СИСТЕМА ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЙ

3.1. Система жертвоприношений у обских угров

Для того, чтобы получить более полную картину изменений, произошедших в религиозной системе васюганских хантов, необходимо рассмотреть также изменения системы жертвоприношений. Однако, прежде чем перейти к обсуждению собственно васюганской системы жертвоприношений, мы должны поместить эти обряды в более широкие – обско-угорские – рамки. Жертвоприношение имеет исключительное, важное значение у обских угров, так как оно является наиболее распространенной и доступной формой установления связи между миром людей и миром богов. Кроме того, та или иная форма жертвоприношения иногда может употребляться в качестве определения того или иного божества: «кровавое жертвоприношение принимающий, сильный бог; жертвоприношение пищи принимающий, великий бог» [Munkácsi, 1892–1921: II/1, 417]. На хантыйском языке *nurtumta* значит 'жертвовать'.

У обских угров различаются три формы жертвоприношения в широком понимании этого слова: личное посещение священного места и принесение жертвы богу; передача жертвенного дара на священное место через кого-либо; или же обращение к богу с просьбой на далеком расстоянии, без жертвоприношения (молитва) [Кулемзин–Лукина, 1992: 99–100].

Мнения исследователей расходятся по поводу того, какие жертвоприношения совершались на отдельных священных местах. Как финские, так и русские исследователи соглашались в том, что следует различать два вида жертвоприношений: кровавое и бескровное [Karjalainen, 1922: 131–140; Sirelius, 1983; Кулемзин, 1984; Лукина, 1990: 21]. Шатилов в своей работе выделяет также третью группу: жертвоприношение вещей [1931: 115–117], эту классификацию применяет, в свою очередь, Кережи [Kerezi, 1990]. Мункачи отдельной, четвертой группой жертвоприношения считает воскурение (Munkácsi, 1892–1921: 2/1/431).

Существует два возможных метода сопоставления мнений: сравнить отдельные представления, отдельные классификации жертвоприношений (этний [*etic*] подход), или же рассмотреть мнение самих обских угров относительно этого вопроса (эмный [*emic*] подход).

При сопоставлении различных видов жертвоприношений вырисовываются две основные группы: жертвоприношения кровные и бескровные. На первых порах кровавым жертвоприношением будем считать ту форму принесения жертвы, когда заклание жертвенного животного действительно составляет часть обряда жертвоприношения.

По мнению Мункачи, самой важной формой жертвоприношения было кровавое жертвоприношение, *jir*, так как кровь является любимой пищей богов. Как поясняет Мункачи, «в крови обитает душа, и как скоро божество вкушает кровь, его духовная сущность преисполняется и укрепляется духовной – а посему и соответ-

ствующей его творению – пищей» [Munkácsi, 1892–1921: 431]. Заклание, представляющее здесь ключевой момент обряда жертвоприношения, считается сакральным действием: запрещается убивать существ, обладающих душой – по крайней мере, часть таких животных – в обыденных условиях. Доказательством этому служит тот факт, что добыча диких зверей во многих случаях (если же речь идет о добыче медведя или лося – почти всегда) сопровождается псевдообрядом жертвоприношения, каковым является, например, так называемый медвежий праздник. Наилучшим примером этому служат те медвежьи праздники, которые проводились спорадически, по случаю добычи медведя. Даже убийство домашнего оленя совершается в ритуальных условиях, в форме жертвоприношения. В этом имплицитно выражена мысль, что если нужно мясо, всегда есть и повод для жертвоприношения. Среди жертвенных животных наиболее ценным считается конь, самым распространенным является олень. Кроме оленя (иногда вместо него) приносят в жертву барана, рогатый скот, петуха или собаку. Важно, что речь идет исключительно о домашних животных, единственное исключение составляет упоминание Георги о принесении в жертву лебедя⁵⁶. Ценность приносимого в жертву животного прямо пропорциональна рангу и силе власти духа, принимающего эту жертву, а также важности и значительности обращенной к нему просьбы. Суть кровавого жертвоприношения состоит в том, что душа жертвенного животного служит посредником между миром людей и запредельным миром. Его роль посредника символически выражается в том, что кровь жертвенного животного часто выливают на жертвенный столб, а его шкуру и голову вывешивают на дерево. Как столб, так и дерево выполняют роль мирового древа, т. е. по ним душа переходит в мир духов. В шаманских песнях нередко рассказывается о том, что шаман передает душу животного его хозяину – духу⁵⁷.

Бескровное жертвоприношение – такой вид жертвоприношения, в котором заклание жертвенного животного не является частью ритуала. В широком смысле к этой категории относятся последующие три вида жертвоприношений (жертвоприношение пищи, жертвоприношение вещей и воскурение), выделенные Шатиловым и Мункачи.

В узком понимании слова бескровное жертвоприношение – жертвоприношение пищи или напитков (*para*), совершаемое семьей или какой-либо более широкой общиной. Жертвенной пищей может быть мясо, которое приносят из дому, т. е. животное не закалывают на месте жертвоприношения; но жертвенным даром может служить также любая другая пища или напиток. Как и в кровавом жертвоприношении, для совершения бескровного жертвоприношения также нужен жрец, роль которого выполняет либо шаман, либо хозяин священного места. Он передает духам просьбы людей, он является выразителем воли и единства общины. Жертвоприношение пищи – и как самостоятельная форма, и как часть кровавого жертвоприношения – считается символическим выражением единства общины: оно утверждает солидарность, сознание общности человека с другим человеком и человека с духом. Взаимосвязь идола и общины очень тесна, об этом свидетельствует, например, и то, что как членов одной семьи, так и жителей одной

⁵⁶ Цитируем по: [Munkácsi, 1892–1921: II/1. 435].

⁵⁷ Здесь нет возможности дать более подробное описание кровавого жертвоприношения, так как это выходит за рамки данной работы. Для описания модели кровавых жертвоприношений и их сопоставительного анализа см. [Munkácsi, 1892–1921: II/1. 431–456; Чернецов, 1927; Karjalainen, 1927: 69–174; Kerezi, 1990, 1999; Лукина, 1990; Nagy, 2001b].

местности было принято называть обобщенно *aj jun̄k sur jaḥ* ('одного духа священного места народ'). Выражением сознания единства является также и совместная трапеза (ср. [Robertson-Smith, 1972]): к жертвенной пище приобщаются не только духи и участники жертвоприношения, но остатки еды приносятся домой и, таким образом, к трапезе приобщаются и отсутствующие члены общины. Дух принимает участие в трапезе вместе с людьми, только он питается не самой пищей, а ее имматериальной сущностью, исходящим из нее паром (*pət*). Пища готовится преимущественно из лошадиного мяса, говядины или рыбы, на Васюгане часто из мяса лося. Кроме этого, в качестве жертвенной пищи могут употребляться и мучные продукты, а также различные напитки. Духов кормят различными способами: их угощают едой, кладут блюдо перед идиолом, иногда рот идола мажут едой или обрызгивают его напитком. Жертвенная пища часто передается духу посредством той среды, которая соответствует самой сущности духа: в зависимости от того, в какой мировой сфере обитает дух, пищу бросают в огонь, воду или на землю.

Возникает вопрос: можно ли считать воскурение и жертвоприношение вещей отдельными видами бескровного жертвоприношения, или же их следует рассматривать как одну категорию?

Воскурение как особый вид жертвоприношения выделено исключительно Мункачи [Munkácsi, 1892–1921: 2/1/431–456]. Вместе с тем сам автор подчеркивает, что воскурение может быть связано и часто связывается с остальными тремя видами жертвоприношений, как бы дополняя их. В этом как раз и заключается главная проблема. Приведенные автором примеры (как, например, окуривание жертвенного животного) могут быть рассмотрены скорее как очистительные обряды, чем самостоятельные жертвоприношения. Доказательством этому служит и тот факт, что если первые три формы жертвоприношений имеют отдельные, хантыйские наименования, то эта форма такового не имеет. Следовательно, нет оснований выделять воскурение как отдельную группу жертвоприношения, так как, на мой взгляд, доводы Мункачи не достаточно вески для этого. По-видимому, к такому же выводу приходит и Керези: анализируя систему жертвоприношений, исследовательница упоминает только первые три группы [Kerezi, 1990: 18]. Карьялайнен, в свою очередь, также не считает воскурение отдельным видом жертвоприношения [Karjalainen, 1927: 91–95]. В итоге воскурение не является ни отдельным видом жертвоприношения, ни собственно жертвоприношением, а представляет собой вид очистительного обряда.

Жертвоприношение вещей (*ireḥ*) – это индивидуальная, спорадическая форма жертвоприношения, для которого не нужен посредник и которое может совершаться в каком угодно месте. Таким образом, здесь отличается сам объект жертвоприношения: вместо животного, пищи или напитков используются различные предметы. О жертвенных дарах Шатилов упоминает только то, что эти предметы должны были иметь высокую ценность (1931: 115). Мункачи выделяет несколько групп жертвенных предметов: а) одежды для идолов, б) меха, в) рулоны тканей, г) ленты, лоскуты, д) монеты и металлические тарелки, е) орудия промысла, ж) символические предметы: волосы, шерсть, ветка [Munkácsi, 1892–1921: 2/1/473–482]. Первые две группы жертвенных предметов – одежду и меха – надевали на идола, меха также складывали в кучу в амбарчиках. Предметы третьей группы могли служить как жертвенным даром, так и самостоятельным идиолом. Ленты, лоскуты и платки вешали на жертвенное дерево или накрывали ими идола. Символические предметы приносили в жертву либо очень бедные люди, либо те, кто проходили мимо священного места, но не подготовились к жертвоприношению. Это не отно-

сится к волосам как предмету жертвоприношения, так как принесение волос в качестве жертвы было связано с похоронами (хотя, на мой взгляд, волосы служили не жертвенным даром, а символическим выражением скорби по усопшему). В настоящее время на Васюгане в качестве жертвенного дара приносят два предмета: либо платок (*samintaχ*), либо монеты (*waχ*). На священном месте эти предметы либо вешают на дерево, либо кладут под корень; или же бросают в воду недалеко от священного места.

Существенное различие между жертвоприношением пищи и жертвоприношением вещей заключается в том, что первое не может совершаться индивидуально, а только на каком-либо организационном уровне (семья, род, поселение), тогда как второе практически всегда совершается индивидуально. Конечно же, возникает вопрос, можно ли утверждать, что *ireχ* не совершается ни семьей, ни более широкой общиной, ведь часто случается, что члены семьи или какой-либо общины совместно приносят дары духу, иногда по поводу того или иного общественного праздника. Несмотря на то, что само жертвоприношение совершается по индивидуальному побуждению, даже при участии нескольких лиц его нельзя назвать общественным, так как социальный аспект, столь важный в общественном жертвоприношении (утверждение сознания единства общины), здесь отсутствует. У васюганских хантов исключением является принесение в дар семи котлов, с помощью которых Земли Старуха затыкает дыры, ведущие из подземного мира на землю [Vértes, 1990: 36]. Для совершения жертвоприношения вещей не требуется жрец, тогда как жертвоприношение пищи немислимо без его присутствия. Жертвоприношения вещей, как известно, нерегулярны, спорадичны, в то время как жертвоприношения пищи являются, как правило, периодическими обрядами. На мой взгляд, это существенные различия, подтверждающие обоснованность разграничения жертвоприношения пищи и жертвоприношения вещей.

Подводя итог всего вышесказанного, правильным, на мой взгляд, является разделение обрядов жертвоприношений у обских угуров на следующие три группы: кровавое жертвоприношение – жертвоприношение пищи – жертвоприношение вещей. Такая классификация подтверждается тем, что для этих (и только этих!) трех форм жертвоприношения имеются отдельные термины в обско-угорских языках: в восточном диалекте хантыйского языка кровавое жертвоприношение – *jir*, жертвоприношение пищи – *para*, жертвоприношение вещей – *ireχ*.

3.2. Система жертвоприношений васюганских хантов на рубеже XIX–XX веков

На рубеже XIX–XX вв. в системе жертвоприношений у васюганских хантов обнаруживаются значительные различия по сравнению с общей обско-угорской моделью. Эти различия проявляются в первую очередь в области кровавых жертвоприношений.

Кровавые жертвоприношения васюганских хантов известны нам почти исключительно из записей Карьялайнена. В других источниках нет никаких сведений о кровавых жертвоприношениях, только Лукина упоминает о них в связи с описанием священного места у устья Нюрольки. По рассказу информанта: «На берегу доски постелили, черного быка закололи. Три котла мяса наварили, на стол положили. (...) Шкуру быка потом в воду бросили, она была обещана *йенк-югу* (водному духу)» [1980: 94].

Карьялайнен описывает два вида кровавых жертвоприношений, ни один из которых, однако, не соответствует общей обско-угорской модели жертвоприношения. Первый вид жертвоприношения, вернее сказать посвящения, заменяет собственно кровавое жертвоприношение, но, несмотря на это, оно должно рассматриваться именно как жертвоприношение, так как ханты и этот обряд обозначают термином *jir*. Жертвенным животным в этом случае всегда служит лошадь. При таком жертвоприношении божееству, по сути дела, преподносится только душа жертвенного животного, т. е. данный обряд не сопровождается ни закланием жертвенного животного, ни совместной трапезой. Само убийство лошади и дальнейшая судьба мяса совершенно безразличны, никакого значения не имеют. Душу животного передавали божееству непосредственно после акта посвящения, или же позже, когда достигшее старости животное убивали, или оно издыхало. В случае, если душа жертвенного животного передавалась божееству сразу после посвящения, шаман – единственный, кто имел на это полномочия – должен был сначала заполнить душу лошади. Обряд совершался во дворе, где жертвователю держал лошадь на веревке. Шаман три раза обходил вокруг животного, сопровождая свои действия пением. Этим он отдавал душу лошади под покровительство своего духа-помощника. После этого совершалось камлание, во время которого шаман передавал душу животного, находящуюся под покровительством его собственного духа-помощника, тому божееству, которому была предназначена жертва. Если животное убивали из-за старости и шаман после этого вручал душу божееству, шкуру лошади вместе с копытами, хвостом, зубами и гривой – символизируя таким образом целостность животного – клали в берестяной туес и уносили в дом. Вечером, после захода солнца, шаман совершал в доме камлание, на котором он в песенной форме в сопровождении *rapaη jux* повествовал о своем путешествии к данному божееству, о вручении ему души животного, которое находилось перед шаманом в берестяном туесе, и, наконец, о своем возвращении. После камлания шкуру животного на три дня оставляли в туесе, затем вешали ее на чердаке дома. Такую форму представления жертвы Карьялайнен встречал только на Васюгане и на верховьях Оби, кроме того, аналогичные обряды он обнаружил у татар, поэтому считал, что этот обряд безусловно имеет татарские корни⁵⁸.

Принесение в жертву крупного рогатого скота происходило совершенно иным образом. В этом случае заклание жертвенного животного не составляло часть обряда жертвоприношения, само заклание также не осмысливалось как жертвоприношение. Ханты полагали, что убийство животного преследует единственную цель: получить жертвенную пищу, чтобы на праздничной трапезе было что есть. Следовательно, шкуру животного не вешали на дерево и ни в какой форме не вручали божееству [Karjalainen, 1927: 119–120]. На первый взгляд, этому противоречит вышеприведенное описание Лукиной, согласно которому Водяной дух получал шкуру быка. Однако, поскольку сведение Лукиной – единственное по этому поводу, то, на мой взгляд, его вряд ли следует расценивать как опровержение утверждений Карьялайнена, тем более, что оно относится не к рассматриваемому нами периоду, а к памятникам более позднего времени.

В своей работе Карьялайнен предпринимает попытку объяснить, в чем заключается причина столь существенного различия между васюганской и обско-угорской системами жертвоприношений. По мнению исследователя, лошадь и круп-

⁵⁸ О жертвоприношении лошади подробнее см. [Karjalainen, 1927: 76, 119–120, 123, 133, 136–137, 313–315].

ный рогатый скот появились на Васюгане довольно поздно, собственно говоря, всего за несколько десятилетий до посещения Карьялайнена (ср. [Краснов, 1996]). На основе имеющихся данных нельзя с точностью установить, держали ли ханты прежде оленей или нет, однако вероятно, что нет. Так как васюганцы не ели лошадиного мяса, то не угощали им и своих божеств. Крупный рогатый скот, в свою очередь, встречался на Васюгане довольно редко и использовался исключительно в пищевых целях, поэтому ханты и не могли себе представить, чтобы боги употребляли мясо для каких-либо других целей, кроме как в качестве пищи. Поэтому убиение животного не считали жертвоприношением и не совершали никаких ритуальных действий со шкурой, заключавшей в себе душу этого животного. Следовательно, заклание и посвящение животного ни в том, ни в другом случае не были органично связаны. Вместе с тем, отвечая на этот вопрос, ханты не исключали возможность их соединения, только – по их словам – до сих пор такого не встречали [Karjalainen, 1927: 119–120]. На основе всего вышесказанного, я считаю разделение Карьялайнена более подходящим для классифицирования жертвоприношений васюганских хантов, чем классификацию Мункачи или Кережи: третий вид жертвоприношения, помимо жертвоприношения пищи и вещей, Карьялайнен называет не кровавым жертвоприношением, а жертвоприношением животных, что позволяет отнести к этой группе и васюганские формы жертвоприношения [Karjalainen, 1927: 75].

В качестве жертвенного, или, вернее, посвящаемого животного в единичных случаях выступает собака [Karjalainen, 1922: 307–308] или свинья [Párai ép.: 351], однако количество сведений по этому поводу столь незначительно, что не представляет возможности для дальнейшего исследования этого предмета.

Жертвоприношения животных могли быть как общественными, так и индивидуальными. При общественных жертвоприношениях в адрес каждого приглашенного божества произносили семь молитв, которые после завершения обряда – так же как и медвежьи песни других областей – вырезались на бирках [Karjalainen, 1927: 106–107]. Молитвы у восточных хантов менее сложны, чем у западных обских утров. Карьялайнен приводит яркий пример:

О, Тогэм-јуңк! Склонись сюда, к пару котла! Дай мне долгую жизнь, дай мне глубокую старость, награди меня дичью, у которой кончился срок жизни, награди меня дичью, у которой иссякает срок жизни, награди меня рыбой, у которой кончился срок жизни, награди меня рыбой, у которой иссякает срок жизни! [Karjalainen, 1927: 97–98].

Предметы, необходимые для общественного жертвоприношения, приобретались, с одной стороны, всей общиной, с другой – индивидуально. Совместно покупали котел и жертвенное животное, но каждый участник сам приносил с собой платок, чтобы повесить на священное дерево, и монеты для жертвоприношения.

На Васюгане жертвоприношения пищи совершались, по обыкновению, либо дома, либо на священных местах в связи с хозяйственной деятельностью. Эти обряды устраивались периодически и приурочивались к началу весеннего и осеннего промысловых сезонов, причем первый обладал большей значимостью. По-видимому, это связано с тем, что начало весеннего сезона считалось началом года. Этому противоречат данные К. Папай, который считает, что «осенью, если далеко идешь, на месяц, на полгода, тогда это делают богу. Весной делают около воды. *Jink*

jinke pare verili [Párai ép.: 352]. То есть, по словам информанта Папай, осеннее жертвоприношение было более важным, так как в этом случае обращались к самому Тогэм-у, («*Tarome pare veril* – ‘Богу делает паре’»), тогда как весеннее жертвоприношение адресовалось всего лишь Водяному духу.

Жертвенные блюда были разнообразными, наиболее характерные из них – уха (*kul kačam jink*) и каша с мясом (*jarma jink*), кроме этого, существенную роль играет жертвоприношение оленя (*nõx pari*).

На Васюгане также очень важным пунктом в жертвоприношении являлось то, кому разрешалось приобщаться к жертвенной пище, а кому нет. Из дальнейшего сопоставления обрядов *para*, которые устраивались на мысе *Päi Imi* и на Колотушкином мысе, выясняется, что если при каком-либо жертвоприношении женщинам не разрешалось есть жертвенную пищу, то это значило, что данный обряд был связан с хозяйственной деятельностью мужчин. В том случае, если приглашенное на *para* божество было связано не только с хозяйственными занятиями, но отвечало и за благополучие семьи, то остатки жертвенной пищи получали женщины и старики, которые, однако, не допускались к участию в обряде.

Жертвоприношения вещей на Васюгане представляют весьма разнообразную картину с точки зрения предметов, приносимых в жертву божествам. Несмотря на то, что доступные нам данные отнюдь нельзя назвать исчерпывающими, мы все же вынуждены считать наш случайный отбор образцов репрезентативным. При составлении нижеследующего перечня жертвенных предметов мной учитывались все известные нам данные об отдельных священных местах васюганской области на рубеже XIX–XX вв. В исследуемый материал включены также те сведения, которые сообщаются в источниках без упоминания священных мест, главным образом в работах Карьялайнена. Собранные таким способом материалы если и не дают точной картины, то, по крайней мере, намечают основные тенденции: хорошо видно, которые из жертвоприношений имели предпочтение, а которые возникали только в единичных случаях.

В качестве жертвенного дара чаще всего выступают монеты (18)⁵⁹. Монеты упоминаются по поводу едва ли не каждого священного места. Очень возможно, что жертвование монет было принято на всех без исключения священных местах. Это обстоятельство, вероятно, обусловлено тем, что это был самый простой способ жертвоприношения, тогда как сами монеты, несмотря на их малость, обладают относительно большой ценностью.

Нередко божествам жертвовали ткань, куски холста, сукно (8). Платок, как предмет жертвоприношения, считался равноценным предыдущим жертвенным дарам (14). Тот факт, что этот жертвенный дар упоминается очень часто, приводит нас к заключению, что наряду с монетами платок также был общепринятым жертвенным даром едва ли не на всех священных местах. Возможно, жертвование платка мотивировалось представлением, согласно которому божествам нужно дарить те вещи, которые им наиболее необходимы, напр. одежду. Папай упоминает о платке, украшенном изображением солнца, который употреблялся исключительно в целях жертвоприношения, однако это сведение не дает о данном предмете более точного представления. Согласно транскрипции Папай, платок называется «*samintach süngker jerich*» (значение слов: ‘платок’, ‘солнце’, ‘жертва’) [Párai ép.: 351].

⁵⁹ Данные в скобках указывают не на количество найденных жертвенных предметов, а на число священных мест или богов, в связи с которыми упоминается данная вещь в научной литературе.

Довольно часто в качестве жертвенного дара встречаются фигурки, изделия из дерева. Изделия бывали различной формы, в соответствии с тем, какую – в основном хозяйственную – цель преследовал данный обряд жертвоприношения: достижение ли удачи в рыбном или охотничьем промысле. Соответственно этому, среди жертвенных вещей встречаются деревянные фигурки рыб (2), деревянные молотки, служившие для установления запоров (2); фигурка собаки (1), которая способствует приобретению хорошей охотничьей собаки; деревянная фигурка глухаря (1). Здесь следует упомянуть о тех антропоморфных фигурах, которые жертвовались главным образом лесному и водяному духам (4). Карьялайнен утверждает, что эти фигуры являются скорее жертвенными предметами, чем идолами, тем не менее сам исследователь указывает на возможную связь с помощниками божеств [Karjalainen, 1922: 231–232].

Карьялайнен считает, что деревянные изображения животных имеют очень важное значение у восточных – и в первую очередь у васюганских – хантов. По мнению исследователя, изображения животных изготавливались в двух целях. С одной стороны, с помощью фигурок ханты стремились обеспечить себе удачу в промысле, поэтому служившие для этой цели фигурки хранились на священных местах. С другой стороны, в случае болезни также изготавливались изображения животных, которые хранились в доме. Эти фигуры ханты всегда брали с собой на охоту [Karjalainen, 1927: 5–6].

Должно быть, с хозяйственными занятиями связаны и те жертвоприношения, при которых богам жертвовались шкуры различных животных (3). Не исключено, что мех ценных пушных зверей имеет отношение к одежде богов. Очень возможно, что упоминание шкур лося и кедровки является – как об этом говорилось выше – остатком кровавого жертвоприношения, утратившего в религиозной практике хантов прежнюю значимость.

Приношение предметов вооружения, огнестрельного оружия в качестве жертвы (16), без сомнения, связано с огромным значением охотничьего промысла. Возможно также, что жертвоприношения оружия, в частности, были мотивированы и памятью о ратных подвигах ставших богами богатырей. Из возможных видов оружия наиболее часто жертвовались стрелы, луки и наконечники стрел (7), реже встречаются охотничьи копыя (2) и порох (1). Пули, весьма часто приносимые в качестве жертвы (6), вероятно, заняли место стрел в современных ритуалах, кроме того, нужно принять во внимание, что – по словам одного ханта – пули могут заменять монеты. Очевидно, последним обстоятельством обусловлено и то, что этот предмет жертвоприношения, даже если лишь в очень редких случаях, все же употребляется и в наши дни.

Некоторые предметы жертвоприношения применяются только в единичных случаях. Скорее всего, эти предметы связаны с атрибутами бога-хозяина данного священного места. Так, например, меховая шапка приносится в качестве жертвы исключительно на священном месте возле юрт Тейкиных, «Духу Шапки Верхнего Течения Реки». Такими единичными предметами жертвоприношения являются: решето (1), котел (2), колокольчик (2), кремль (1), глиняные сосуды (2), бусы (2).

Отдельную группу составляют те предметы, которые жертвовались только на женских священных местах. Любопытным образом, в васюганском материале имеется очень мало сведений о женских жертвенных местах, между тем, если принимать во внимание обско-угорские аналогии, то таковые, безусловно, были. О некогда существовавших женских священных местах свидетельствуют такие жер-

твенные вещи, как наколки (2), пряди волос (2), гребенки (1), игольники (4), при рождении мальчика – крошечные стрелы и луки (1), а также выставление последа в берестяном сосуде по истечении родов (1). Скудость сведений, возможно, обусловлена также тем, что наши информанты, почти все без исключения – мужчины, которым ели и не запрещалось посещать женские священные места, ходить туда было все же нежелательно, и, вероятно, женщины и не брали их с собой.

3.3. Изменения в системе жертвоприношений васюганских хантов в конце XX века

Изучая тенденцию изменений в формах жертвоприношений, можно заметить, что в период с конца XIX – начала XX в. и до наших дней система жертвоприношений васюганских хантов чрезвычайно упростилась. Этот процесс лишь частично объясняется продолжением тех изменений, которые начались уже на рубеже XIX–XX вв. Данное утверждение относится в первую очередь к кровавым жертвоприношениям, бесследное исчезновение которых может рассматриваться как результат наблюдаемого Карьялайненом процесса: вместо действительного принесения в жертву животное посвящается божеству и после этого продолжает служить жертвователю. Вместе с тем нет никакого объяснения тому, почему исчезли и эти обряды посвящения. На мой взгляд, нужно дать общий ответ на исчезновение кровавых жертвоприношений и посвящений, а также на утрату жертвоприношения пищи. Ответ же следует искать в стремительном изменении условий жизни, в аккультурации васюганских хантов. В распавшемся обществе васюганских хантов разложение системы жертвоприношений произошло параллельно с общественными изменениями. Однако причину изменений религиозной системы нужно искать не только в атомизации хантыйского общества или в непосредственном влиянии христианства и заселенного русского населения, но прежде всего в переменах, произошедших в политической системе государства. Общественные обряды, кровавые жертвоприношения и жертвоприношения пищи, за проведение которых применялись строгие санкции со стороны государства, не могли сохраниться при таких строгих запретах, в условиях антирелигиозной советской политики, так как никто не желал брать на себя ответственность ни за их организацию, ни за проведение, ни даже за участие в них.

Религиозные ритуалы васюганских хантов, таким образом, ограничились жертвоприношением вещей, которое было практически не контролируемо, поэтому и не влекло за собой никаких санкций. Вместе с тем богатое разнообразие приносимых в жертву вещей заменилось небольшими по объему предметами, которые легко можно спрятать. На сегодняшний день в качестве жертвы ханты приносят исключительно платки и монеты, последние также могут заменяться дробью. Кроме того, платок в настоящее время жертвуют всего лишь на одном священном месте – на мысе *Päi Imi*. В сохранении вышеназванных жертвенных даров, очевидно, немалую роль сыграло то обстоятельство, что эти вещи и прежде были самыми распространенными и общепринятыми при жертвоприношениях. Как об этом говорилось выше, в описаниях обрядов жертвоприношений на рубеже XIX–XX вв. чаще всего упоминаются монеты и платки (доскуты тканей, сукно). Дробь, в свою очередь, также нередко употреблялась в качестве жертвы уже сто лет назад.

Дошедшие до наших дней обряды жертвоприношения сохранились исключительно в индивидуальной форме. Это значит, что общественные жертвоприноше-

ния, которые прежде совершались целой семьей или более широкой общиной, исчезли бесследно. В силу этого утратилось и столь важное социальное содержание религии, а именно ее первостепенная роль в утверждении единства общины. Единственное исключение составляет мыс *Päi Imi*, где одна семья из Озерного до сих пор вместе совершает жертвоприношения, в тех редких случаях, когда из Украины к ним приезжает их родственница. В отличие от прежних периодических обрядов, эти жертвоприношения совершаются спорадично, несистематично и имеют случайный характер.

Наблюдаются значительные изменения в отношении священных мест и их божеств, а также упрощение культа этих божеств. На рубеже XIX–XX вв. тому или иному священному месту принадлежали несколько божеств, на сегодняшний день, однако, их число сильно сократилось – как это видно, например, в культе *Päi Imi*.

Христианские, русские влияния. Несмотря на то, что традиционные «хантыйские» обряды исчезли, ханты и сегодня систематически отмечают праздники, которые, однако, уже включаются в ряд христианских праздников. У хантов эти праздники сопровождаются такими же обрядовыми действиями, как и у окрестного русского населения. Соответственно этому, ханты на Новый год наряжают елку, в полночь на улицах устраивают фейерверки, стреляют из ружей. Стреляли и в день Пасхи на берегу реки, чтобы разбудить Иисуса. Иногда ханты тоже красят пасхальные яйца. Так же как и русские, ханты считают самым большим праздником Старый Новый год (13 января).

Разумеется, это явление возникло не только за последние несколько лет. По словам хантов, их родители также отмечали христианские праздники. Среди праздников выделялись зимние, так как одновременно это был период, когда ходили в гости: навещали живущих далеко членов семьи, ходили к родственникам в соседние юрты.

Поскольку в городе нет ни церкви, ни часовни, ни священника, то и традиционная христианская обрядность не играет существенной роли в обычаях, связанных с главными событиями человеческой жизни.⁶⁰ В досоветское время средневажюганский (тогда еще с. Васюган) приходской священник раза два в год обходил относящиеся к приходу юрты и стойбища, записывал бракосочетания, крестил новорожденных детей, составлял список умерших. Сегодня крещение детей не является обязательным, поэтому чаще всего обряд и не совершается. Браки в основном гражданские⁶¹, похороны проходят без присутствия священника и какой-либо поминальной речи⁶². Вместе с тем именно в обрядах, сопровождающих похороны, наиболее ярко проявляется влияние «неофициального» христианства – поверий

⁶⁰ В 2001 г. в Новом Васюгане каргасокским православным священником был освящен крест и закладной камень будущей церкви. В настоящее время в селе действует молитвенный дом.

⁶¹ Заметим, что слово «брак» обозначает не только официально оформленную связь, но, в широком понимании слова, семейный союз между мужчиной и женщиной. Ханты, конечно же, понимают разницу между той и другой формой брачных отношений и отличают зарегистрированный брак от фактического, однако в бытовом словоупотреблении это различие практически не выражается.

⁶² Разумеется, это не значит, что совсем без каких-либо ритуальных предписаний. В похоронных обрядах наблюдается смешение христианских и нехристианских элементов, на которых, однако, здесь не будем останавливаться.

русского населения. Несмотря на отсутствие официальной церкви, ханты стремятся по возможности сохранять традиционный порядок. В связи с похоронными обычаями моя хозяйка сказала однажды: «Как в календарях пишут, так и есть».

Отсутствие церковной регистрации обрядов и актов гражданского состояния может объясняться антиклерикальной направленностью советской политики. Вместе с тем в утверждении семейных событий перед внешней властью – если только это событие не имеет христианской религиозной мотивировки – священника мог заменить служащий ЗАГСа.

Разумеется, это не значит, что ханты совсем не чувствуют потребности в церковных обрядах, напротив, для многих из них христианская религия, вернее сказать, некоторые христианские учения имеют особое значение. Пожалуй, это отношение проще всего охарактеризовать словом «вера». Все же я несколько опасаясь употреблять этот термин, так как здесь он ни в коем случае не может обозначать ту исключительную веру, которая требуется церковью. Весьма показателен пример одной хантыйской женщины. Она не крещенная, но признает себя христианкой. Большую часть своей жизни она прожила в городе, где время от времени посещала церковь. Она придает большое значение церковным обрядам: «Когда я первый раз вышла замуж, мы очень хотели пойти в церковь, я только об этом и мечтала. Мы всегда ходили, если был праздник, мы всегда шли в церковь. Мы двое молодых, почему нам не выстоять службу? Мне очень нравилось, я всегда любила храмы. Я бы и теперь с удовольствием пошла, но теперь уже не каждый раз пойдешь. Теперь, как мы были там [в Томске], то пошли с Таней. Поставили свечи за здоровье и за упокой. Теперь, как вспомню, думаю, что надо было отдельно поставить свечку за упокой души моего первого мужа, и за здоровье моего старика, чтоб кормил меня, пока живу». В другой раз в связи с этим она говорила: «Мне очень хотелось крестить Таню, но не было церкви». На основе этого можно было бы подумать, что мы имеем дело с правоверной христианкой. Однако эта же женщина мечтает о том, что однажды она еще сможет посетить священное место *Päi Imi* и сможет принести богине жертву. В 2001 г. она передала через мужа платок в качестве жертвоприношения, однако за время моего пребывания он еще не повязал этот платок на священном месте. В то же время эта же женщина однажды обратилась ко мне со следующим вопросом: «Ты знаешь, что теперь год Змеи? Вы в это верите? Мы верим. Теперь у нас снова начинают верить в эти старые вещи. В то, во что давно верили старики». Более того, я сам был свидетелем, как она перекрестилась перед купленной на рынке игрушечной змеей, которая была у нее на комодке, и поцеловала ее, как икону. Понять это можно только, приняв во внимание тот факт, что, с одной стороны, восточный календарь в России пользуется большой популярностью, с другой – для этой женщины он отождествляется с древней религией хантыйского народа, так как в нем она видит прежде всего альтернативу христианству.

Мирное сосуществование христианства и хантыйских религиозных верований прослеживается и на примере другой хантыйской женщины. Мать ее была русская, староверка, поэтому она получила строгое христианское воспитание, и для нее самой христианство имеет очень важное значение. Об этом можно судить не только по ее разговорам, но и по тому, что она хранит свои иконы в чистоте и порядке и никому не разрешает даже курить перед ними (перед богом). В то же время эта женщина считает себя шаманкой и утверждает, что умеет лечить самые различные болезни. Тем не менее лечебной практики у нее нет, в городе, однако, о ней известно, что она искусно гадает на картах. Ее «развитие», осознание себя как

шамана во время моего пребывания у них ярко свидетельствует об обратном влиянии исследователя на изучаемую им культуру. В 1998 г. она еще только гадала на картах, но уже в это время с гордостью говорила о том, что дед ее был шаманом и что она также унаследовала его шаманские способности. Подтверждением этому послужила для нее одна из фотографий Кароя Папай [Фотогалерея Венгерского Национального Музея: F2159], на которой, по ее словам, она узнала своего прадеда. С этого времени она определяет себя как сильная шаманка, целительница, прорицательница и ясновидящая. В этом немалую роль сыграло то обстоятельство, что, согласно их стереотипным представлениям, этнографы интересуются прежде всего шаманами. Своим поведением она непременно хотела соответствовать этому «стереотипу», стремясь тем самым укрепить наши отношения.⁶³

Христианство оказало очень сильное влияние и на священные предметы васюганцев. На рубеже XIX–XX вв. в записках путешественников еще упоминаются идолы домашних духов, но и в 1950-х гг. Ураев⁶⁴ еще встречал идолов на Васюгане. Тем не менее идолы постепенно исчезли и заменились иконами, крестами и другими священными предметами православной церкви. Этот процесс, наряду с постепенной русификацией, произошел в силу того, что к православным святым, к Богу и иконам также можно было обращаться за помощью в вопросах повседневной жизни. Кроме того, немалую роль сыграло то обстоятельство, что эти предметы, так же как и идолы, хранились в доме, причем практически в одном и том же месте. Этот процесс совершался медленно, в течение длительного времени. Так, дед моего хозяина был сильным, авторитетным шаманом. Вместе с тем в священном углу его дома стояли две иконы, которые он любил и глубоко почитал. После его смерти одну из икон вынесли на кладбище и поставили на могилу возле креста⁶⁵. Вторая икона была вынесена на чердак, где раньше, соответственно предписаниям, хранились идолы домашних духов и прочие священные предметы, здесь я и нашел ее в 1992 г. рядом с черепом медведя. Отец моего хозяина, в свою очередь, также приносил жертвы домашним духам, но, вместе с тем, у него были свои иконы, и он считал себя верующим, благочестивым человеком.

С таким же почтением в домах относились и к кресту, оскорбление которого сопровождалось такими же санкциями, как и в случае священных мест.⁶⁶

Влияние христианства на ритуальную практику хантов обнаруживается уже и в более ранний период, несмотря на то, что самые ранние источники свидетельствуют об интенсивности хантской религии. Костров пишет о том, что ханты верно хранят «язычество», крещение считают равнозначным русификации, поэтому сопротивляются ему [1872: 43–44]. У Карьялайнена есть сведения о том, что в XIX в. *Torəm* имел свой религиозный культ, ему посвящалась белая лошадь [Karjalainen, 1922: 276]. В пос. Васюган во время общественного жертвоприношения в качестве жертвы *Torəm*-у вывешивали на дерево белое сукно, всегда в пол-

⁶³ Ср. [Nagy, 2006b].

⁶⁴ См. [рукопись «Юнки...»]; описание предметов см. [Тучкова, 1994].

⁶⁵ По рассказу моего хозяина, эта икона была украдена во время археологической экспедиции каким-то молодым человеком, который во время раскопок в Озерном проходил левую практику. Руководитель экспедиции принял соответствующие меры и рассказал о случившемся моему хозяину. Мой хозяин, однако, уступил парню икону, несмотря на то, что археолог, ведущий раскопки, обратил его внимание на большую ценность этой иконы: «украл, так украл».

⁶⁶ Ярким доказательством этому послужила гроза, разразившаяся в день похищения креста с могилы умершей хантской женщины.

ной мере, а не наполовину, как местным духам. Однако уже во время пребывания Карьялайнена на Васюгане в том же поселке вместо общественного жертвоприношения в церкви ставили восковые свечи [Karjalainen, 1922: 277]. О роли церкви в современном хантском обществе, а также о взаимосвязи хантской религии и церковных культов Григоровский писал следующее: «Иностранцы Васюгана все вообще христиане; у них есть и приходская церковь, где их крестят, женят, отпевают, куда они, по большим праздникам и по случаю приезда в село, считают обязанностью своею сходить помолиться и поставить пред иконами несколько свеч. Но только в этом наружном, обрядном отношении они христиане, во внутренних же своих верованиях они остались по-прежнему идолопоклонниками-язычниками» [1884: 60].

Как об этом говорилось выше, изменился и порядок праздников васюганских хантов, по той причине, что периодические общественные жертвоприношения исчезли, сменившись праздниками христианского происхождения. Кроме того, нельзя оставлять без внимания и роль государственных праздников. Несмотря на то, что дарение подарков, как важная часть праздника или обряда, прежде было неизвестным в хантском обществе, на сегодняшний день ханты отмечают и такие праздники, которые соответствуют традициям европейской культуры. Единственный праздник, когда обмениваются подарками – Новый год, праздник христианского происхождения. Вместе с тем мужчины дарят женщинам весьма ценные подарки на 8 Марта, и наоборот, женщины дарят мужчинам подарки на 23 февраля, в День защитника Отечества. Кроме того, как об этом упоминалось выше, ханты отмечают все главные христианские и русские праздники: Рождество, День Святой Троицы, Ивана Купалы, и даже такие профессиональные праздники, как день нефтяника или день геолога.

В хантском языке замечательно выражается различие в происхождении праздников. Хантские праздники, обряды жертвоприношения, жертвоприношения пищи объединяются под названием *para*, для обозначения же христианских праздников используется новообразованный термин *torəm-kotal'*, 'день бога'. В связи с этим говорил один хант: «*Para* – это другое, чем *torəm-kotal'*. Ведь ты веришь в Бога, но веришь и в черта».

Безусловно, существенное влияние на изменение внешних форм хантских обрядов и ритуальной практики оказало телевидение. Так, например, после смерти Брежнева, точнее после телевизионной трансляции похорон генерального секретаря, следуя увиденному образцу, ханты кладут в гроб красное покрывало, которым затем покрывают тело умершего.

Хантское влияние на русскую религиозную практику. Воздействие одной религиозной системы на другую и возникающие вследствие этого изменения не являются односторонним процессом, даже в том случае, если совершенно очевидно, какая из двух сторон является доминантной. Раньше уже говорилось о том, что в русских верованиях обнаруживаются такие элементы, которые однозначно имеют хантские корни. Подобным образом русские заимствовали и некоторые хантские ритуальные элементы, обрядовые действия. Так, например, у русских нефтяников, которые часто работают вместе с хантскими рабочими, через некоторое время наблюдается обычай бросать в новую нефтяную скважину монету на удачу; палку, на которой варят чай у костра, многие из русских также ставят в вертикальное положение после того, как сняли с нее чайник, чтобы черт (*juŋk*) не повесил туда своего.

Научное исследование Неклепаева показывает, что в религию русских проникли не только хантыйские ритуальные элементы, но и сами ханты занимают в ней особое положение [1997: 48–58]. Несмотря на то, что Неклепаев исследует проникновение представлений об аборигенных народах в религиозные верования русского населения Сургутского района в XIX в., надо полагать, что такие же процессы происходили и на Васюгане, хотя по этому вопросу не было проведено подобных исследований. Исходной позицией Неклепаева является распространенная среди сургутских русских формула, которая выражается словами: «остяк – собака». Таким образом, за этой моралью, допускающей в отношении хантыйского населения какие угодно злодеяния, скрываются религиозные подоплеки. По мнению сургутян, остяки «поклоняются черту», «а известно, кто черту кланяется, разве хороший человек? Известное дело – собака» (1997: 51). Следовательно, вера остяков, которая есть не что иное, как поклонение черту, дает право сургутянам отвечать злом на их изначальное зло. Более того, обмануть, оскорбить, ограбить, даже убить остяка, который поклоняется черту – поступки, заслуживающие уважения, служащие на благо христианской церкви.

Как будет показано ниже, на Васюгане подобные случаи происходили весьма часто. Так были уничтожены жертвенные колотушки для духов на священном месте Колотушкин мыс, подобные истории рассказывали также в связи с мысом Рйі Імі. Однако самым ярким доказательством такого отношения к коренному населению является история священного места Шайтанский мыс в с. Васюган, откуда ханты были вынуждены перенести священный лабаз и хранящегося в нем идола в более укромное место, чтобы скрыть его от русских торговцев, часто грабивших и разорявших священное место (Григоровский, 1884: 23–24).

По мнению сургутян, остяцкие идолы – это не просто идолы, но изображения черта, которые могут причинить вред даже русским. Поэтому сургутяне боялись этих идолов не меньше, чем сами остяки, однако если остяки ожидают от них в первую очередь какое-нибудь добро, то русским они могли принести только зло. Следовательно, наибольшую опасность для русских представляло ограбление священного лабаза, среди сургутян ходило немало рассказов о подобных случаях. Точно такое же наказание, по мнению сургутян, ожидало тех, кто посягал на жертвенные дары остяцких божеств: их также покарает черт. Вследствие этого, сургутяне опасались покупать у остяков лошадей, из-за боязни, что лошади могли быть посвящены какому-либо идолу, они верили, что дух несомненно заберет назад свою жертву: животное либо сойдет с ума, либо утонет, либо высохнет. Этот страх сургутяне постепенно перенесли с идолов на самих остяков, и стали бояться их, как людей, которые находятся в связи с нечистыми силами. Особенно боялись, конечно же, шаманов – и не случайно. Считалось, что остяка можно спокойно обмануть, только это нужно делать так, чтобы остяк этого не заметил. Но если остяк заметил обман, то он пускает в тело сургутянина невидимую магическую стрелу, которая начинает ходить по всему телу, вызывает различные болезни, и русский в скором времени умирает. Сургутяне предпочитали не присутствовать на шаманских камланиях, тем не менее рассказывали немало историй о шаманских колдовствах и фокусах: как шаман прокалывает себя насквозь оленьей пикой, заходит внутрь костра или полосует себя ножом и при этом остается невредимым. Однако не это было главной причиной страха перед шаманами. Сургутяне считали, что шаман из больного остяка переводит болезнь в какое-либо другое существо: в животное или в человека, и ежели поблизости находился русский, то шаман непременно выбирал его (Неклепаев, 1997: 48–58).

На основе вышесказанного мы имеем причины предполагать, что религия хантов вызывала подобные реакции в кругу русских и на Васюгане, однако здесь можно привести и множество обратных примеров. Так, например, Карьялайнен детально описывает два случая, свидетельствующих о том, что русские неоднократно обращались за помощью к хантыйским шаманам. В первом случае рассказывается о том, как связанный по рукам и ногам шаман, сидя в темной комнате, по просьбе русского торговца в короткое время отыскал за несколько сотен верст потерянные ключи; во втором случае, опять-таки по просьбе одного торговца, шаман узнал, сына или дочь родила дома его жена.

Русские относились с почтением не только к хантыйским шаманам, но и к священным местам. Так, о священном месте Шайтанский мыс, который был неоднократно ограблен русскими, Григоровский приводит пример обратного отношения:

На этом же дереве, о котором я сейчас говорил, на Шайтанском мысу виднее всех подарков духам выдается восемь аршин ситцу, привешанные осенью 1881 г. вахтером Васюганского хлебного магазина, казаком Александром Сосниным. В 1881 г. всю весну и лето он страдал лихорадкой. Медицина не могла дать ему помощи, так как он не хотел соблюдать диеты, а потому он и обратился за советом против своей болезни к известному ворожею, или шаману, «ел коссе»⁶⁷, и тот присоветовал ему повесить этот дар духам на этом дереве. Вахтер Соснин привесил к дереву свой подарок, и с тех пор лихорадка бросила его (1884: 21–23).

В 1998 г. мне рассказали подобную историю:

Мой отец рассказывал, что давно купцы заплывали сюда по реке, на плотках. А еще рассказывал, что у него там слуги были, работники, которые говорили ему, что природе всегда надо что-нибудь давать; чтобы тебе польза была, непременно нужно дать ей что-нибудь. Так мой отец рассказывал. Тогда и попали они в омут – на Васюгане давно много таких омутов было, такие круги большие – плот стало кружить. А купец-то скряга был. Плот уже кружиться стал, остановился. А проводником у него остяк был, он правил плотом, чтобы правильно шел, вот и говорит ему, мол, «дай ей что-нибудь, брось что-нибудь в воду». А тот – нет. Наконец уболтал его как-то, тот плюх! – бросил в воду кусок холста, и сразу же, как-будто кто-то толкнул их – плот дальше поплыл. Это просто история такая.

Сирелиус сообщает о том, что этот вопрос был сформулирован и на уровне теоретическом. Васюганские ханты рассказывали ему, что незадолго до его приезда у них побывал какой-то чиновник, который сказал им, что все должны оставаться при своей вере. После этого и сам чиновник принес жертву хантыйским идолам [Sirelius, 1983: 107].

Из приведенных выше примеров хорошо видно, что отношение местных русских к хантыйскому населению было весьма амбивалентным. С одной стороны, русские опасались их и старались избегать всего, что было связано с религиозной практикой ханты. С другой стороны, известны случаи, когда русские прибегали к помощи хантыйских религиозных специалистов и посещали их священные места.

⁶⁷ Jol = 'колдун, шаман'; kassi = 'человек'

В основе таких, на первый взгляд противоречивых, действий скрываются одни и те же психологические реакции и предубеждения: ханты для русских – это «чужие» люди, обладающие исключительной магико-религиозной силой. В отношении русских к хантам «ясно ощутимая власть чужеродности и страх перед ней были две мотивирующие и взаимосвязанные силы» [Mandelstam-Balzer, 1997: 74]. Сибирские русские, оказавшись во враждебной для них природной среде, приписывали хантам такие способности, с помощью которых те могут укрощать грозную природу и обращать в свою пользу ее сверхъестественные силы. «Ханты представлялись в их глазах людьми, имеющими сильную систему символов для коммуникации с местными духами, и уверенно осуществляющими контроль над этими духами во время своих драматических, оказывающих сильное воздействие на слушателя, сеансах» [Mandelstam-Balzer, 1997: 65]. Эта предполагаемая способность казалась одновременно как проявлением мудрости, так и выражением дикости, что и вызывало амбивалентные реакции русских.

Мандельштам-Балзер, исследуя взаимоотношения хантской и русской религий, анализировал процесс «хантизации» русской религии [Mandelstam-Balzer, 1999: 63]. Причину этого явления он видел, с одной стороны, в принципах деятельности официальной православной церкви, с другой – в религиозной настроенности русского человека. Официальная православная церковь, после первоначальной волны насильственной христианизации, стала относиться к местным религиям, в том числе и к хантской, с терпимостью. Хантская религия больше не подвергалась гонениям, что способствовало более сильному проявлению черт, общих в двух религиозных системах. Мандельштам-Балзер выделяет следующие основные сходства сибирской православной и хантской религиозной практики: спиритуальность, тяготение к духовному, «шаманистическая» практика и демонология (Mandelstam-Balzer, 1999: 73–74).

Не только в религиозной практике местной православной церкви, но и в верованиях, поверьях местного русского населения обнаруживаются особенности, которые способствовали влиянию хантской религии на русскую религиозную практику. В подтверждение приведем выдержку из работы Мандельштам-Балзера: «Крестьяне-переселенцы принесли с собою в Сибирь свои дохристианские традиции и верования: умиляли домашних и лесных духов, почитали медведя, выполняли очистительные обряды огнем, исцеляли заговорами, и верили в ворожеев⁶⁸, способных изменять свой внешний вид. Сходство с хантской религией потрясающе» (Mandelstam-Balzer, 1999: 64).

Хантизация местной русской религии требует проведения дальнейших исследований, в особенности среди русского населения. В настоящем исследовании мы всего лишь указали на этот процесс и обратили внимание читателя на многосложность и взаимообусловленность его элементов.

ГЛАВА 4. СВЯЩЕННЫЕ МЕСТА

Вопрос о священных местах является частым предметом обсуждения в научной литературе по обско-угорской и, следовательно, хантской этнографии. Главная причина такого большого интереса к данному вопросу усматривается, вероятно, в том, что священные места являются наиболее заметными, наиболее доступными для наблюдения явлениями религии. Следовательно, их легко описать, причем даже самое поверхностное описание производит впечатление, что автор располагает по этому поводу самыми обширными сведениями. Кроме того, первые исследователи были в первую очередь путешественниками, поэтому как сбор, так и передача сведений осуществлялась авторами с намерением придать своим полевым исследованиям характер путешествия: приобретенные информации представлены в форме дневника, в хронологическом порядке, воспроизводится также географическое расположение священных мест. Уже в самой первой этнографической работе, в «Кратком описании» Новицкого упоминается довольно большое число священных мест, среди них и наиболее известные, как, например, белогорское священное место [1999: 13–135]. О Васюганье также имеются подобные описания: напр., путевые записки Григорьевского (1884), записки Сирелиуса о васюганских божествах [Sirelius, 1928], или исследование Лукиной о священных местах на р. Нюрольке [1980]. Этот же подход отражается в посмертном издании дневниковых записей Сирелиуса [Sirelius, 1983], а также в кадастрах археологических памятников, к числу которых отнесены хантские священные места и кладбища [Дульзон, 1956; Яковлев, 1998].

Вместе с тем проблема священных мест – не новый вопрос в этнографии. Юлиус и Карл Кроны в своей работе посвящают отдельную главу обсуждению священных мест [Krohn, 1908: 29–93, 271–293]. Дефиниция священного места, данная этими авторами, долгое время была определяющей в финно-угроведении: священными следует считать те места, «где обращались к богам с просьбами и желаниями, или же воздавали им хвалу и благодарения за полученные дары» [Krohn, 1908: 29]. Можно выделить два ключевых элемента этой дефиниции: во-первых, это место обитания божеств, во-вторых, «здесь проводятся празднества» [там же]. Авторы делают попытку классифицировать священные места, однако к этому вопросу они подходят с весьма формалистической точки зрения: по их мнению, священные места делятся на естественные и искусственные на основе того, есть ли на данном месте священная постройка или нет.

Такой же подход характерен и для более поздней классификации Балалаевой: исследовательница группирует священные места по типам географических объектов. Применяя исключительно формальные принципы классификации, исследовательница выделяет следующие группы: элементы ландшафта и природные ландшафты с включением в них сакральных построек как священные места. Внутри этих групп различаются также подгруппы [Балалаева, 1999].

Более детально останавливается на этом предмете Карьялайнен, поставивший вопрос о священных местах в основу своих исследований хантской системы бо-

⁶⁸ „Sorcerer-magician”.

гов. Как об этом говорилось выше, Карьялайнен разделяет обско-угорские божества на две основные группы: привязанные к местности и непривязанные к местности божества [Karjalainen, 1922: 5–6]. Оставляя в стороне вопрос о том, какие элементарные проблемы содержит данная классификация, нужно согласиться, что Карьялайнену мы обязаны одним из самых обстоятельных исследований священных мест [Karjalainen, 1922: 77–84]. Исследователь, кроме прочего, рассматривает такие вопросы, как название, расположение священных мест, проявление святости места с помощью языковых средств и правил поведения. В качестве дефиниции Карьялайнен, цитируя Палласа, употребляет традиционное в финно-угроведении определение: священное место – это место, где «совершали ... идолопоклонство» (Karjalainen, 1922: 79).

Карьялайнен первым дал исчерпывающее и до сих пор применимое объяснение по фундаментальному вопросу финно-угроведения относительно священных мест: какими признаками должно было обладать какое-либо место, чтобы стать священным, какие отличительные черты определяют то или иное священное место. Карьялайнен, рассмотрев предыдущие теории и основываясь на личных наблюдениях, называет три возможных признака священных мест. 1. Священными местами являлись покинутые древние поселения, бывшие, так называемые «городки», где жили и воевали главные персонажи героического эпоса. Эти древние укрепления расположены в местах с четко установленными границами: на прибрежных холмах, вдоль обрывистых берегов или на возвышенностях среди болот. 2. Древние кладбища, потерявшие свое прежнее значение, местонахождение которых еще сохранилось в памяти народа. По мнению Карьялайнена, кладбища стали священными потому, что они были местом обитания душ умерших, благодаря чему к ним продолжали относиться с почтением. 3. Наиболее часто приводимая – и нередко считающаяся в научной литературе единственной – причина: священным становилось место, имеющее своеобразный, необычный внешний вид, чем-либо выделяющееся из окружающего ландшафта [Karjalainen, 1922: 83–84]. Вместе с тем в дополнение к характеристике последней группы Карьялайнен дает очень важное объяснение: не менее существенным условием возникновения священного места является то, чтобы кто-нибудь (в основном шаман, но в отдельных случаях это может быть и обычный человек) во сне получил извещение о том, что божества выбрали это место в качестве священного. Божество, обращаясь к людям, спрашивает жертву или обещает свою помощь в этих местах. Иногда божества извещают свою волю другими способами: кладут на какое-нибудь место камень, которого там не было прежде, придают скале странную, необычную форму или сажают дерево, которое каким-нибудь образом выделяется из окружающей среды. Замечание Карьялайнена является очень важным, так как в более ранних научных исследованиях, вследствие прочно установившегося мнения, считающего религию обско-угорских народов в основе своей ошибочной, в лучшем случае – заблуждением, и, следовательно, вызвавшего в авторах чувство культурного превосходства, рассматривались только формальные признаки, потому что речь идет о логически объяснимом явлении. Духовная сторона возникновения священных мест была впервые осознана Карьялайненом: у обских угров то или иное место становится священным не потому, что оно имеет необычный вид, а потому, что оно выбрано для этой цели каким-нибудь божеством, и, возможно, божество непривычным видом этого места сообщает людям о его избранности. Ход мыслей Карьялайнена очень близок к концепции феноменологов религии; так, согласно Леуву, «святили-

ща не сооружают и священные места не выбирают, но всегда лишь находят» [Leeuw, 2001: 347]⁶⁹.

В книге Гемуева и Сагалаева [1986] рассматриваются жертвенные места у вогулов. В этой работе, после ознакомления с жертвенными местами, авторы предлагают их возможную классификацию, разделяя священные места на несколько групп и типов [1986: 120–131]. Большая часть священных мест принадлежит к группе локальных (поселковых), которые разделяются на несколько типов. К этой группе относятся священные места предков-покровителей селений, которые манси называют *jalrun ma*, 'священное место'. Центром священного места является то пространство, где совершается обряд жертвоприношения, где расположен лабаз с идолом духа-покровителя и очаг для разведения огня во время жертвоприношения, то пространство, где стоит священное дерево, на которое вешали жертвенные дары, а также, в некоторых случаях, здесь находилась статуя духа-покровителя. Называлось это пространство *purlaxtyn ma*, т. е. 'жертвенное место'. К священному месту, по мнению Гемуева и Сагалаева, принадлежал также и тот участок берега, куда причаливали свои лодки посетители священного места и где имели силу те же нормы поведения, что и на священном месте. На мансийском языке эти места называются *jalrun roš*, 'священное побережье'. Раньше эти священные места разрешалось посещать только мужчинам, но на сегодняшний день правило, исключавшее женщин и чужих из круга посетителей, по-видимому, утратило свою обязательную силу. По мнению авторов, весьма трудно установить родственную (родовую или фратриальную) принадлежность этих священных мест.

Кроме того, у манси женщины имеют свои отдельные жертвенные места, которые называются *ekwa purlaxtyn ma*, 'женское культовое место'. Обычно эти жертвенные места располагаются вблизи поселений, и, несмотря на то, что мужчинам не возбраняется посещать их, они это делают довольно редко. Это не были действительные священные места, не именовались *jalrun ma*. Авторы считают, что возникновение этих жертвенных мест связано с особенностями системы родственных отношений. Общественное устройство обских угров является патрилинейным и патрилокальным. В таком обществе брак для женщины означает, что она выходит из-под влияния духа-покровителя родного поселения и нуждается в новом защитнике. По этой причине в качестве духа-покровителя женских жертвенных мест женщины обычно выбирают всеобщих, широко распространенных и, следовательно, более нейтральных с точки зрения родственной принадлежности божеств. К культовой общине этих жертвенных мест принадлежали все женщины поселения, прибывшие из других юрт, независимо от родовой принадлежности. Жрицей женских жертвенных мест в каждом известном нам случае была пожилая женщина из данного поселения. На женских жертвенных местах жертвоприношения совершались с целью обеспечить благополучие семьи и сохранить здоровье ее членов, что функционально отличалось от жертвоприношений на мужских жертвенных местах, так как последние были связаны прежде всего с почитанием предков и родовых духов-покровителей.

К числу локальных, поселковых священных мест принадлежат также места, названные Гемуевым и Сагалаевым «местами почитания обитателей водных стихий». Авторы полагают, что места почитания водяных существ всегда считались одновременно и священными местами поселений, возле которых они находились.

⁶⁹ Ср. М. Элиаде: «люди ... не свободны в выборе священного места, им дано лишь искать и находить его с помощью таинственных знаков» [1994: 26].

Исследователи, однако, не смогли подтвердить, имелось ли такое место в каждом поселении. Несмотря на то, что почитание водяных существ можно назвать всеобщим, авторы не приводят убедительных доказательств тому, что эти места действительно принадлежали поселениям. Кроме того, кажется необоснованным отделение водяных существ от лесных, почитание которых, в свою очередь, было широко распространенным и которые также обладали священными местами.

Вторую группу священных мест в классификации Гемуева и Сагалаева составляют культовые места территориальных групп. Границы территориальных единиц, к которым относились эти священные места, совпадали с границами обско-угорских княжеств до русского завоевания. На этих священных местах почитались либо всеобщие божества – преимущественно члены семейства верховного бога *Numi Toram-a*, – либо обладающие исключительно воинскими качествами божества «богатыри». Почитание названных божеств, по мнению Гемуева и Сагалаева, выходило за рамки родственных групп (фратрий), так как к культовой общине принадлежали все жители данного княжества, независимо от фратриальной или родовой принадлежности. В культе этих божеств в идеологическом плане выражалось политическое единство княжества. Священные места большей частью располагались недалеко от княжеских городов, подчеркивая тем самым их центральную роль. Почитаемые на этих священных местах божества наделялись воинскими атрибутами, изображались с оружием, в доспехах. По мнению авторов, после распада княжеств культ этих священных мест изменился, они снова стали принадлежать той или иной родственной группе, но, тем не менее, известность и почитание некоторых священных мест сохранилось до нашего времени на всей территории бывшего княжества. Божества либо стали местными духами, либо утратили прежнее значение, сохранив при этом воинственный, «героический» характер.

Последнюю группу священных мест составляют так называемые памятные места, связанные с мифологическими битвами, подвигами, событиями. Авторы полагают, что на этих местах обряды проводились спорадически, манси приносили здесь нежертвенные дары лишь в том случае, если случайно проходили мимо. Значение этих священных мест легко утрачивалось, в особенности если они были связаны с конкретными историческими, а не мифологическими событиями. Эти места не считались жертвенными, их не называли *purlaxtyn ma*.

Типология Гемуева и Сагалаева содержит немало полезных соображений, тем не менее она не совсем подходит для описания священных мест васюганских хантов. Помимо прочих соображений, с которыми мы ознакомимся ниже, данная классификация неприменима по той важной причине, что она не включает в себя все священные места; авторы оставили без внимания некоторые типы священных мест, которые, однако, учитывались другими исследователями.

В 1977 г. Кулемзин и Лукина, исследуя религию васюганско-ваховских хантов, предложили более детальную типологию священных мест. Учитывая многозначность понятия «священный», авторы различают священные места в узком и широком понимании слова. По мнению авторов, в узком понимании священным местом, святилищем – согласно традиции, принятой в финно-угроведческой литературе – называются жертвенные места, т. е. места, где жертвоприношение является обязательным [1977: 145–149]. В приведенных выше классификациях учитывались, собственно, только эти священные места.

Жертвенные места, в свою очередь, разделяются на несколько видов. Кулемзин и Лукина различают следующие: жертвенные места, связанные с могущественными

ми божествами; жертвенные места – имеются в виду прежде всего священные деревья, – не связанные с каким-либо божеством, но считающиеся священными сами по себе, в силу какого-нибудь специального, совершаемого только в этом месте магического действия; а также жертвенные места отдельных социальных групп, не связанные с какими-либо сверхъестественными существами.

В широком понимании слова священными нужно считать те места, которые не принадлежат к мирскому пространству жизни человека. «Не-мирские», священные пространства обозначаются прежде всего посредством обязательных норм поведения: отношение человека к этим местам должно быть почтительным, осторожным, таким, каким оно должно быть в собственно священных местах. В сущности, речь идет о священном месте, как религиозно-феноменологическом понятии: священным является то место, где проявляется какая-либо сверхъестественная сила, «всякое священное место предполагает какую-либо иерофанию» [Элиаде, 1994: 25]. По мнению Кулемзина и Лукиной, к этой категории принадлежат места обитания сверхъестественных существ, которые не играют существенной – или не имеют совершенно никакой – роли в хозяйственной жизни.

Священными местами в широком понимании слова, по мнению авторов, являются не только те места, которые обнаруживают связь с системой богов, но и те, которые возникли по каким-либо другим причинам. Так, например, священными являются кладбища и их окрестности или опустевшие, вымершие поселения. К этой категории относятся, кроме того, памятные места героического прошлого, связанные с персонажами героического эпоса, которые, по рассказам ханты, в этих местах сражались с врагами и злыми существами; а также памятные места, где местные герои вступали в битвы друг с другом.

Яковлев, описывая культовые места Томской области, опирается на систему Кулемзина и Лукиной. Рассматриваемые им культовые (= жертвенные) места исследователь группирует на основе вышеописанной классификации: им различаются «места обитания сильных сверхъестественных существ», «отдельные деревья, по разным причинам выбранные в качестве жертвенных», а также «места жертвоприношений, принадлежащие отдельным социальным группам» [1998: 35–53].

Классификация священных мест, представленная Кулемзиным и Лукиной, до сих пор является наиболее полной, так как принимает во внимание «не-жертвенные места», ранее никем не учитывавшиеся. Вместе с тем теория содержит несколько спорных пунктов, прежде всего по поводу жертвенных мест. Так, некоторые сомнения вызывает утверждение о том, что есть священные места, существующие «сами по себе», без присутствия какой бы то ни было сверхъестественной силы. Аргументируя вышеприведенное утверждение, исследователи приводят в качестве примера дерево, которое якобы священо само по себе [1977: 149]. Однако именно этот пример и вызывает сомнения. Об упомянутом исследователем дереве (священная сосна, которая находится в Озерном) впоследствии выяснилось, что оно является священным местом Духа земли, следовательно, Кулемзин и Лукина делают выводы на основе неполных данных. Подобным образом, необоснованно и следующее утверждение – которое, впрочем, опровергают и данные самих исследователей –, что существуют священные места, не связанные с каким-либо божеством, которые относятся к тем или иным родственным группам (причем исследователи не называют ни одного такого места и конкретных примеров не приводят). Несколько предвзято дальнейшие результаты, отметим, что на Васюгане каждая из трех фратрий имела отдельное священное место, однако

в каждом случае известно также и обитающее в этом месте божество. То же подтверждают данные из других областей: каждое священное место, принадлежащее родовой или любой другой родственной группе, обнаруживает связь с каким-либо конкретным божеством.⁷⁰

Иногда случается, что – как мы видели на примере священного дерева – по каким-либо причинам имя божества-хозяина священного места остается для авторов неизвестным, но очень возможно и то, что в подвергнутом сильной аккультурации васюганском регионе даже ханты не могут назвать духа-хозяина того или иного священного места; кроме того, недостаточное количество данных также может привести к подобным, ошибочным выводам. Исходя из вышесказанного можно утверждать, что в случае священных мест, не имеющих духов-хозяев, речь идет о новом явлении, возникшем в результате стремительного распада религиозной системы, а не об архаичной реликвии, которая, исходя из теории Кулемзина и Лукиной, являлась бы пережитком доанимистического периода развития религии. Кроме того, группа священных мест в широком понимании включает и такие места, в случае которых трудно установить четкое различие между персонажами героического эпоса и сверхъестественными существами, не имеющими, по мнению авторов, отношения к хозяйственным обрядам.

Подобный подход наблюдается в предложенной Дмитриевой (любопытно отметить, что два совершенно различных подхода Дмитриевой и Балалаевой помещены в одном и том же сборнике) классификации священных мест р. Казым [1999b: 132–138]. Не называя своей исходной точки зрения, исследовательница группирует «священные места» на основе их причастности к священному. Первостепенную роль в оценке отношения того или иного места к священному, по мнению Дмитриевой, играет наличие обрядов жертвоприношения и способ их проведения. Следовательно, Дмитриева, как и многие исследователи, под понятием «священное место» понимает культовое место, т. е. место, где совершаются обряды жертвоприношения. На этих местах обычно находятся священные постройки, амбары для хранения духов. Вторая группа священных мест – «бывшие культовые места». Эти места прежде функционировали как священные, однако в результате сильного влияния, оказанного на хантыйскую культуру, в настоящее время здесь уже не совершают жертвоприношений. Этот принцип – использование диахронического метода – является значительным продвижением по сравнению с предыдущими классификациями и, безусловно, является необходимым в изучении такой стремительно изменяющейся культуры, как хантыйская. Определение Дмитриевой обнаруживает влияние Леува, по мнению которого священное место продолжает быть священным даже в том случае, если оно давно заброшено [Leeuw, 2001: 343]. К третьей группе относятся «святые, почитаемые места», где нет систематических жертвоприношений, лишь спорадически совершают здесь небольшие жертвоприношения вещей, если случайно оказываются у этих мест. К последней, четвертой группе относятся «не святые места», на которых не совершают никаких обрядовых действий, но которые связаны с различными мифологическими персонажами. Весьма часто эта связь обнаруживается только в названиях.

Следует отметить, что используемый нами выше термин «священное место» не тождественен тому, что Е. Поч называет «пространством сверхъестественного»

⁷⁰ Несколько примеров: р. Казым: [Молданов–Молданова, 2000]; р. Юган: [Дмитриева, 1999]; р. Вах: [Шатилов, 1931].

[Rócs, 1983]. По мнению исследовательницы, естественное (человеческое) и сверхъестественное можно описать при помощи следующих бинарных оппозиций: внутри – снаружи, близко – далеко, центр – периферия, знакомое – неизвестное, заселенный – необитаемый, свой – ничей, безопасный – опасный, упорядоченный – хаотичный, человеческая деятельность – отсутствие/запрет человеческой деятельности, культура – натура. Вышеприведенный ряд оппозиций наблюдается также и в хантыйской культуре: речь идет о противопоставлении гуманизированной и природной сфер, что проявляется прежде всего в стремлении «гуманизировать», окультурить окружающий мир. Лес, вода, болота – это чуждое, неведомое человеку пространство, таящее в себе множество опасностей, как естественных, так и сверхъестественных. Сверхъестественные существа, населяющие это пространство – злые демоны, пытающиеся погубить человека. Основным признаком этого пространства является его неизведанность, отсутствие культуры в нем, т. е. то, что оно не носит на себе следа человеческой деятельности. Эту «неокультуренность» ханты компенсируют оставлением разнообразных знаков: знак как след их пребывания в этом пространстве гуманизирует природную сферу, так как является выражением преобразовательной деятельности человека. Именно поэтому ханты ничего не бросают в лесу «просто так», пустые пачки из-под сигарет, пустые бутылки водки или стреляные гильзы они вешают на ветки деревьев, чтобы и другим было хорошо видно. Вместе с тем ханты часто вырезают на деревьях различные надписи (ср. [Leete, 1997b; Mall, 2001]). Обычно эти надписи являются просто указанием даты, обозначающим, что в такое-то время, в этом месте, у этого дерева кто-то отдохнул или переночевал. Иногда встречаются и более длинные тексты: «3 февраля шел из Васюгана, пил чай (подпись)»⁷¹. Прообраз обычая делать надписи обнаруживается и в хантыйской культуре: во время охоты на медведя ханты вырезали на дереве надписи в память о том, кто из охотников сколько убил медведей (ср. [Кулемзин–Лукина, 1977: 121]).

На самом деле, разграничение природной и гуманизированной сфер – что, впрочем, не является предметом исследования данной работы – не имеет непосредственного отношения к вопросу о священных местах. И в той, и в другой сфере могут быть – и есть – священные места. Об этом пишет Поч в приведенном выше исследовании: «Таким образом, пространство 'В' – периферия – определяется как 'священное место' – потенциально оно и есть священное место. Между тем пространство 'А' также включает в себе значение 'священного/врат потустороннего мира'» [Rócs, 1983: 191]⁷². К такому же заключению приходит, в свою очередь, Полсон [Paulson, 1980], который разделяет восточно-евразийские божества на две группы: на божества природной и божества гуманизированной сферы. Тем не менее классификация Полсона в данном случае не вполне применима, так как функции различных божеств то и дело переплетаются между собой, и крайне редко встречаются божества, относящиеся исключительно к той или другой сфере. Вместе с тем разделение природной и гуманизированной сфер – подход весьма плодотворный в изучении вопроса о священных местах. Предыдущие классификации были крайне односторонними в том смысле, что учитывали только те священные места, которые принадлежат к внешней сфере человеческой жизни –

⁷¹ Этот текст вырезан на дереве по дороге из Нового Васюгана в Озерное. Рядом с текстом виден небольшой рисунок: фигура человека с собакой. (Собрано мной. – З.Н.)

⁷² Аналогичное суждение высказано П. Бурдьё по поводу берберского дома [Bourdieu, 1973]).

к сфере природной. Единственное исключение составляет монография Гемуева [1990], имевшая целью – вместе с сборником, написанным совместно с Сагалаевым – дать полный анализ мансийских священных мест (как гуманизированной, так и природной сферы). Если же принимать во внимание классификацию Полсона, то в нашем исследовании к рассмотренным выше священным местам природной сферы мы можем добавить и те, которые находятся в доме или около дома.

Нельзя забывать о том, что на самом деле священное место всегда является частью гуманизированного мира, иными словами, священные места природной сферы – вернее те, которые находятся в природной сфере, на некотором расстоянии от поселения – также принадлежат к гуманизированной сфере. Наиболее наглядно это можно представить на примере одного священного места на Васюгане, которое перестало быть священным потому, что оно заросло кустарником, т. е. его «отвоевала» природная сфера.

Принимая во внимание приведенные выше теории, я разработал систему, которая, на мой взгляд, наиболее подходит для описания священных мест васюганских хантов. Вместе с тем я переосмыслил свою прежнюю позицию, согласно которой мной различались священные места и «места, имеющие какое-либо отношение к священному», которые, однако, не связаны с религиозным культом. Единственной исходной точкой зрения прежней классификации было то, совершают ли сегодня на данном священном месте обряды жертвоприношения или нет [Nagy, 2001a]. В настоящее же время я считаю, что при классифицировании священных мест необходимо учитывать то широкое понимание священного, которое проявляется в исследовании Кулемзина и Лукиной, а также диахронический метод, употребляемый Дмитриевой.

К приведенным выше теоретическим рассуждениям нужно добавить, что Кулемзин и Лукина жертвенным местом называют те места, которые ханты обозначают термином *juŋk sur*, 'духа место'. По мнению исследователей, «у васюганско-ваховских хантов в прошлом существовало огромное количество таких мест» [1977: 145]. Однако здесь авторы вступают в противоречие с собственными суждениями. В исследовании о священных местах р. Нюрольки по поводу васюганских священных мест Лукина пишет, что на Васюгане было всего три *juŋk sur*, которые были связаны с главным божеством реки и принадлежали трем основным фратриям [1980]. То есть о большом количестве не идет и речи. Что касается священных мест на Васюгане, к сожалению, в нашем распоряжении не имеется достаточного количества и достаточно подробных данных, чтобы дать на этот вопрос однозначный ответ. Ни об одном из центральных священных мест, принадлежавших трем родственным группам, не выяснилось, обозначаются ли они термином *juŋk sur* или нет; кроме того, об одном священном месте выяснилось, что его называют *juŋk sur*, однако нет никаких сведений о его общественной роли. Следовательно, нельзя однозначно утверждать, что термин *juŋk sur* служил обобщающим названием всех жертвенных мест, как нет достаточных сведений и для того, чтобы с точностью определить, какую именно группу священных мест следует подразумевать под этим наименованием. В связи с этим нужно добавить, что известно и другое хантыйское наименование жертвенных мест: *juŋki tōŋki taye*. Значение слова *juŋki tōŋki* – 'дух', 'божество', 'неопределимое сверхъестественное существо', *taye* же значит 'место'. Несмотря на то, что два вышеупомянутые названия указывают на возможность различия васюганскими хантами священных мест высшего и

низшего ранга, ничего нельзя установить с точностью, именно по причине отсутствия необходимых сведений. В большинстве случаев мы не знаем даже того, каким хантыйским термином обозначалось то или иное священное место.

Интересной представляется также концепция, положенная в основу классификации Гемуева и Сагалаева: группирование священных мест по принципу их принадлежности к единицам социальной организации. Этот принцип, однако, я вынужден исключить из таксономии по той причине, что социальная организация васюганских хантов не известна настолько, чтобы это позволило нам последовательно применять концепцию, предложенную вышеупомянутыми авторами. Кроме того, социальная система васюганских хантов на сегодняшний день до такой степени разрушилась, что ретроспективные исследования также не приводят к существенным результатам. Если концепция Гемуева и Сагалаева и не может быть последовательно применяема в данном исследовании, тем не менее я попытаюсь, где это возможно, выяснить, к какой социальной группе принадлежит то или иное священное место, а также является ли оно мужским или женским.

Итак, в данной работе предлагается следующая система анализа священных мест.

Первую группу составляют священные места природной сферы, находящиеся за пределами населенной территории. Внутри этой группы различаются жертвенные места, являющиеся культовым центром и, вместе с тем, местом обитания какого-либо божества. На этих местах до настоящего времени совершаются обряды жертвоприношения и соблюдаются строгие нормы поведения и табу. К их числу относятся жертвенные места, связанные с весьма значительными божествами, что выражается в хантыйском названии: *juŋk sur* 'духа место'. Другие жертвенные места связаны с менее значительными божествами, имена которых нам или известны, или нет, или же, как это наблюдается в некоторых случаях, само сверхъестественное существо этого места анонимно. Соответственно наименованию божеств низшего ранга ханты называют эти места *juŋki tōŋki taye*, 'место духа, божества низшего ранга'.

«Нежертвенным местом», т. е. священным местом в широком понимании слова, нужно считать прежние, некогда существовавшие священные места, где в настоящее время уже не совершают жертвоприношений, но память о них еще сохранилась. Такие места до сих пор считаются местом обитания какого-либо сверхъестественного существа, и на многих из них продолжают соблюдаться определенные нормы поведения. Здесь нужно упомянуть также места, где происходили события хантыйской мифологии, где обитали божества и где эти божества сражались с мифологическими героями, но где никогда не совершали жертвоприношений. К этой категории следует отнести, в том числе, и памятные места героического прошлого, которые упоминаются в рассказах о реальных сражениях.

Ко второй группе следует отнести священные места, находящиеся внутри жилища. В хантыйском жилище выделяются три исключительно важных места: священный угол, чердак и очаг. Все эти части жилища являются священными местами гуманизированной сферы, которые – так же как и священные места природной сферы – обнаруживают связь со сверхъестественными существами и требуют соблюдения определенных норм поведения. Временами здесь совершают, точнее, совершали жертвоприношения до первого десятилетия XX в.

На основе вышесказанного вырисовывается следующая классификация священных мест васюганских хантов:

1. Священные места природной сферы:
 - 1.1. жертвенные места;
 - 1.2. нежертвенные места:
 - 1.2.1. прежние жертвенные места;
 - 1.2.2. памятные места героического прошлого;
 - 1.2.3. кладбище.
2. Священные места гуманизированной сферы:
 - 2.1. священный угол;
 - 2.2. чердак;
 - 2.3. очаг.

4.1. Священные места близ Озерного

Изложенный выше принцип классификации одинаково применим ко всем священным местам на р. Васюган. В дальнейшем мы предпримем попытку включить все священные места в предложенную нами систему. Тем не менее в последующем изложении данный материал будет рассматриваться не только на основе этой классификации. Священные места поселения Озерное и его окрестностей будут обсуждаться отдельно от «общего васюганского» материала. Для этого имеется ряд причин. Во-первых, Озерное занимает особое место в Васюганском регионе: вследствие описанных выше политических и демографических изменений, Озерное осталось единственным поселением на Васюгане, где на месте прежнего хантыйского поселения сохранилась более или менее целостная хантыйская община – даже если Озерное служит только временным местом пребывания для членов этой общины. Аналогичная ситуация наблюдалась уже в 1969 г., когда в районном центре, Кургаске, один хант посоветовал Кулемзину, проводившему свои первые полевые исследования, посетить Новый Васюган, Озерное, Тимельгу и Айполово, потому что в других местах хантыйского населения либо не осталось совсем, либо они полностью русифицировались [2001: 163]. В Новом Васюгане, как отмечает автор в своих записках, «местные жители советовали посетить Озерное, где ханты до сих пор живут компактной группой и сохранили свою этническую обособленность» [там же].

Во-вторых, отдельное рассмотрение священных мест Озерного обусловлено тем, что я проводил полевые исследования главным образом в этом поселении и в соседнем Новом Васюгане, где живут семьи озерновцев и где большую часть своего времени я проводил в их обществе.

В-третьих, помимо приведенных выше – возможно, даже несколько случайных – обстоятельств имеются более веские причины, оправдывающие отдельное рассмотрение Озерного. Как мы увидим в дальнейшем, Озерное несомненно считалось и сегодня считается сакральным центром бассейна р. Васюган. В подтверждение этому можно привести аналогичное высказывание Лукиной, которая об Озерном пишет следующее: «Интересно отметить сосредоточение большого количества священных мест хантов в верховьях Васюгана, не характерное для других участков этой реки. Особенно это относится к окрестностям бывших юрт Озерных. Здесь на ограниченной территории находилось несколько священных мысов различного значения; в рассказах о прежней жизни пожилые ханты всего Привасюганья непременно упоминают их; в Озерном доживали свои дни два последних шамана Колмаков и Милимов» [1972: 82]. Подобным образом отмечала

исключительную роль Озерного одна хантыйская женщина, которая говорила мне, что в Озерном монеты в качестве жертвоприношения можно бросать практически везде: в озеро, под священное дерево, куда угодно. Как она объяснила, «земля здесь всюду священная!»

В приведенную выше классификацию можно включить все известные нам священные места. Кроме того, эта классификация определяет также и порядок рассмотрения священных мест Озерного и его окрестностей. Не следует, однако, забывать, что сами ханты устанавливают некую иерархию среди священных мест. Мой хозяин, рассказывая о священных местах, назвал их в следующей последовательности (указанную им последовательность священных мест я учитывал, насколько это было возможно, в данной ниже классификации): самым важным является мыс *Päi Imi*, затем Колотушкин мыс, затем священное дерево Духа земли. Далее следуют – на одном уровне – залив *Parnä lok*, священные места 'Слепой-старик-со-старухой' и 'Корень-старик-со-старухой'. В последнюю очередь он упомянул озеро *Weseng Ämter*. Священные места перечислены моим хозяином примерно в том же порядке, который можно установить на основе имеющихся данных и описанной выше системы.

В итоге приводим следующую, несколько дополненную классификацию священных мест Озерного.

1. Священные места природной сферы
 - 1.1. Жертвенные места
 - 1.1.1. Мыс *Päi Imi*
 - 1.1.2. Священное место Колотушкин мыс
 - 1.1.3. Дерево Духа земли
 - 1.1.4. Мыс *Parnä lok*
 - 1.2. Нежертвенные места
 - 1.2.1. Бывшие жертвенные места
 - 1.2.1.1. Озеро *Wes Ämter*
 - 1.2.1.2. Священное место 'Слепой-старик-со-старухой'
 - 1.2.1.3. Священное место 'Корень-старик-со-старухой'
 - 1.2.1.4. Священное место лоса
 - 1.2.1.5. Священная сосна Лесного духа
 - 1.2.2. Памятные места героического прошлого
 - 1.2.2.1. Музыкальный мыс
 - 1.2.2.2. Кузнецкий мыс
 - 1.2.2.3. Священное место 'место города'
 - 1.2.3. Кладбище
2. Священные места гуманизированной сферы
 - 2.1. Чердак и священный угол
 - 2.2. Очаг

Священное место лоса не обозначено на карте по той причине, что его местонахождение с точностью не определено; также мы считали излишним изображать на карте священное место 'место города', расположенного в самом поселении.

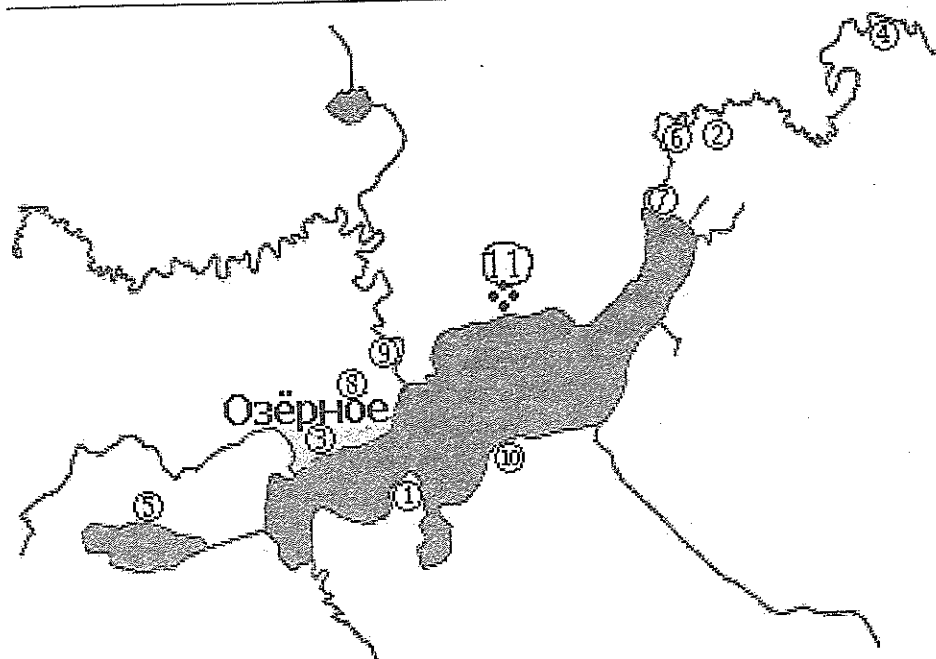


Рис. 2. Священные места близ Озерного

- (1 – мыс Păi Imi; 2 – Колотушкин мыс; 3 – дерево Духа земли; 4 – мыс Parnä lok;
5 – озеро Wes Ämter; 6 – Священное место 'Слепой-старик-со-старухой';
7 – Священное место 'Корень-старик-со-старухой'; 8 – Священная сосна Лесного духа;
9 – Музыкальный мыс; 10 – Кузнецкий мыс; 11 – кладбище)

4.1.1. Священные места природной сферы

4.1.1.1. Жертвенные места

Мыс Păi Imi. Среди священных мест, которыми изобилуют окрестности Озерного, выделяется священный мыс, расположенный прямо напротив поселения. Это место и в настоящее время является активным жертвенным местом, а обитающее здесь божество, Păi Imi, принадлежит к числу самых значительных, самых сильных божеств. Кроме того, это священное место играет исключительно важную роль в нашем исследовании и по той причине, что относительно большое количество сведений позволяет более точно проанализировать процесс изменений: о мысе Păi Imi имеются самые подробные данные, отражающие состояние священного места как на рубеже XIX–XX вв., так и в настоящее время.

Păi Imi на рубеже XIX–XX вв. • Имя Păi Imi имеет два значения: с одной стороны, оно обозначает священный мыс, с другой – обитающее здесь божество. По мнению Кулемзина и Лукиной, божеством считается сам мыс [1977: 132], это предположение, однако, ничем не подтверждается, так как представления хантов о божестве весьма пластичны, и в рассматриваемый авторами период – на рубеже XIX–XX вв. – имеются также сведения об идоле этого божества.⁷³

Мыс Păi Imi расположен в средней части озера Tux Ämter, прямо напротив Юрт Озерных. В русскоязычной научной литературе существует некоторая путаница вокруг названия этого священного места, возникшая, вероятно, вследствие расхо-

⁷³ Цветное фото: [Sirelius, 1983: 4]; цветное приложение, не пагинировано.

ждения источников и недостаточного знания местности. Главным источником недоразумения является описание Григоровского, в котором автор называет озеро «Tuch Sigat»⁷⁴, по названию вытекающей из него реки [1884: 38], подобно как и у Папай говорится о «Toch-sighet-emter» [Párai ép.: 398]. В дальнейшем это название применяется Дульзоном в исследовании об археологических памятниках р. Васюган, несмотря на то, что позже, ссылаясь на Розова, автор правильно употребляет название озера [1956: 215]. Яковлев обнаруживает ошибку Дульзона, тем не менее, опираясь, с одной стороны, на исследования Кулемзина и Лукиной, с другой – на Дульзона и Григоровского, он различает «Pai Imi» и «первое тух-эмтерское священное место» [Яковлев, 1998: 45–46], упуская из виду, что речь идет об одном и том же священном месте.

В дословном переводе имя Păi Imi означает 'Мыс-старушка'; ханты переводят название на русский язык либо как 'Остров-старушка', либо как 'Мыс-старушка'. Причина расхождения в переводах заключается в своеобразном положении мыса: в маловодье полуостров соединяется с берегом узким перешейком, однако в период весеннего половодья, когда уровень воды поднимается, действительно образуется остров. Сирелиус, описывая в своих дневниковых записях окрестности священного амбара, также отмечает эту особенность: «Это место расположено сравнительно высоко и весной отделяется половодьем от земли, поэтому остяки называют его Пэй» [Sirelius, 1983: 99].

Довольно трудно передать значение хантского слова *imi*, так как оно одновременно означает 'старуха', 'женщина', 'жена' и 'старшая родственница'.⁷⁵ Русское название мыса отражает эти смысловые оттенки: общепринятый перевод – Старушка – соответствует первому значению хантского слова *imi* 'старуха', в настоящее же время часто употребляется перевод Бабушкин мыс, отражающий второе семантическое поле слова.

Священное место. Наиболее подробное описание священного места Păi Imi находим в записях Григоровского, который во время путешествия 1882 г. сделал большой крюк только для того, чтобы посетить это место: «Часов около двух мы вышли на остров, он тянется всего сажень на двести»⁷⁶ [от Озерного. – З. Н.] и покрыт густым хвойным лесом. Посредине его на небольшой полянке довольно ветхий амбар на четырех столбах, с одной стороны его дверь и окно, затворенное ставнем, дверь была заперта замком. Проводник и без ключа обещал показать нам внутренность амбара, он подлез под амбар, поднял внутрь одну крайнюю половицу, чрез ее отверстие вошел в амбар и вынул запорку, держащую болт, которым заперлось окно. Потом, вылез из амбара тем же путем, отворил ставень окна и пригласил меня следовать по его следам под амбар и внутрь амбара и мы вошли внутрь. Сырой, затхлый воздух нежилой комнаты сразу показался мне душным. У одной стены на особой деревянной скамейке посажена кукла Ортыни-Пай, по обеим ее сторонам поставлены ее прислужницы (айми). (...) Пред истуканом Ортыни-Пай стоит маленький столик и на нем серебряная, на манер десертной, тарелочка, куда кладут свои подарки приезжающие и приходящие инородцы, как

⁷⁴ Siyät – 'небольшая речка, соединяющая два озера или озеро и реку'.

⁷⁵ Терешкин приводит следующие значения слова: I.1. старуха, I.2. женщина, I.3. жена; II.1. бабушка (мать отца или матери), II.2. тетка (старшая сестра отца или матери), II.3. двоюродная сестра (дочь старшего брата матери), II.4. жена старшего брата отца или матери, II.5. свекровь, II.6. золовка (сестра мужа), II.7. свояченица (сестра жены, жена брата мужа, жена брата жены) [1981: 55–56].

⁷⁶ 1 сажень = 2,13 м, т. е. расстояние от Озерного до мыса Păi Imi около 425 м.

объяснил мне мой проводник. Эта тарелочка изчерчена разными черточками и кружечками, непохожими впрочем ни на какие письма или иероглифы. По обеим сторонам продольных стен амбара на полу наложены в беспорядке разные подарки, принесенные Ортыни-Пай ее почитателями и развернутые валяются в беспорядке, оставляя впрочем посредине проход до самого столика, стоящего перед идолом. Подарков этих навалено около стены с полу почти на аршин⁷⁷, но от сырости и затхлого воздуха они уже начали гнить. Осмотрев все это, мы с проводником вылезли опять из амбара, он по-прежнему затворил ставень окна, не оставив никаких следов посещения нами этого амбара» [1884: 38–39].

Особого внимания заслуживает тарелочка, поставленная на столе в амбаре, об узоре которой Григоровский, опираясь на сведения, полученные от хантских информантов, писал следующее: «Тарелка, изукрашенная разными черточками и кружками, как прежде украшались у остяков горшки из черной глины, иногда и в настоящее время находимые в земле» [1884: 34]. Здесь, без сомнения, речь идет об археологических находках, позднее обнаруженных во время раскопок близ Озерного в большом количестве.⁷⁸ Факт обнаружения этих археологических находок проник и нашел свое место в представлениях хантов, в их образе прошлого: в этих предметах они видели, видят продукты деятельности своих предков.

Сирелиус в описании, составленном на основе сведений, полученных во время путешествия 1893 г., приводит хантское название священного амбара: «*dshoomal*» (*čomal*) [1983: 98–99]. В 1888 г. Папай, в свою очередь, упоминает это название, кроме того приводит еще два названия священного лабаз: «*csumel*» – священный лабаз, «*sajva*» – лабаз на двух столбах, известен также термин «*lovas*» (*lawas*) [Párai ép.: 397]. Интересно отметить, что судя по фотографии, сделанной Сирелиусом, постройка стояла на двух столбах [Sirelius, 1983: 98], тогда как Григоровский за одиннадцать лет до Сирелиуса в приведенном выше описании пишет о четырех столбах. По утверждению Сирелиуса, войти в лабаз можно только снизу. По его сведениям, идол находился не на лавке, а в повешенном на стропиле берестяном сосуде. Сирелиус также попытался определить возраст лабазы: «Мой информант – старый человек, который может рассказать о временах Ермака и татар – ничего не знает о времени построения амбарчика. Нынешний амбарчик стоит около двадцати лет (...)» [Sirelius, 1983: 99].

По мнению Э. Вертеш, на мысе *Päi Imi* было семь *čomal*-ов [Vértes, 1990: 70], однако я считаю это утверждение ошибочным, необоснованным, так как автор никогда не проводила в этих местах полевых исследований, и в использованных ею источниках не содержится подобных сведений.

Божество. Божеством священного мыса является *Päi Imi*; у Григоровского, как мы видели – *Ortini Päi* (в написании автора: Ортыни-Пай). По мнению Григоровского, слово *ortini* значит ‘богатый’, что очень легко подтвердить: *orti-ni* – ‘богатая женщина’.⁷⁹ Тем не менее я полагаю, что весьма возможным и оправданным является толкование имени как ‘княгиня-женщина’ (*ort-imí*⁸⁰). Мункачи, в

⁷⁷ 1 аршин = 0,71 м.

⁷⁸ Подробнее об археологических находках в окрестностях Озерного см. [Кирушкин-Малолетко, 1979, 28–59, 67–71 и др.].

⁷⁹ Это значение подтверждается Терешкиным: *orti* – ‘богатый’ [1981: 329].

⁸⁰ Терешкин приводит следующие значения слова *ort*: 1. герой эпических сказаний, 2. глава, вождь, начальник, хозяин, 3. король (в картах) [1981: 329].

свою очередь, считает перевод ‘богатая женщина’ неприемлемым. По его утверждению, слово *paj* должно бы обозначать ‘богатый’, однако, принимая во внимание порядок слов, он считает это маловероятным. Мункачи полагает, что правильное толкование названия мыса: *ort-ni paj*, то есть ‘госпожи остров’ [Munkácsi, 1892–1921: II/1/215].

В именах локальных божеств слово ‘князь’ встречается весьма часто, по крайней мере, так же часто, как слово *imi* [Зенько, 1997: 26]. Таким образом, из перевода имени *Ortini Päi* как ‘княгиня-женщина’ следует, что *Päi Imi* является самым значительным божеством, локальным духом-покровителем реки Васюган.

Фрагментарные, неразборчивые, местами неясные записи Папай также свидетельствуют об исключительно важном значении *Päi Imi*. На одной из страниц дневника встречается имя «*Pei-ime*», затем следует стенографическая запись, которая была расшифрована таким образом, что божество, носящее это имя, якобы является седьмым сыном (*sic!*) одного из богов [Párai ép.: 358]. На основе этого можно предположить, что *Päi Imi* считалась седьмой дочерью *Torám*-а. У восточных хантов местами действительно встречается представление, что у *Torám*-а были дочери (см. напр. [Kerezi, 1997: 34–35]), следовательно, такая расшифровка дневниковой записи имеет некоторые основания. Тот факт, что *Päi Imi* – седьмая дочь, несомненно подтверждает ее значительность, подобно как и среди сыновей *Torám*-а самым почитаемым мужским божеством считается седьмой сын (ср. напр. [Munkácsi, 1892–1921: II/1/53–117; Мифология хантов: 172–174] и т.д.).

Этому предположению соответствует и описание Григоровского, согласно которому у *Torám*-а было семь сыновей и семь дочерей. Несмотря на то, что Григоровский не упоминает имени *Päi Imi*, можно предположить, что она также находится в числе пяти сестер, имена которых не названы автором [1884: 60].

Среди всех васюганских божеств *Päi Imi* обладает наиболее многосторонними функциями: она одновременно была хозяйкой и покровительницей территории, заботилась об общем благополучии людей, обеспечивала успех в рыбном и охотничьем промыслах, оберегала здоровье человека, отвечала за рождение и роды. Кроме того, она находилась в связи с шаманами: так, однажды религиозный специалист *paŋkal ku*, употребивший галлюциногенные грибы, во время обряда посвящения во сне видел *Päi Imi*.

У *Päi Imi* были две прислужницы, *ajmi*. В дневнике Сирелиуса обнаруживается весьма любопытное замечание, что одной из прислужниц *Päi Imi* была *Puŋos*, которую восточные ханты почитали как могущественную богиню-жизнедательницу, богиню судьбы и плодородия [Sirelius, 1983: 285–287]. Каким образом оказалась *Puŋos* в числе прислужниц *Päi Imi* – необъяснимый факт, настолько, что Карьялайнен считал это просто ошибкой информанта [Karjalainen, 1922: 227]. Возможно, что такая «ошибка» связана с тем, что *Päi Imi* также обладала функцией родовспоможения. Так или иначе, этой «ошибкой» подтверждается предположение, что *Päi Imi* считалась самым значительным божеством р. Васюган.

Здесь мы должны сделать небольшое отступление, с тем, чтобы посмотреть, какое место занимает *Puŋos* в пантеоне богов васюганских хантов. Карьялайнен дает детальное обобщение сведений о *Puŋos*, собранных на Васюгане [Karjalainen, 1922: 307–309]. По данным исследователя, *Puŋos* является особенно важным небесным божеством, дочерью Небесного бога-отца. Она обитает за семью морями, за семью горами, за семью березовыми рощами в золотом дворце, куда и шаману очень трудно проникнуть. Во дворе ее золотого дворца натянут канат с ко-

колокольчиками, которых шаман не смеет коснуться, так как это значительно сократило бы его жизнь. Во дворце *Puynos* качает семь колыбелей, в которых она «изготавливает» души *ilt*, ждущих рождения. Поэтому ее называют также «людей творящая *Puynos*».

Связь *Puynos* с рождением и родами бесспорна, что выясняется также из исследований Кулемзина и Лукиной [1977: 149–150, 209–210]: васюганские ханты считали, что она обитает во чреве каждой женщины и она – настоящая мать каждого родившегося ребенка. Другими словами, матка беременной женщины – это только временное место пребывания плода. В первый период жизни ребенка каждое слово или лепет младенца значит, что он разговаривает с *Puynos*. «Если ребенок плачет, он бранит ее, если смеется – играет с ней». Мать приобретает полные права и власть над ребенком только когда он начинает улыбаться «по-человечески». *Puynos* «вводит» ребенка в живот матери через половые органы, поэтому не следует осматривать интимные части тела, даже если при родах возникают осложнения. Во время родов предпочитают надавливать сверху на живот роженицы или поворачивают ребенка в правильное положение, и таким образом содействуют благополучному родоразрешению. Шаману же было достаточно положить руку на ребенка, т. е. на живот матери. Будущие роды вызывали страх в хантыйских женщинах, поэтому любой исход родов они приписывали воле *Puynos*. Если же роды были трудными, считалось, что это кара *Puynos* за супружескую измену; в таком случае только полное признание могло облегчить страдания роженицы. Плацента также была связана с *Puynos*, а о сокращениях матки после родов говорили, что *Puynos* ищет потерянного младенца.

На Васюгане жертвоприношения в честь *Puynos* были очень важными: ей посвящали пегую собаку, которую не убивали, но всегда помнили, что она принадлежит *Puynos*, и когда животное достигало старости, то *Puynos* посвящали молодую собаку. Кроме того, в качестве жертвенного дара приносили пестрый платок, к углам которого пришивали бубенчики и пучок женских волос. Пегая окраска собаки и пестрая расцветка платка свидетельствуют о земном характере божества; бубенчики же, вероятно, служат символическим изображением колокольчиков, которые находятся во дворе небесного дворца *Puynos*. Не следует забывать, что манси во время медвежьих праздников накрывали себя платком, к четырем углам которого также были прикреплены бубенчики [Солдатова, 2001: 40], олицетворяя таким образом *Kaltaš* (*Kaltaš* у манси соответствует хантыйской *Puynos*). Возможно, что появление колокольчиков было обусловлено и русским влиянием. Пучок волос также имеет два объяснения. 1. Здесь обнаруживается связь с *Kaltaš*, которая в мансийских сказках упоминается как богиня с чудесными волосами. В некоторых сказках говорится, что в волосах *Kaltaš* светит солнце, луна и звезды; в другом месте *Kaltaš* с помощью своих длинных кудрей вытягивает из ямы «за миром наблюдающего человека». 2. Пучок волос может быть связан с представлениями о душе: волосы, кожа головы считались местом обитания души (прежде всего души-тени, но часто и души-дыхания), поэтому возможно, что пучок волос служил для обеспечения продолжения рода.

На Вахе, где наблюдается очень тесная связь с культурой васюганских хантов, существует представление, что *Puynos* живет на востоке, там, где рождается солнце. Посреди большой воды есть остров, который называется *Мах рäi vat* («Земли остров город»), или *Vat puynos luŋk* («Город духа *Puynos*»). На Вахе *Puynos* считается матерью *Torät*-а, а не его дочерью [Шатилов, 1931: 101]. Священное место *Puynos* на

р. Вах имело региональное значение, надо полагать, что у восточных хантов оно считалось культовым центром. Об этом свидетельствует высказывание шамана с реки Тромаган: «Она до сих пор живет в своей маленькой избушке на берегу Ваха» [Kerezsi, 1999: 42].

Как об этом упоминалось выше, у восточных хантов *Puynos* была богиней-жизнедавательницей. Соответственно этой функции ей приписывалась очень важная роль в родовспоможении. Кроме того, *Puynos* почиталась и как покровительница детей.

На основе сходства функций Кулемзин и Лукина отождествляют *Puynos* с богиней *Kaltaš*, почитаемой у северных обских угров [1977: 137–138]⁸¹. Кережи, в свою очередь, считают, что эти два имени могут употребляться в качестве синонимов внутри той или иной хантыйской группы [Kerezsi, 1997: 35–36]. Такую же мысль более подробно развивает Зенько. У восточных хантов, как полагает исследователь, богине *Kaltaš* соответствует не одна богиня, а несколько, по крайней мере две. *Puynos* обладает всего лишь земными функциями, ведь она не имеет связи с небесными божествами. Среди восточно-хантыйских богинь небесное происхождение, связь с небесными божествами имеет богиня *Čoros naj*, богиня «морского огня». Она – дочь Небесного отца и по его приказанию родила первых людей. Зенько сообщает о том, что у юганских хантов имеется также *Ters naj anki*, «морская огня мать», которая считается матерью всего живого, даже самого Небесного отца. Она, как и *Čoros naj*, обитает в море. Она обеспечивает общее благополучие и защищает человека от несчастных случаев в воде [1997: 20–21].⁸²

Теория Зенько весьма убедительна и, как видно, верна применительно к сургутским хантам, однако ни в коем случае не применима по отношению к васюганским. У васюганских хантов не обнаруживается и следа каких-либо других богинь с подобными функциями, а *Puynos* однозначно считается дочерью Небесного отца.

В амбарчике *Päi Imi* второй прислужницей была *Molŋil-ni* (предположительно означает «готовящая женщина», «повариха»⁸³). В научной литературе имя *Molŋil-ni* нигде, кроме описания Сирелиуса, не упоминается, и в настоящее время даже ханты не могут вспомнить божества с таким именем [Sirelius, 1983: 295]. Сведения Сирелиуса, тем не менее, подтверждаются данными Папай: в дневнике исследователя рядом упоминаются имена «*Pei-ime*», «*Pugos*» и недописанное слово «*Мон*», что, возможно, должно было обозначать *Molŋil-ni* [*Párai ép.*: 397].

Описания идолов *Päi Imi* и ее прислужниц мы находим как у Григоровского, так и у Сирелиуса. Согласно описанию первого исследователя: «Сделаны они просто из дерева, простой топорной работы, вместо глаз, носа и рта сделаны углубления и вычернены, на головах и всех их меховые шапочки, белые холщевые рубашки, от времени обратившиеся в какие-то серые, ушитые бисером и медными светлыми бляхами, круглой и четверугольной формы» [1884: 38]. Сирелиус, который во время экспедиции 1893 г. приобрел этих идолов для финского этнографического музея, опубликовал также несколько фотографий.⁸⁴ Все три идола были

⁸¹ См. прежде всего [Munkácsi, 1892–1921: II/1/38–52; Karjalainen, 1922: 174–180; Шатилов, 1931: 101].

⁸² О последних двух богинях см. также [Kerezsi, 1997: 34–38].

⁸³ Ср. [Терешкин 1981: 261], *molŋilta* – «готовить».

⁸⁴ См. цветные иллюстрации 4. и 5., а также 155 А, В и С [Sirelius, 1983: 286–287].

одеты в семь слоев одежды.⁸⁵ В описании нет и речи о меховой одежде, более того, примечательно, что лицо идола *Päi Imi* покрыто пластинкой из свинца. Это не ускользнуло бы и от внимания Григоровского, поэтому вероятно, что за одиннадцать лет, разделяющих две экспедиции, идола — по крайней мере идол *Päi Imi* — были заменены, обновлены. Замена идолов часто наблюдается и у хантского населения других областей. Например, юганские ханты заменяют идола духа-покровителя реки примерно каждые двадцать лет.

О происхождении священного мыса повествуют различные генеалогические мифы, и все они связаны с образом *Päi Imi*. В одном из таких мифов, записанном Сирелиусом с целью дать описание идолов, *Päi Imi* представлена женой мифического героя:

Кукла Ёлтики 'ворожей' изображала сына Пяйими и ее мужа. Сын был богатырем, который боялся войн и поэтому не воевал. Кукла Волотуку 'насмешник' тоже изображала сына тех же родителей, который был богатырем и тоже не воевал. Когда городу отца угрожала война, они все трое убежали, а когда вернулись, то увидели, что отца убили, а мать увели. Тогда третий сын отправился в путь, чтобы спасти мать. Четвертый в это время еще лежал в колыбели, его имени рассказчик не знал. Богатырь вместе с колыбелью бросил его в озеро. Сначала он хотел забрать его вместе с матерью, но затем испугался, что когда юноша вырастет, то узнает о своей матери и о делах богатырей в городе своего отца, тогда он будет мстить. Он решил лучше утопить мальчика; так умер четвертый сын, поэтому и куклы его не существует. Четвертая кукла — это жена Ёлтики, она называется Лилекултэттэни 'оживляющая рыб' [Sirelius, 1983: 289].

В другом мифе повествуется о том, что после этого злключения самый меньший сын спас свою мать и сделал ее идиолом:

Пяйими, хозяйка острова, была женой *junk(h)*, по имени Ярлулековолкур — кривоногий, т. е. неуклюжий, калека, ни на что не способный. В те времена, когда жил этот человек, остяков еще не было, а были юнки. Человек воевал с рус-

⁸⁵ Описание трех идолов в путевых записках Сирелиуса:

Päi Imi: «Дух-защитник, вырезан из дерева, на лице иглой прикреплен овальная пластинка из свинца. Женская фигурка. На ногах обувь из кожи, а сверху высокие башмаки из сукна. На фигурке два кафтана, оба из светлой хлопчатобумажной ткани черно-бело-голубой расцветки. Обвязана четырьмя хлопчатобумажными цветными платками, а поверх них кусок клетчатой хлопчатобумажной ткани». (На трех платках видны фабричные отметки мануфактур.) «Размер 46 см.»

Puoyos: «Дух-защитник Пуогс 'повитуха', отлита из свинца. На фигурке рубашка длиной 42 см, с воротником, который шит из цветной хлопчатобумажной ткани. Шесть хлопчатобумажных платков обернуты вокруг фигурки». (Перечисление фабричных меток на платках.) «Размер 23,5 см.»

Moljil-ni: «Кукла бога, *junk(h)* по имени Молнильни, служанка Пяйими. (...) Вырезана грубо из дерева, женская фигурка. В глаза вставлены две темно-голубые стеклянные бусинки. На ногах у куклы мягкие сапоги из оленьей шкуры, она завернута в цветную хлопчатобумажную полоску ткани. Размер около 30 см.»

«Одежда для кукол, рубашка под названием *jernääs*, а также кафтан и платки. Только одна из кукол была одета в кафтан поверх *jernääs*. На каждой кукле семь платков; это жертвенные подарки остяков» [Sirelius, 1983: 286–287].

скими богатырями и жил на упомянутом острове. Однажды русские богатыри пришли на остров, к жилищу *junk(h)*, когда сыновья отсутствовали; они убили *junk(h)* и забрали с собой его жену. Между тем третий сын пришел домой, узнал, что в городе *ju(ng)vadsh* на острове были убиты люди, а его мать уведена. Имя третьего сына было Ёготуку 'Стрелок из лука'. Он ни одной птицы не подстрелил на земле, а только в полете; он считал за грех стрелять во что-то на земле. Этот сын превратился в гуся и стал преследовать богатырей. Когда он их догнал, то крикнул им из осенней гусиной стаи, потребовал от богатырей снять их железную одежду! Эта железная одежда *joor(g)or(h)* доставала до колен. Остяк сообщил, что в старые времена остяки носили железные рубахи, у каждого богатыря была железная рубаха. Когда Ермак обратил остяков в христианство и покорил их, то он забрал у них железные рубахи. Богатырь последовал совету и начал гладить мать. Тогда сын взял свой лук, застрелил героя и доставил мать домой. После этого мать живет там как хозяйка острова, но города там больше не существует [Sirelius, 1983: 294–295].

Этот миф связывает с культом *Päi Imi* еще одно священное место, название и месторасположение которого в тексте Сирелиуса с точностью не указано. Оно находилось недалеко от поселения Озерное: огромная кедровая сосна, на которой уже за несколько десятилетий до приезда Сирелиуса висел берестяной туес с хранящимися в нем идолами. Это священное место находилось под присмотром хантской семьи Синарбиных. Хранившиеся здесь идола были принесены с другого священного места (возможно, с мыса *Päi Imi*): «тогдашний смотритель (...) был больше не в силах прийти туда, где раньше висел кузов. Так он поднес его ближе к юртам» [Sirelius, 1983: 100]. Данные Сирелиуса не однозначны по поводу того, какие именно идола хранились на священном месте. Во всяком случае, здесь были члены семьи *Päi Imi*: *Jolt iki* ('Ворожей'), *Woloto ku* ('Насмешник'), а также *Jogutu ku* ('Стрелок из лука'), спасший мать от русского богатыря. Кроме того, Сирелиус была найдена оловянная тарелка европейского типа с изображением Христа и двенадцати апостолов. Позже, наряду с обнаруженными здесь идолами, Сирелиус упоминает также идола *Lilenk kul tätä ni* ('Оживляющая рыб').⁸⁶ Пятью годами

⁸⁶ Описание идолов в записках Сирелиуса:

«Дух-защитник Ёлтики, вырезан из ливственницы. Овальная голова, подчеркнута длинный нос. На месте глаз и рта маленькие отверстия; стеклянные бисеринки, вставленные туда первоначально, выпали; осталась только одна. На кукле два кафтана, один одет наизнанку. Одежда завязана длинными рукавами кафтана. Оба кафтана сделаны из одной и той же хлопчатобумажной ткани с рисунком. На ногах куклы сапоги из голубой ткани. Фигурка обвязана еще и двумя кусками хлопчатобумажной ткани (...) Размер куклы 71 см.»

«Дух-защитник Волотуку, вырезан из ливственницы, овальная голова, подчеркнута длинный нос, на месте глаз и рта находятся фарфоровые бисеринки. На месте ушей видны отверстия. На кукле две хлопчатобумажные одежды, завязанные рукавами. Сверху повязан платок (...); поверх него надет хлопчатобумажный кафтан с длинными рукавами. На ногах куклы сапоги из ровдуги. Сверху все это обвязано двумя хлопчатобумажными платками (...), а также куском хлопчатобумажной ткани в клетку. Размер 69 см.»

«Дух-защитник Ёготуку 'стрелок из лука', вырезан из ливственницы. На лице вырезаны глаза, рот и надбровные дуги. Уши отмечены отверстиями. На нем надето вначале три рубахи из серой и красной ткани с узором. Сверхдлинный рукав рубахи сначала связаны крестом на груди, затем завязаны узлом на спине. Поверх надет длинно-рукавный кафтан и рубаха, на ногах сапоги из ровдуги. Поверх одежд повязаны три хлопчатобумажных платка с рисунком. Размер 62 см.»

раньше посещения Сирелиуса, в 1888 г. четыре божества и их идолы вместе упоминаются и в дневнике Папай.⁸⁷

Согласно мифу, записанному Григоровским, старушка была женой одного героя, но после того, как все члены ее семьи ушли один за другим, она осталась на острове совершенно одна:

Есть предание, что у этой Ортыни-Пай был муж, родная сестра и семь сыновей и будто бы жили они тут все вместе. Ее муж отправился в речку Юган воевать с тамошними дьяволами и оттуда уже не возвращался, вероятно, там был убит на войне. Сестра же Ортыни-Пай, молодая девица, когда у вдовы подросли сыновья, пошла в реку Тым⁸⁸ искать себе жениха и оттуда не возвращалась, может быть там она вышла замуж [1884: 34–35].

В следующем тексте, записанном Кулемзиным и Лукиной, говорится о женщине, путешествующей по реке Нюрольке и Тух-Сиге⁸⁹. В тексте подробно описывается происхождение культовых мест Васюгана, в том числе и священного мыса:

Давным-давно это было. Эта легенда длинная, ее от начала до конца никто рассказать не может.

Одна семья, во главе которой была старуха, решила спуститься вниз по Оби и попасть на Васюган. Говорят, Васюган они не нашли, а попали на Нюрольку и стали подниматься по реке Тух-сиге, которая впадает в Нюрольку, а вытекает из озера Тух-эмптор. Начался голод. А тогда был обычай: если нечего убить, надо дать дар. На одном мысу на Тух-сиге старуха принесла в дар одного своего сына, убила и оставила на мысу под кедрой. Подарила его мысу. Потом охота пошла хорошо, они разжились, поехали дальше. У нее была большая семья, запас скоро кончился, опять начался голод.

Доехали до острова, на нем она принесла в жертву своего старика. Этот остров до сих пор называется Ики⁹⁰ (старик). На том острове сейчас стоит елка и кедр, там тоже дар приносится до сих пор.

Когда стали подплывать к озеру Тух-эмптор, от семьи отделились три дочери, старуха их отделила. Там тоже образовался священный мыс. Туда только женские вещи в дар приносили: гребни, косоплетки.

Остальные поплыли к Озерному, к людям. Там старуху приняли как чужую, и она решила спускаться назад по Тух-сиге. У нее осталось три сына. Она решила запрудить Тух-сигу и затопить Озерное. Чтобы вбить колья, нужны

⁸⁷ «Дух-защитник Лиленкултэтэни, вырезан из лиственницы. На лице обозначены глаза, рот и надбровные дуги. Одежда отсутствует. Размер 20 см». [Sirelius, 1983: 289–290].

⁸⁸ Папай называет следующих идолов: Jolt-iki, Jugheta-khu, Volochta-khu и жену старшего сына, имени которой не указывает [Papai ép.: 397].

⁸⁹ Тым – правый приток Оби, впадающий в Обь приблизительно в 50 км от устья р. Васюган. Следует отметить, что васюганские ханты нередко вступали в брачные отношения с жителями р. Тым, об этом свидетельствуют, напр., миф о Шайтанском мысе (близ пос. Средний Васюган) и т.н. «Легенда о железе» [Осокин, 1993: 270–271].

⁹⁰ Тух-Сиге вытекает из озера Тух-Амтер и впадает в Нюрольку – приток реки Васюган.

⁹¹ Значения слова в словаре Терешкина: I.1. старик; I.2. мужчина; I.3. муж; II.1. дед, отец матери или отца; II.2. дядя: брат матери или отца; II.3. двоюродный брат: сын брата матери; II.4. двоюродный дядя: муж сестры отца или матери; II.5. свёкор и деверь: отец или брат мужа; II.6. шурин: брат жены; II.7. брат отца жены; III. месяц [1981: 52].

были молоты. Старуха запрудила речку, но речка прорвалась и пошла другой стороной. Она двух сыновей отправила туда, где старика заложила, а младшего взяла с собой. Она все хотела попасть водой на Васюган. На озере Вось-эмптор заложила и младшего сына и по озеру вышла в большое озеро Тух-эмптор и поплыла по нему. В одном месте, где она была, образовался мыс Пай-ими (Мыс Старушка), где тоже приносят дары. Сама она опять вошла в Тух-сигу. У нее был с собой ручной лосенок. Она принесла его в дар на Тух-сиге, а сама сделала из белого камня его образ. Этот каменный лосенок был на Тух-сиге давно, ему каждый охотник и приезжий приносил дар. Его никто не видит, только остяки. Он из-под земли появляется и исчезает [Кулемзин–Лукина, 1973: 24–25].

В вышеприведенном мифе происхождение всех священных мест в окрестностях Озерного – как известных и в наше время, так и давно забытых – восходит к «архаическому жертвоприношению»: странствующая старуха в этих местах приносит всех своих родных в жертву одного за другим. Несмотря на то, что в тексте непосредственно упоминается мыс Păi Imi, в более раннем исследовании Лукина отождествляет мыс Păi Imi с тем священным местом в мифе, где старуха оставила трех своих дочерей [1972: 81]. С этим мнением нельзя согласиться уже и потому, что на этом священном месте приносились исключительно женские жертвоприношения, тогда как на мысе Păi Imi женщины не допускались к участию в совершаемых здесь жертвоприношениях пищи.

Приведенный рассказ о происхождении священных мест не закончен и носит фрагментарный характер, в нем упоминаются только главные моменты происходящего события. Тем не менее можно сказать, что сюжетная основа рассказа обнаруживает сходство с мифами о духах-покровителях рек: самое главное божество данной территории на пути к своему будущему священному месту приносит в жертву по очереди всех членов семьи и слуг, а также предметы обихода, учреждая таким образом священные места данной области.⁹¹ Этот факт также подтверждает, что Păi Imi является самым значительным божеством на территории Васюгана.

На основе всего вышесказанного можно предположить, что Păi Imi является самым известным и почитаемым божеством васюганской области, духом-покровителем реки Васюган. Как мы видели, об этом свидетельствует предположительное значение имени 'госпожи остров'; однако если считать правильным значение 'богатая женщина', в этом случае эпитет также может указывать на значительность Păi Imi. Помимо того, исключительное значение Păi Imi подтверждается тем, что среди всех васюганских божеств именно она обладала самыми многосторонними функциями; ее культ выходил далеко за границы Озерного и его окрестностей; легенды о ней были известны повсюду на Васюгане; и композиция одной из них очень сильно напоминает композицию мифов о духах-покровителях рек. Вероятно, об особенной роли Păi Imi свидетельствует также рассказ, записанный в дневнике Папай: по словам рассказчика, который говорил о том, как он впервые употреблял мухомор, «ты увидишь весь мир, (...) я видел все, тогда мне явилась и Старушка» [Papai ép.: 350]. Следовательно, экстатические сны также связаны прежде всего с Păi Imi. Предположение, согласно которому Păi Imi – седьмая дочь Торэт-а, объясняется тем, что самое значительное божество той или иной области обычно выступает представителем данной хантыйской группы среди богов верхнего мира (Karapetova–Solovyova, 2001: 49). Подводя итоги вышесказанного,

⁹¹ Ср. сказание о казымской богине: [Молданов–Молданова, 2000: 14–26].

можно утверждать, что священное место *Päi Imi*, а также окрестности Озерного являлись культовым центром васюганских хантов.

Как об этом говорилось выше, на Васюгане были три фратрии (четвертая на Нюрольке), о которых неоднократно упоминают в своих работах Кулемзин и Лукина (напр., [Лукина, 1980: 98]). Каждая из этих фратрий имела свое священное место, считавшееся культовым центром данной фратрии. Эти священные места следующие: мыс *Päi Imi* и священные места двух дочерей *Päi Imi* возле поселений Катильга и Калганак. Родственные связи почитаемых на последних двух священных местах божеств с *Päi Imi* подтверждают центральное значение первого, тем не менее нельзя упускать из виду, что некоторые источники неоднозначны по поводу этих родственных отношений. В одном тексте три божества выступают как сестры, в другом – все три священных места упоминаются под именем *Päi Imi*. Более того, в одном источнике говорится даже о шести *Päi Imi*, которые – помимо трех вышеупомянутых – находятся в Айполово, Кунтиках и на Нюрольке [Кулемзин–Лукина, 1978: 26].

Здесь следует указать на параллели, которые наблюдаются между священными местами нюрольских и васюганских хантов. Эти сходства, в свою очередь, свидетельствуют об особенном значении мыса *Päi Imi*. На р. Нюрольке близ поселения Пернянгино расположено священное место «Старика», которого Лукина отождествляет с мужем мифической Старухи, принесенным ею в жертву. Согласно мифу, на месте жертвоприношения образовалось священное место [1980: 94 и 98–99]. Структурное сходство между священными местами *Päi Imi* и ее дочерей на Васюгане и священными местами на Нюрольке наблюдается в том, что на Нюрольке, помимо священного места «Старика», в поселениях Мыльджино и Чаримово имеются еще два особенно важных священных места, принадлежащие двум сыновьям «Старика».

Следует также обратить более пристальное внимание на приведенный выше миф об основании священных мест. О семействе мифической Старухи известно, что кроме мужа у нее было семеро детей: четверо сыновей и три дочери. Всех своих родных она поочередно приносит в жертву на том или ином священном месте. Мужа она приносит в жертву на мысе, и вполне возможно, что этот мифический мыс является тем самым священным местом «Старика» – самого важного божества на р. Нюрольке, которое находится близ юрт Пернянгиных. Название священного места предположительно переводится как 'реки-народа-князь'. Указывающее на божество слово 'князь' также свидетельствует о центральном значении священного места. Затем Старуха отправила двух сыновей к Старика. В мифе не повествуется о том, что же случилось с ними дальше. Можно, однако, предположить, что они попали не на то священное место, а основали на Нюрольке два новых священных места. Такое заключение мы можем сделать на основе того, что, как об этом говорилось выше, помимо священного места «Старика» два самых важных – это священные места его двух сыновей: одно близ Мыльджино у устья речки Шайтанка, другое недалеко от поселения Чаримово. О судьбе сыновей мы знаем еще то, что Старуха на реке *Tiḥ Siyā* принесла в жертву одного из своих сыновей, а самого младшего оставила в качестве жертвы на озере *Wes-ämter*.⁹² Лукина, анализируя сходство между священными местами Васюгана и Нюрольки, в том же ис-

⁹² Более подробно об этом священном месте, а также о почитаемом здесь божестве речь пойдет ниже. Тем не менее следует заметить, что кроме приведенного выше мифа больше нигде не обнаруживается связи между ним и мысом *Päi Imi*.

следовании выдвигает и другое предположение, что священным местом предполагаемого мужа Старухи является священное место возле Чворово. В качестве довода исследовательница приводит то обстоятельство, что это священное место называют *Räč pelja juṇk sur* ('Священное место мыс Старика'), а также что оно находится недалеко от устья реки *Tiḥ Siyā*, играющей в мифе ключевую роль [1980: 98]. Эту неясность, вытекающую из различных интерпретаций, в данных условиях мы пока разрешить не можем.

Для сравнения необходимо рассмотреть фрагменты мифов, записанные Сирелиусом. В этих отрывках, как и в предыдущем случае, речь идет о муже и четырех сыновьях. Если принять во внимание, что записанный Лукиной и Кулемзиным текст представляет собой упрощенную версию, рассказанную по весьма обрывочным воспоминаниям, то в этом случае можно допустить и более свободную интерпретацию, в которой учитывались бы возможные варианты мифа, предположительные оговорки и ошибки рассказчика. Это во многом облегчило бы идентифицирование священных мест и разъяснение неясностей, возникших по поводу священных мест Нюрольки.

В версии, записанной Сирелиусом, самый младший сын не участвует в событиях, так как его убивают еще ребенком, следовательно, он и не становится божеством. В варианте Лукиной судьба младшего сына также особенна: по воле матери он становится духом-покровителем на озере *Wes-ämter*, вдали от своих родных.

По поводу третьего сына Сирелиус пишет, что имя его было «Ёготуку 'Стрелок из лука'. Он ни одной птицы не подстрелил на земле, а только в полете; он считал за грех стрелять во что-то на земле» [Sirelius, 1983: 294–295]. В связи с этим напомним, что у Папай также имеется упоминание о священном месте, расположенном возле юрт Пернянгиных. Папай считает: имя божества указывает на его отличительное свойство «сидя дома есть птицу, находящуюся в семи днях пути» [*Párai ép.*: 359–360]. Если наше предположение верно, а именно, что 'Стрелок из лука' и божество, о котором упоминает Папай, тождественны – хотя возможно, что это всего лишь случайное совпадение мифологических характеристик –, то в таком случае «родственные» отношения между этим священным местом и мысом *Päi Imi* получают новую перспективу: вместо мужа мы обнаруживаем здесь сына. Сопоставляя полученные сведения с мифом, можно предположить, что в тексте Лукиной это то самое священное место, которое было основано первым. Несмотря на то, что в тексте оно находится на реке *Tiḥ Siyā*, идентичность того и другого не исключена. Таким образом, мы получили бы ответ на то, почему именно это священное место на Нюрольке считается самым важным. Сирелиус указывает нам верное направление: в записанных им фрагментах этот сын – самый храбрый из всех братьев, он освобождает свою мать из плена русского богатыря и делает ее покровительницей острова. С точки зрения важности священного места можно задуматься над тем, существует ли какая бы то ни было связь между этим божеством и младшим сыном *Togät*-а, «за миром наблюдающим человеком». Эти образы объединяют не столько конкретные соответствия, сколько сходства, аналогии. Здесь следует отметить, что оба божества обладают способностью превращаться в гуся: одно из имен «за миром наблюдающего человека» – «Князь-гусь» [Munkácsi, 1892–1921: II/1/53], а «Стрелок из лука» в облике гуся преследует русского богатыря, похитившего его мать. Заслуживает внимания также сходство распространенного в некоторых диалектах варианта имени «за миром наблюдающего человека» *Ort Iki* [Karjalainen, 1922: 180] и имени *Päi Imi* – *Ort imi päi*.

На основе всего вышесказанного священные места реки Нюрольки можно охарактеризовать следующим образом. Три самых важных священных места, которые единственно могут носить название *juŋk sur*, принадлежат сыновьям *Päi Imi*: священные места в Пернянгино, которое относится к «Стрелку из лука»; а также священные места в Мыльджино и Чаримово. По поводу того, какое из последних двух принадлежит «Ворожею», а которое – «Насмешнику», не имеется никаких сведений. Четвертое священное место, которое находится в Чворово, предположительно относится к мужу мифической Старухи. Здесь отметим, что по поводу священных мест Лукина вступает в противоречие с собственным утверждением: в одном месте исследовательница говорит о трех *juŋk sur*-ах [1980: 98], в другом же пишет о том, что священное место в Чворово называется *Räč pelja juŋk sur* [1980: 95]. Полагаю, что даже если родственные отношения между божествами священных мест время от времени определяются по-разному, это не опровергает всего вышесказанного, так как в обско-угорской мифологии обозначение родственных отношений богов, находящихся в самой тесной связи, может быть самым разнообразным.⁹³

Возвращаясь к тексту, записанному Лукиной, можно заметить, что в нем речь идет об основании семи священных мест. Возможно, что именно по этой логике – логике священных чисел – основания священных мест двух старших сыновей рассматриваются как одно событие.

До сих пор не говорилось о трех дочерях Старухи и их священных местах. В связи с этим в тексте сообщается, что они имеют общее священное место, где жертвы приносят только женщины. Это прямо противоречит более ранним нашим рассуждениям, а также утверждению Лукиной и Кулемзина (основанному, вероятно, на иных источниках), что два из трех самых важных священных мест на Васюгане – в Катильге и Калганаке – принадлежат дочерям *Päi Imi*. Это противоречие невозможно разрешить, только если предположить существование различных, в данном случае прямо противоречащих друг другу, вариантов мифов. Для подтверждения этого, однако, не имеется никаких доказательств.

В данном тексте основание мыса *Päi Imi* не объясняется никаким жертвоприношением, Старуха непосредственно учреждает его, без каких-либо дополнительных действий: «В одном месте, где она была, образовался мыс Пяй-ими, где тоже приносят дары» [Кулемзин–Лукина, 1973: 24–25]. Примечательно, что единственный персонаж в мифе, который создает священное место и при этом не умирает – сама Старуха, т. е. дух-покровитель реки, *Päi Imi*.

Последнее священное место, об основании которого говорится в тексте и которое Кулемзин и Лукина считают действительно существующим, – это время от времени появляющийся и исчезающий белый каменный лось, где-то на берегу реки *Tux Siyá*. О существовании священного места, кроме этого мифа, нет никаких сведений, поэтому ни принять, ни отрицать его существования мы не можем, так как для этого у нас нет веских аргументов. Во всяком случае, небезынтересным представляется утверждение Яковлева, согласно которому священным местом принесенного в жертву мифического лося является священное место на Колотушкином мысе, и – как об этом говорится в мифе – находящийся здесь каменный образ лося могут видеть только ханты [1998: 45].

Лукина, которая исследует в том числе и этноисторию васюганско-ваховских хантов, исходя из центральной роли священного места мыса *Päi Imi*, приходит к

⁹³ Ср. отношения между *Numi Toram*-ом, «за миром наблюдающим человеком» и богиней *Kaltas* у Мункачи [Munkácsi, 1892–1921: II/1].

историческому выводу: «Такое сосредоточение священных мест, характерное для верховьев Васюгана, говорит о том, что именно здесь можно предполагать расположение основного ядра васюганских хантов» [1972: 82]. Лукина интерпретирует миф о Старухе-основательнице священных мест как рассказ о конкретном историческом событии. Согласно трактовке исследовательницы, миф повествует о том, что одна семья с Оби непременно хотела попасть на Васюган, но случайно пришла к Нюрольке. Местные жители недружелюбно отнеслись к прибывшим, не помогли им. Оказавшись в трудном положении, Старуха поочередно приносит в жертву членов своей семьи, учреждая тем самым ряд священных мест. Таким образом, поскольку на сегодняшний день эти священные места почитаются васюганскими хантами, из этого следует, что миф повествует об их заселении, к которому исчезнувшее с тех пор автохтонное население отнеслось враждебно.

Утверждение Лукиной насколько приемлемо, настолько и сомнительно: каким бы логическим ни казался этот вывод, никакие факты не доказывают того, что сакральным центром должно быть место первого поселения. Не подтверждает этого предположения и компаративный анализ хантыйского материала: нельзя вывести общего заключения по поводу того, являлось ли священное место духа-покровителя реки во всех случаях т. н. «прародиной» населения этой реки.

Более убедительным объяснением центрального значения священного места *Päi Imi* служит предположение, выдвинутое Гемуевым и Сагалаевым в монографии о священных местах вогулов. Исследователи полагают, что территориальные священные места находились недалеко от политических центров. Если согласиться с тем, что политическим центром васюганской области, в особенности же Верхнего Васюгана, было Айполово, о чем свидетельствует, с одной стороны, величина поселения, с другой – ряд героических сказаний, относящихся к поселению, в этом случае следует признать данное утверждение верным. Священное место *Päi Imi* находится в непосредственной близости от Айполово, кроме того, как об этом говорилось выше, Озерное первоначально было заимкой Айполово и только позже стало самостоятельным поселением. Не случайно Карьялайнен, говоря о священном месте *Päi Imi*, следующим образом описывает его размещение: «находится на острове, неподалеку от Айполово».

Ритуалы. На основе имеющихся данных о религии васюганских хантов мы можем получить только весьма отдаленное представление о состоянии культа *Päi Imi* на рубеже XIX–XX вв., что делает практически невозможной полную реконструкцию проводимых здесь обрядов. Тем не менее из отрывочных и часто противоречивых сведений все же вырисовывается общая картина типичного обряда, приуроченного к началу промыслового сезона. Как известно, основными хозяйственными занятиями васюганских хантов были охота и рыболовство. Эти промыслы были сезонными и осуществлялись в разное время года. Зимний период (с осени до весны) – это прежде всего пора охоты, хотя в это время начинается и подледное рыболовство. В то же время основным занятием летнего сезона (от весны до осени) является рыболовство, несмотря на то, что в этот период происходит также и летняя охота. По этой причине сезонные обряды имели очень важное значение: они одновременно были направлены на выражение благодарности духам и на обеспечение успеха в промысле. Начало весеннего сезона, вместе с тем, считалось началом нового года.

По данным Сирелиуса [Sirelius, 1983: 98], а также Кулемзина и Лукиной [1977: 167], жертвоприношение пищи в честь *Päi Imi* совершалось перед началом весен-

него сезона, которое определялось таянием льда на озере, распусканием почек на деревьях и началом нереста рыбы. Основное содержание обряда также свидетельствует о сезонном характере данного ритуала: участники благодарят *Päi Imi* за успешную охоту и просят ее помощи в рыбном промысле.

По мнению Сирелиуса, день проведения обряда назначал один из членов семьи Почелгиных, хранитель священного места и культа *Päi Imi* [Sirelius, 1983: 98]. Утверждению Сирелиуса противоречат сведения, полученные от одного ханта относительно его детства, которые в рамках данного ретроспективного анализа мы не должны упускать из виду. В его рассказе не было однозначным, кто именно организовывал празднество: сначала он говорил, что устраивал его шаман, затем утверждал, что кто угодно мог пригласить остальных на мыс для совершения *para* (бескровное жертвоприношение пищи). Вопреки пожилому возрасту, этот хант участвовал в обряде всего один раз, когда ему было лет пять–шесть. Это было последнее жертвоприношение пищи, проведенное в честь *Päi Imi*. Поэтому, в противоположность его сведениям, я больше склоняюсь к тому, чтобы согласиться с мнением Сирелиуса, даже если Кулемзин и Лукина утверждают, что обряд начинал либо шаман, либо кто-нибудь из жителей селения, проснувшийся первым (1977: 167).

Порядок проведения обряда будет представлен в данной работе на основе описания Кулемзина и Лукиной [1977: 167]. Обряд носил название *noḥ para*, 'лосиный праздник'. В назначенный день либо шаман, либо мужчина, который проснулся первым, начинал празднество. Взрослые мужчины поселения шли на мыс *Päi Imi*. Важно, что на мыс приходили исключительно мужчины, запрещалось приводить собак.

На мысе готовили *jarmajinḱ* (букв.: 'ячменный суп'; в переводе местного ханта – 'мясная каша'). Заклание животного не было частью обряда жертвоприношения; каждый охотник в предыдущем охотничьем сезоне должен был оставить для жертвоприношения какую-нибудь часть каждого убитого им лося: глаза, почки, печень, мясо и проч. Таким образом, на празднество собиралось достаточное количество мяса. Сердце непременно должно было быть одно. По другим данным Кулемзина, в жертву приносили лося, убитого незадолго до дня празднества. Сирелиус, в свою очередь, полагает, что иногда жертвенную пищу могли приготовить из оленьего мяса [Sirelius, 1983: 98].

Когда еда была готова, хозяин празднества ставил блюдо на середину жертвенного круга и, по мнению Сирелиуса, просил *Päi Imi* принять его дар [Sirelius, 1983: 98]. Затем он разбрасывал небольшие кусочки мяса и кропил водой, в которой варились мясо, на семь сторон света, угощая богов пищей.⁹⁴ Сирелиус упоминает, что жертвенная пища преподносилась всегда *Päi Imi*, которая затем могла поделиться ею со своими помощниками [Sirelius, 1983: 286].

По мнению Сирелиуса, участники празднества приступали к еде только после того, как считали, что божество уже насытилось. Остатки пищи складывали в берестяные туески и несли оставшимся дома женщинам и детям, чтобы они также приобщились к благотворному воздействию жертвенного обряда.

Жертвенная трапеза регулировалась строгими табу: мясо запрещалось солить, касаться его железными вилками (вместо железных использовались деревянные вилки; по данным Сирелиуса – деревянные ложки), резать ножом, перерезать сер-

⁹⁴ В представлениях васюганских хантов существовало семь сторон света, так как определялись они не по движению солнца, а по месту обитания богов.

дце под прямым углом к сердечным волокнам. Костный мозг нужно было есть сырым. Нарушение этих табу влекло за собой неудачу в промысле.

Сирелиус пишет о том, что подобное празднество проводили также осенью, перед началом зимнего сезона, в Дмитриев день, если там был хранитель священного места. В этом случае праздник проводили вечером, и в отличие от весеннего обряда, ели мясо тетерева, поскольку в этот период охоты на лося не было. Суждение Сирелиуса не вполне обоснованно: с одной стороны, жертвенную пищу можно было приготовить из сушеного лосиного мяса, с другой стороны, это утверждение опровергают имеющиеся данные об осенних обрядах и о приготовлении на этих обрядах лосиного мяса.

Если согласиться с предположением, что весенний обряд проводили утром, а осенний – вечером, это наталкивает на мысль, что жертвоприношение было связано с движением солнца, даже если оно далеко не всегда приходилось на день весеннего или осеннего равноденствия. Весенний праздник одновременно был праздником годового возрождения солнца. В дневном цикле это выражалось тем, что праздник проводили утром. Осенний обряд в годовом цикле был праздником проводов солнца, что, в свою очередь, выражалось в проведении его в вечернее время.

Приведем теперь дословно воспоминание, на котором основано описание Кулемзина и Лукиной:

В Озерном справляли парры так. Однажды в году шаман Афанасий Милимов назначал день парры. Был один день в году, по-современному перед покосом.⁹⁵ Весь год до этого люди собирали и сушили лосиные головы, языки, глаза, почки и одно сердце. На другой стороне озера был мыс «Старушка», там было священное место для всех людей Озерного. На этом месте у деда стоял огромный медный котел, в котором вмещалось двенадцать ведер воды. Котел весом был четыре пуда.⁹⁶

В этот день с утра на мыс собирались все мужчины, каждый со своим туеском. Были и маленькие пацаны. Кто мог из озера на мыс принести воды, все были здесь. Все носили в берестяных туесках воду в котел. Таган для котла был толстый, забивали его тяжелыми деревянными молотами. Когда в котел нальют много воды, то Афанасий приказывал кому-то развести костер, а когда вода закипала, бросали туда языки, глаза, печень и сердце лосей. Без соли варили все. Женщины не участвовали в парры. Они находились на другом берегу озера, в поселке. Когда мясо сварится, Афанасий Милимов брал в руку золу и разбрасывал ее семь раз по всем сторонам и потом звал юнгов обедать. Вроде бы они приходили и ели. Через некоторое время он говорил, что можно есть. Все садились вокруг котла и ели мясо, кто что хотел, то и ел. Когда все наедятся, то остатки мяса складывали в свои туески и на обласках везли есть женщинам. Это уже вечером. Дед Афанасий прятал котел и тоже приезжал в поселок [Кулемзин–Лукина, 1978: 142–143].

Жертвоприношение лося, а также любой дичи, добытой на охоте, тесно связано с охотничьим культом групп лесных хантов [Кулемзин, 1984: 86]. Вместе с тем сохранение костей лося, а также то обстоятельство, что из каждого добытого лося

⁹⁵ Описывается осенний обряд жертвоприношения.

⁹⁶ Более 45 кг

какую-либо часть нужно было сохранить для обряда жертвоприношения, наводит на мысль о представлениях о хозяине зверей. Повторное «складывание» животного обеспечивало его воскрешение, возвращение к жизни.⁹⁷ Без этого ритуал был бы совершенно непонятным: сердце – которое во многих случаях считается местом пребывания души – приносили только одно, символизируя этим единство рода лосей. По-видимому, связь с представлением о хозяине зверей подтверждается также тем, что, согласно мнению Кулемзина и Лукиной, нарушение табу во время праздничной трапезы влечет за собой неудачу в охоте. Ханты верили, что лось, попавший под прицел ружья охотника, может отомстить за своего оскорбленного родственника и ускользнет от пули или уйдет от охотника. Чтобы умиловить зверя и избежать отрицательных результатов нарушения табу, на копыте лося рисовали крест [1977: 167].

Несмотря на то, что *Päi Imi* имела идола, его – по данным Сирелиуса – не выносили из амбарчика во время жертвоприношений, так как считали, что дух *Päi Imi* присутствует везде на острове [Sirelius, 1983: 98]. На мой взгляд, это объясняет наличие табу, распространяющихся на весь остров, а также двойное значение имени *Päi Imi* (остров и божество одновременно).

Помимо жертвоприношения пищи, *Päi Imi* жертвовали вещи: к корням священного кедра на острове или в воду, окружавшую священный мыс, бросали нечетное количество (по возможности три) копеечных монет; на деревья завязывали платки и лоскуты ткани [Karjalainen, 1921: 206]. В 1969 г. Кулемзин по поводу жертвенных даров, приносимых на острове, писал, что здесь «еще несколько лет назад висели куклы, сделанные из дерева, котлы из меди, кое-какие вещи обихода, а теперь верующие довольствуются кусочком тряпочки, в которую завернуто несколько монет» [2001: 164]. По данным Карьялайнена, в качестве жертвы *Päi Imi* приносили также «маленькие дубины для убоя рыбы» [Karjalainen, 1922: 206]. Последнее утверждение, однако, несколько сомнительно, поскольку в других источниках нигде не говорится о подобной жертве, вместе с тем эта форма жертвоприношения известна на другом священном месте, расположенном в километре от мыса *Päi Imi*. Поэтому не исключено, что Карьялайнен случайно спутал эти два священных места.

Жрец. По мнению Сирелиуса, роль жреца в совершении обряда жертвоприношения пищи, а также обязанность хранителя священного места принадлежала одному из членов семьи Почелгиных: эта должность передавалась по праву старшинства от одного члена семьи к другому [Sirelius, 1983: 98]. Как мы видели, жрец назначал день жертвоприношения, он приглашал всех на празднество. Он непременно должен был присутствовать на жертвоприношении: если в назначенный день он отсутствовал, жертвоприношение не совершалось. Он готовил жертвенную пищу, остальные участники – согласно данным Сирелиуса – приносили с собой только ложки. Только он имел право исполнять обязанности жреца; если на жертвоприношении присутствовал шаман, он участвовал в обряде на равных правах с остальными участниками. В обязанности хранителя входило следующее: он должен был содержать *šotal* в надлежащем порядке, регулярно обновлять берестяной туес, в котором хранились идола, и он держал у себя ключи к замку амбарчика. Обязательством хранителя амбарчика было одевать идолов: ему передавали

⁹⁷ О культе лося и о верованиях о хозяине зверей у васюганских хантов см. [Nagy, 1999: 73–91].

изготовленных для божеств идолов, и только он мог выбросить старую, изветшалую одежду [Sirelius, 1983: 286].

Григоровский в связи с мысом *Päi Imi* также упоминает имя Почелгиных: «Амбарчик ее хранится в чистоте и запирается замком, ключ от которого хранится в одном айполовском семействе и передается из рода в род, от отца к сыну, уже более двухсот лет. И теперь он хранится у Родиона Пачелкова⁹⁸, который в настоящее время уехал вниз Васюгана для сбора орехов» [1884: 34–35]. Карьялайнен в описании священного места приводит доводы относительно того, что приведенный Сирелиусом путь наследования по праву старшинства вряд ли верен, и соглашается с Григоровским, что должность хранителя амбара по наследству переходила от отца к сыну. По мнению исследователя, этот принцип наследования у обских утров считается повсеместным, тем не менее в защиту позиции Сирелиуса он высказывает предположение, что в случае, если наследник еще не достиг совершеннолетия, его должность временно исполнял кто-нибудь из родственников [Karjalainen, 1922: 162].

Прежде, соглашаясь с Карьялайненом [Karjalainen, 1922: 206], я считал *Päi Imi* типичным примером божеств, ставших из родовых духов региональными. Согласно этому суждению, *Päi Imi* первоначально должна была принадлежать семье Почелгиных в Айполово, однако культ идола распространился в соседних поселениях, и мыс *Päi Imi* стал региональным культовым центром [Nagy, 2001a].

Этому предположению, однако, противоречит то обстоятельство, что священное место находится в более тесной связи с Озерным и живущей здесь семьей Милимовых, чем с Почелгиными. Это противоречие можно разрешить, если учесть, что у хантов до сих пор наблюдается обеспечение культа священных мест с помощью служителей. В обязанности служителя входил уход за священным местом и проведение ритуальных действий, так как эти действия могут подвергать опасности членов самой близкой к священному месту семьи (ср. напр. [Балалаева, 1999]). Аналогичное утверждение находим у Молданова, который по поводу Казымской богини пишет, что принадлежавшим к ее культовой общине Молдановым и Сенгеповым запрещалось варить мясо жертвенных животных, это, по их представлениям, должны были делать люди с Сосьвы. Поэтому они уезжали на Сосьву и оттуда привозили двух «поваров». Молданов называет по имени одного из «поваров»: это был вогул Василий Тузин [1997: 141–142]. Эти данные приводят, в свою очередь, Дмитриева [1999a: 53–66], подобные суждения находим также у Переваловой [1997: 192–193] и Глушкова [1900: 15–78]. На основе всего вышесказанного не исключено, что на культовом месте семьи Милимовых обязанности «служителей» исполняли Почелгины.

Не следует упускать из виду, что Почелгины и Милимовы принадлежали к одной и той же фратрии. В описанной Кулемзиным и Лукиной тройной фратриальной системе как Почелгины, так и Милимовы относятся к фратрии «серный народ» [1976], тогда как в системе, реконструированной Соколовой, обе семьи принадлежат к I. матримониальной группе, или, согласно определению исследовательницы – фратрии [1983: 280]. Из этого можно сделать вывод, что культ *Päi Imi* относился не к одному роду, а к целой фратрии: несмотря на то, что главное культовое место находилось недалеко от поселения Милимовых, обязанности служителя всегда выполнял один из членов другого рода. В хантыйской религии нередко случается, что дух-хранитель реки (какой была и *Päi Imi*) одновременно является

⁹⁸ На самом деле Почелгин.

духом-покровителем одной из живущих на реке фратрий [Молданов-Молданова, 2000: 7]. Предположению, что на священном месте *Päi Imi* служителями были члены семьи Почелгиных, противоречит утверждение Карьялайнена, согласно которому священность места представляла меньшую опасность для местных жителей, чем для приезжих. Следовательно, местным жителям незачем было обращаться к кому-нибудь чужому с просьбой быть посредником между ними и их божеством.

Последнее предположение – а именно принадлежность священного места к фратрии – помимо широкой распространенности культа *Päi Imi* подтверждается также тем, что Озерное первоначально было заимкой Айполово, где проживали, кроме других родов, Милимовы и Почелгины, и лишь несколько позже стало отдельным селением, постоянным местом жительства Милимовых. Учитывая последнее обстоятельство, становится более ясным неоднозначное высказывание Сирелиуса: несмотря на то, что исследователь считает хранителем священного места Ивана Родионовича Почелгина⁹⁹, он, тем не менее, пишет о Трофиме Павловиче Синарбине, что последний ухаживал за священным местом. Здесь следует отметить, что семья Синарбиных принадлежала к той же группе (группам), что и две первые, местом их жительства также было Айполово.

Предположению, что *Päi Imi* считается общим божеством, а место ее почитания – общим священным местом более крупной социальной группы, на первый взгляд противоречит представление о том, что *Päi Imi* является праматерью жителей Озерного. Эта легенда, однако, известна исключительно из собранных мною материалов; в более ранних материалах нигде не упоминается о подобном представлении. Поэтому эту легенду следует считать более поздним явлением: по-видимому, она возникла уже после того, как Озерное стало отдельным поселением.

Итак, на основе всего вышесказанного можно прийти к заключению, что выполнение функций жрецов членами семьи Почелгиных едва ли объясняется тем, что *Päi Imi* прежде была их родовым духом, ставшим впоследствии объектом всеобщего почитания. Также менее вероятно объяснение, согласно которому Почелгины, как представители «чужого» рода, были «служителями» священного места Милимовых. Наиболее вероятно, что *Päi Imi* была духом-покровителем фратрии, и к этой фратрии принадлежали как Милимовы и Почелгины, так и упомянутые выше Синарбины.

В объяснении нуждается и то обстоятельство, что последним жрецом в проведении обряда жертвоприношения выступает Афанасий Милимов. По всей вероятности, дело не в том, что Сирелиус и Григоровский ошиблись по поводу личности жреца, а в том, что у семьи Почелгиных уже не было потомка по мужской линии, кто мог бы занять эту должность. Согласно этому, в 1990-х гг. род Почелгиных уже считали вымершим. Таким образом, представляется логичным, что после вымирания рода Почелгиных должность жреца перешла к самому сильному шаману региона.¹⁰⁰

Должность жреца как религиозного специалиста была широко распространенной у обских угров. Карьялайнен в своем исследовании посвящает этой теме це-

⁹⁹ Сын Родиона Почелгина, упомянутого в записях Григоровского. Он виден на фотографии 78, возле амбара [Sirelius, 1983: 78].

¹⁰⁰ С 1953 г. Почелгины не живут в Озерном: 21 февраля последняя представительница рода Почелгиных переехала в Новый Васюган. С начала 40-х гг. представителя рода Почелгиных в поселении не было.

лую главу, где автором приводится очень детальная научная литература и описаны все местные особенности [Karjalainen, 1922: 158–168]. На основе полученных им сведений исследователь приходит к выводу, что должность жреца и хранителя амбара существовала повсюду у обских угров. Карьялайнен считал нужным подчеркнуть, что должность жреца иногда могла совпадать, но не обязательно совпадала, с кругом обязанностей шамана, что свидетельствует о ее самостоятельности. По его мнению, важным элементом этой должности было то, что она наследовалась внутри семьи (рода) по праву первородства, от отца к сыну. Круг обязанностей жреца был весьма разнообразным: он принимал принесенные духу дары, устраивал жертвоприношение, он хранил амбар духа, заботился о необходимых при жертвоприношении орудиях, был посредником между жертвующим и духом, и в некоторых местах (главным образом в предыдущих столетиях) он объезжал область почитателей своего духа и собирал для него жертвенные дары. Перед совершением обряда жрец должен обязательно пройти ритуал очищения: на Казыме он должен был очистить руки в дыму огня, в южной области он надевал чистую одежду. Согласно утверждению Карьялайнена, за оказанные ими услуги жрецы не получали большого вознаграждения. Подобным образом описывали обязанности хозяина священного места Гемуев и Сагалаев, опираясь на вогульский материал [1989: 123–124]: хранитель амбара заботился об идолу, только он мог видеть идола обнаженным¹⁰¹, он знал и передавал традиции, нормы поведения. Следовательно, говоря о функциях жреца и хранителя амбара духов, выполняемых членами семьи Почелгиных, ни в коем случае нельзя утверждать, что речь идет о единичном случае, так как аналогичная должность наблюдается во всех обско-угорских областях. Полагаю, что это обстоятельство в очередной раз подтверждает правоту третьего предположения относительно их роли.

Päi Imi в конце XX в. • В дальнейшем на основе собранных мною материалов будут рассмотрены священное место и культ *Päi Imi* в конце XX в., а также то, каким образом изменились обстоятельства почитания *Päi Imi* по сравнению с представленными ранее.

Священное место • На сегодняшний день жители Озерного придают расположению острова символическое значение. Во-первых, потому, что его постоянно можно видеть из поселения, и сам остров постоянно «глядит» на поселение, что указывает на контролирующую, надзирательную роль божества. Эта надзирательная роль, а также – как это выяснилось из их слов – постоянное чувство опасности, исходящее от острова, подтверждается его внешним видом: нельзя не чувствовать угрожающей эту темную, непроходимую чащу кедрового леса. Во-вторых, остров играет важную роль в наблюдении движений солнца: если смотреть со стороны поселения, солнце всегда восходит над островом, а весной и осенью – в период проведения прежних сезонных обрядов жертвоприношения – прямо у его середины.

Мыс *Päi Imi* и в настоящее время считается самым значительным священным местом. Рассказывая об окрестных священных местах, мой хозяин однажды указал на мыс *Päi Imi*: «Вот это, это центр всего». В другой раз мой хозяин расположил

¹⁰¹ В настоящее время видеть идола обнаженным может кто угодно, кто читает литературу, в которой описываются статуи идолов, и видит эти лишенные одежды статуи на фотографиях, становясь, таким образом, свидетелем окончательной их демистификации.

священные места в порядке по степени их важности, и первым он упомянул мыс *Päi Imi*.

В середине XX в. мыс *Päi Imi* играл весьма значительную роль и в других обрядах, которые проводились в Озерном. По воспоминаниям моего информанта, в его детстве на мысе хранились идолы домашних духов, хозяева которых либо умерли, либо перестали им поклоняться. С этими данными совпадает утверждение Кулемзина, согласно которому каждая семья имела свою собственную священную рощу, и идолы домашних духов изготавливались из дерева, принесенного из этой рощи. Поэтому идола перед смертью его владельца следовало принести в рощу и здесь повесить на дереве [1984: 58]. Сирелиус также сообщает о том, что владелец перед смертью должен был принести в лес своих идолов и повесить их на дереве в берестяном сосуде. Исследователь полагал, что ханты делают это потому, чтобы никто другой не мог пользоваться их идолами [Sirelius, 1983: 294]. На основе вышесказанного можно утверждать, что мыс *Päi Imi* тоже был таким местом: владельцы приносили сюда своих идолов, но возможно и то – хотя никакие данные не подтверждают этого предположения, – что здесь изготавливали их из какого-нибудь дерева.

На мысе *Päi Imi* следовало хранить и шаманскую одежду, оставшуюся без хозяина.¹⁰² По некоторым моим данным, медвежьи праздники также проводились на мысе. Более того, согласно одному из преданий, когда в 1952 г. одна из священных сосен, стоявших посредине поселения, упала, ее палками – так как руками прикасаться к священному дереву запрещалось – затолкали в воду, и она сама поплыла против течения к мысу *Päi Imi* и там, под священной березовой рощей, сгнила. Это предание в очередной раз подтверждает особое значение мыса *Päi Imi*.

Кулемзин и Лукина, в свою очередь, обнаруживают связь вышеупомянутой священной сосны, стоявшей в поселении, с мысом *Päi Imi* [1977: 138]. По мнению исследователей, у подножия священного дерева *Məx Imi* приносили в дар семь котлов, которые по окончании обряда закапывали в землю, для того, чтобы с помощью этих котлов *Məx Imi* заткнула щели, через которые болезни могут проникнуть из нижнего мира в земной мир. От озерновских хантов Кулемзин получил четыре котла, хранившиеся на мысе *Päi Imi*. Для чего служили эти котлы, информанты сказать не могли; они сказали только, что на мыс котлы были перенесены с целью обеспечить здоровье. По мнению Кулемзина не исключено, что эти котлы также были принесены *Məx Imi* в качестве жертвы.¹⁰³

На сегодняшний день на мысе уже нет священной постройки, следовательно, нет и идола *Päi Imi*. Тем не менее до сих пор считается, что *Päi Imi* присутствует на острове всегда и повсюду. Как мы видели, идол *Päi Imi* и прежде не играл слишком важной роли, так как во время жертвоприношений его даже не выносили из амбара. В представлениях хантов божество и мыс так тесно связаны, что, по словам информатора, каждое принесенное *Päi Imi* жертвоприношение теряет свой смысл, если оно совершается не на мысе.

¹⁰² Об этом свидетельствует одна записанная мной история, в которой говорится о нарушении этого правила. Согласно этой истории, сын последнего шамана поселения оставил идолов и шаманские принадлежности отца своему сыну, который, в свою очередь, передал их в Томский краеведческий музей. По его словам: «Вышло иначе. Там их лучше хранить будут, там они лучше сохраняются».

¹⁰³ О местонахождении остальных трех котлов информаторы Кулемзина ничего не знали. Весьма вероятно, однако, что один из этих котлов до сих пор хранится в квартире одного нововасюганского ханта.

Конечно же, это не значит, что ханты не придавали и не придают большого значения амбару для духов. Мой хозяин, выражая глубокое почтение по отношению к священной постройке, говорил, что он «никогда не заходил внутрь амбара». По воспоминаниям его жены, амбар «стоял там, как часовня». О важности амбара свидетельствует и то обстоятельство, что жителей Озерного до сих пор занимает судьба священной постройки на мысе *Päi Imi*. Об исчезновении амбара существует несколько местных преданий. С одной стороны, эти предания были рассказаны различными информантами, с другой стороны, были переданы одной и той же хантыйской женщиной в двух вариантах, в зависимости от того, что она хотела подчеркнуть в рассказе: предполагаемое активное участие русских или просто течение времени. Согласно первому варианту, амбар сгорел в 1969 г. по вине русских, и якобы свидетелями этого происшествия были также и томские археологи. Во втором, менее конфронтующем варианте говорится о медленном разрушении священного амбара: в 60–70-х гг. еще видны были несколько истлевших бревен постройки, но на сегодняшний день и эти остатки бесследно исчезли, смешались с лесной почвой. Жителям Озерного даже после длительных поисков не удалось указать точное место прежнего амбара. А в период между 1999 и 2001 гг. высохла и священная кедровая сосна, к подножию которой прежде бросали монеты в качестве жертвоприношения.¹⁰⁴

Подобно тому, как исчез священный амбар, так исчез и идол *Päi Imi* вместе с ее помощницами. Каким образом это случилось, также неизвестно. Известно, что один из идолов *Päi Imi*, благодаря собирательной работе Сирелиуса, находится в Финском этнографическом музее. Однако нет поводов предполагать, что после этого не делали нового идола – об этом свидетельствуют воспоминания старшего поколения о прежних жертвоприношениях. Вопрос также в том, где приобрел Мягков, побывавший в Озерном в 1930 г., тех идолов, часть которых в настоящее время хранится в Томске, а другая часть – в Санкт-Петербурге [Галкина-Чиндина-Лукина и др., 1995: 174–177]. Не исключено, что один из идолов этой коллекции – как раз и есть идол *Päi Imi*, однако это всего лишь гипотеза.

Соответственно рассказам о судьбе священного амбара существуют также рассказы об исчезновении идола *Päi Imi*: по одной версии идол сгорел вместе с амбаром, по другой – был украден «хулиганами», приехавшими сюда вместе с нефтяниками.

По мнению некоторых, бывавших на Васюгане и симпатизирующих васюганским хантам, романтически настроенных томских интеллигентов (из моих знакомых), идол *Päi Imi* до сих пор существует, только не известно, где он хранится. Последний раз его якобы видели в Среднем Васюгане у одной женщины из семьи Почелгиных, но после ее смерти идол бесследно исчез. Многие отправлялись на поиски потерянного священного сокровища, но до сих пор все попытки были тщетными. Однако, на мой взгляд, в этой истории больше ностальгической тоски по романтическим поискам затерянных сокровищ и исчезнувших древних культур, чем достоверных сведений. В этом согласны со мной и сами васюганские ханты.

В заключение хочу сказать несколько слов по поводу Почелгиных, судьба которых была так тесно связана с идолом и священным амбаром *Päi Imi*. Эту семью постигла та же участь, что и священное место: ее также коснулась разрушительная сила времени. Уже в 1956 г. Калинина писала, что, по словам ее информанта,

¹⁰⁴ Несмотря на то, что сосна высохла, она до сих пор считается священной. По словам моего хозяина, у ее подножия до сих пор можно класть жертвенные дары.

Почелгины «жили в Калганаке. Ихнее поколение однако кончилось. Где-то живут может еще. А их много было у нас тут. Остяки, чистые туземцы были» [1956–58: I/439]. На сегодняшний день ханты уже не знают, что произошло с Почелгиными: «Уехали куда-то. Прежде они жили в Айполово и Катильге, но жили и в Озерном».

Божество • В Озерном *Päi Imi* до сих пор считается мифической праматерью поселения. В настоящее время существует всего один космогонический миф, связанный с образом *Päi Imi*: на т. н. «Васюганском море» ехала старуха со своей семьей, и в пути их лодка села на мель. На том месте, где лодка остановилась, образовался мыс, и там старуха умерла. Местные ханты – ее потомки:

Ехала на большом каюке imi со своей семьей. Плыли по Васюганскому морю. Плыли, и вдруг лодка села на мель. В море лодка села на мель, и на том месте образовался мыс (päi). Старуха готовилась умереть, и сказала своим сыновьям: живите, мол, здесь, на этом месте. С тех пор и живут люди в Тух руюл.

Образование острова нередко связывается с сотворением суши:

Плыл обласок по большой воде. Вдруг обласок сел на мель. На обласке ехала Imi вместе со своей семьей. Обласок, kiriw, сел на мель, и на том месте появился мыс. Вода высохла, стала меньшей. На этом мысе Imi умерла, а ее сыновья, ге-рои, поехали дальше.¹⁰⁵

В связи с приведенным выше космогоническим мифом интересно отметить стремление рассказчиков вписать его в рамки «легитимной» – хотя для хантов и не всегда однозначной – исторической хронологии. С этой целью они включают историю *Päi Imi* в круг своих знаний о праистории Васюгана и его окрестностей. Однажды, рассказав историю о *Päi Imi*, мой хозяин продолжал: «Давно здесь не было лесов, только пустыня была и море. Этот лес появился после ледникового периода. Археологи, которые делали здесь раскопки, тоже говорят, что леса там раньше не было. И я тоже помню, что леса были поменьше. И озеро это было глубже, только пересохло. Так появилось и болото». В другом случае мой хозяин, рассказывая о мифическом чудовище *Wes*, сказал следующее: «Давно, когда было тепло, у нас здесь была степь и жара. Потом наступил лед, и стало холодно. Вот тогда и плыл обласок по морю, и тогда образовался мыс *Päi Imi*».

Как мы видели, легенда о *Päi Imi* в значительной мере упростилась, о членах семьи *Päi Imi* уже ничего не говорится, их имен уже никто не помнит. Кроме того, на территории Васюгана *Päi Imi* осталась чуть ли не единственным божеством, сохранившим свое первоначальное имя, и вместе с именем – свой характер и свою биографию.

В функциях, круге действий *Päi Imi* не наблюдается значительных изменений. Она сохранила функцию покровительницы и защитницы территории: согласно преданиям, *Päi Imi* спасла Озерное от разрушения, так как благодаря ее покровительству, проведенные в поселении бурения разведочных скважин оказались безрезультатными. Поскольку *Päi Imi* до сих пор сохраняет функцию духа-защитника территории, из этого следует, что и в настоящее время всех, кто приезжает в

¹⁰⁵ Обе легенды записаны мной в 1992 г., но во время полевых исследований в 1999 и 2001 гг. кроме этих были записаны еще несколько вариантов.

Озерное, как правило, представляют ей. То есть приезжим также обязательно – или, по крайней мере, желательно – принести ей жертву. Это правило распространяется и на тех, кто родился в Озерном, но уже давно не живут в поселении.

Кроме того, *Päi Imi* до сих пор приносят жертву с целью выздоровления или сохранения здоровья. По весьма удачной формулировке одного ханта: «ты должен откупить себя от нее, чтобы иметь долгую жизнь». Другие говорят, что и теперь, когда приносят жертву *Päi Imi*, ее благодарят за успешную охоту, тем самым обеспечивая себе удачу в будущем. Один хант очень уместно сказал, что «нужно принести ей дар, чтобы потом она тоже давала тебе». В настоящее время также считают, что *Päi Imi* может оказывать помощь при родах. Здесь необходимо отметить, что культ *Puŋos*, выступавшей на рубеже XIX–XX вв. помощницей *Päi Imi*, практически полностью исчез: ее функцию созидательницы и покровительницы рождения и родов – по крайней мере в районе Нового Васюгана – получила *Päi Imi*.

Так же, как и все хантыйские божества, личность *Päi Imi* носит амбивалентный характер. Помимо хранительной, вспомогательной функции она нередко выступает в качестве карающего детей существа, или гневного, мстительного божества. Она непременно накажет тех, кто нарушит ее покой, совершенные против нее или ее священного места злодеяния не останутся безнаказанными.

Следовательно, поведение на священном месте регулируется различными табу. На всей территории острова запрещается наносить вред чему бы то ни было: нельзя напрасно срывать листья с деревьев, нежелательно собирать плоды и охотиться на мысе, или добывать рыбу поблизости. Запреты сформулированы мной с уступительным оттенком, а не в форме правил, требующих безусловного подчинения, так как эти табу в очередной раз свидетельствуют о весьма часто встречающемся противоречии между религиозными предписаниями и религиозной практикой, что не следует упускать из виду даже в том случае, если доминируют обратные примеры. Это подтверждается и следующим, дословно цитированным, отрывком из разговора с моим хозяином:

- Можно охотиться на *Päi Imi*?
- Нет, нельзя.
- Но там был один капкан.
- Так это кто-то просто так поставил, но с тех пор уехал.
- У Сидора тоже был там капкан.
- Да, покойный при жизни ставил там на белок. Ну и много он им поймал?!

На сегодняшний день строгость предписания несколько ослабела, тем не менее поведение хантов по отношению к мысу до сих пор не повседневное: они не приходят на мыс без надобности, стараются не ломать ветвей, лес не рубят и как-то раз даже запретили одному русскому срубить высохшие деревья на дрова. Благодаря этому, лес на мысе кажется совершенно девственным, почти нетронутым человеческой рукой. О наказаниях, постигших нарушителей табу, существует множество преданий. Одна из таких историй была рассказана мне самим пострадавшим: в детстве он из любопытства пошел на *Päi Imi* и поел растущей там смородины. К вечеру он заболел и на другой день наконец признался матери, что ел из запретного плода. Мать испугалась и немедленно отправилась на мыс, чтобы принести искупительную жертву. Ребенок вскоре выздоровел.

В других преданиях рассказывается о строгих наказаниях, которым были подвергнуты нарушители запретов: о смерти виновников или пожизненных увечьях, об их испорченной жизни. Однако существуют и такие предания, согласно которым наказания приводились в исполнение самими озерновцами: нарушителя либо изгоняли из поселения, либо убивали.

В различных преданиях по разному описывается внешность *Päi Imi*. С уверенностью можно сказать только то, что речь идет о женской фигуре с необыкновенной внешностью, чье загадочное появление еще больше подчеркивает ее сверхъестественный характер. Согласно некоторым преданиям, *Päi Imi* – маленькая старушка в платке, которая снует взад и вперед по берегу острова. В другом предании, рассказывающем о непослушном ребенке, *Päi Imi* появляется в виде свинообразного великана. В этой истории *Päi Imi* своим появлением наказывает ребенка, который ослушался приказа своих родителей. Приведем этот текст дословно:

Эту историю рассказывал мой отец. Говорит: Анна Прокофьевна и Яков Яковлевич были его родители, оба были охотниками. Его мать часто добывала большие соболей, чем старик. Старик даже сердился, что она приносила домой столько белок. Шубу носила, у нее была шуба из беличьих лапок. Такая шуба самая теплая. Она охотилась на белок, мех нужно было сдавать, но каждой белке она отрезала одну лапу и из этих лапок шила себе шубу. (...) Когда они шли на охоту, говорили ему [отцу рассказчика, в детстве. – З.Н.], чтобы он не уходил из дома. Потому и говорили, что у леса есть Хозяйка. Рассказали даже, как она выглядит. [Мой отец] бродил по улице, бегал. На улице был пенёк, он бегал, бегал, смотрел на тот пенёк, и вдруг ему показалось, что по этому пню какая-то женщина идет к нему, такая огромная, как эти деревья.¹⁰⁶ Красивая была. На ней была русская сорочка, лицо – как отец рассказывал – было похожее на свиное, только из бересты. И еще говорил, что она как-будто протягивала к нему руки. Он смотрел, смотрел – говорит, – и вдруг вспомнил, что родители говорили, что Хозяйка Леса может украсть детей. Говорит: я побежал домой, запер дверь, посмотрел в окно, но уже никого не было. Пусто было [Запись автора, 1998].

Вера в то, что *Päi Imi* может явиться людям, сохраняется и в настоящее время. Более того, представления, связанные с *Päi Imi*, имеют весьма экспансивный характер, так как включают в себя и представления о других мифических существах. У васюганских хантов существует предание, согласно которому в лесу живет сверхъестественная женщина, и она «берет в мужья» смертных людей, которые ради нее оставляют свои семьи. Взамен мужчина получает большую удачу в охоте, лесной зверь всегда выходит перед ним, только он не должен никому рассказывать, где и с кем он живет, иначе он навсегда потеряет удачу в промысле. Эту женщину сопровождает помощник в образе бобра, который способен превратиться в человека и убить охотника, если тот имеет злой умысел.

Один охотник пошел на охоту, и в лесу встретился с одной – на самом деле он хотел убить бобра, а там была какая-то женщина, охотница, она и заступилась за бобра: «тебе нельзя убивать его, я его приручила, он мой». Потом она

¹⁰⁶ В подобном образе появляется и леший в поверьях сибирских русских. Леший имеет человеческий облик, только рост его достигает вершин деревьев, и носит он белую одежду [Неклепаев, 1997: 26].

пригласила охотника к себе домой. В своем доме она долго угощала его, и как будто влюбилась в него, и все такое, и стали они жить вместе. А тот был женатым человеком, потерял свою семью. Говорит однажды этой женщине: «Отпусти меня домой». Та отвечает: «Иди, но ты обязательно должен вернуться». Охотник говорит: не знаю, потом посмотрим. Ответит ему женщина: «Нет, ты можешь уйти только при одном условии, что обязательно вернешься ко мне». И дала ему живого, ручного бобра. «Этот бобр укажет тебе дорогу домой. Когда уйдешь, и не найдешь дороги обратно, этот бобр приведет тебя сюда». Когда он уже почти добрался до дома – он не был дома очень давно – бобр стал звать его обратно в лес. Он не понял и оставил бобра возле одного дерева. Там была деревенька, стойбище, небольшое – и он оказался дома. А его жена уже других гостей принимала, и все такое, думала, что муж ее заблудился, умер в лесу. Охотник повернулся, оглянулся вокруг, и в ту же минуту отправился назад, к той женщине. И тогда оказалось, что она – Хозяйка Леса, и все звери слушаются ее. Она все объяснила ему: какой крик что значит. Олени, лоси, медведи приходили к ней, ходили около ее дома. Интересно, что стойбища у них не было, охотник ничего такого не видел. Только тот бобр был всегда при ней. Как-то раз охотник случайно увидел, что бобр превратился в человека. Тогда он испугался и решил уйти. А бобр превратился в человека, стал его преследовать и убил, чтобы он не смог бросить эту женщину, и чтобы не вынес никакой тайны из этого дома [Nagy, 1999].

Старшее поколение называет это женское лесное существо *Won juŋk*, 'лесной дух', однако на русский язык ее имя переводят как 'урманная (т. е. лесная) женщина'. Вместе с тем молодые отождествляют это существо с *Päi Imi*, следовательно, на сегодняшний день эти две фигуры слились в один образ.

Помимо того, что представления васюганских хантов о *Päi Imi* соединили в себе различные представления о других сверхъестественных существах, они нередко служат объяснением иных, необычных явлений. Одна юганская женщина-хантыка, жившая на Васюгане, рассказала мне следующий эпизод из ее детства:

Я ходила пешком из Нового Васюгана в Айполово. Из школы я всякий раз возвращалась домой пешком. Как-то раз вижу – на краю дороги стоит женщина в черном платье. Куда бы я ни шла, куда бы ни смотрела, все время ее видела. Она ничего не делала, только стояла. После этого я только раз или два ходила туда пешком, больше нет, боялась [Nagy, 1999].

По ее собственному признанию, до этого видения она никогда не слыхала истории о *Päi Imi*, следовательно, это и не могло оказать на нее никакого влияния. Тем не менее местные жители уверены, что, несомненно, речь идет о появлении *Päi Imi*.

Следующий весьма любопытный случай произошел с одной русской женщиной:

Когда она добыла своего первого медведя¹⁰⁷, перед ней появилась незнакомая женщина, и сказала, чтобы она подождала немного и только потом подошла к медве-

¹⁰⁷ Речь идет об известной охотнице. Она живет одна с девятью собаками в заброшенном поселении на Васюгане, на расстоянии более 200 км от ближайшего населенного пункта. За свою жизнь она добыла в одиночку не одного медведя.

дю, сняла с него шкуру и взяла домой, а тушу разделала. Так и было. За это время медведь еще раз зарычал, пытался подняться, тогда он как раз мог убить ее. Та женщина спасла ее. Потом она сняла с него шкуру, мысо разделала, а шкуру понесла домой.

Этот общеизвестный случай на Васюгане объясняют по-разному. Местные русские отождествляют таинственную женщину с хозяйкой леса, *Марусей*, образ которой, вероятно, соответствует *Маре*, *Марухе* в славянской мифологии. Тем не менее, рассказывая эту историю, русские несколько раз соглашались с местными хантами, что в данном случае это была *Päi Imi* (Старушка), а также, что *Päi Imi* и *Маруса*, вероятно, одно и то же существо, только называют их по-разному.¹⁰⁸

Таким образом, *Päi Imi*, несмотря на то, что история ее жизни, утратив ряд эпизодов, в значительной степени сократилась, не только сохранила свое имя и прежнюю значимость, но и объединила в себе черты различных хантыйских – и даже русских – мифических существ. В то же время она приобрела роль «Хозяйки леса», которая, однако, не была ей чужда, ведь уже в самых первых описаниях упоминается связь ее ритуалов с плодородием, с животным миром.

Может возникнуть вопрос: наблюдается ли какая-либо связь между культом *Päi Imi* и Богородицей? На вопрос следует ответить утвердительно: ярко выраженные сходства обнаруживаются в доминирующей в обеих фигурах роли матери, а также в их целительной, охранительной функции. Соединение образа Богородицы с хантыйскими божествами – явление не единичное. В основном, культ Богородицы переплетался с представлениями о Матери *Puynos*, богине рождения и родов (на севере – с *Kaltas*), что, в свою очередь, не опровергает, а наоборот, подтверждает высказанное нами ранее утверждение о том, что *Päi Imi* часто выступает в роли богини-жизнедательницы, и, как об этом упоминалось выше, на рубеже XIX–XX вв. в священном амбаре *Puynos* находилась в числе помощниц *Päi Imi*. Возможно, что эта связь также способствовала сохранению культа *Päi Imi*, ведь почитание Богородицы имеет в местной православной религии первостепенное значение.

Ритуалы. Как мы видели выше, в Озерном на рубеже XIX–XX вв. самым значительным был культ *Päi Imi*, и эту значительность он сохранил до настоящего времени. Из прежней сложной системы ритуалов сезонные жертвоприношения пицци постепенно утратились, однако другие формы жертвоприношения совершаются более или менее регулярно и в наши дни. Среди всех окрестных священных мест это единственное место, где кроме монет жертвуют и другие дары.

О прежних обрядах жертвоприношения помнят очень мало и вспоминают редко, а если и вспоминают, то с некоторым недоумением. Сам обряд в их воспоминаниях трансформировался в забаву, веселое пиршество и, утратив таким образом свою многозначность, стал более доступным и понятным. Однако не исключено, что это упрощение предназначено прежде всего для внешнего слушателя:

Оно, конечно, я ходил туда, только чтобы поест. Я и спрашивал своего отца, зачем они туда ходят, почему не дома готовят мясо. Если старик добы-

¹⁰⁸ Это, конечно же, относится только к тем русским, которые находятся в близких отношениях с хантами и длительное время живут среди них, ведь многие из русских и не слышали никогда о *Päi Imi*.

вал лося, тогда тоже шли туда, делали раги. Если кто убивал лося, то приглашал остальных. Тушу разделяли и голову несли туда. Потом голову, глаза съедали. Все было жирное, вкусное. Бывала и водка, но не обязательно.

Вопреки тому, что рассказчик сильно упростил описание жертвоприношения, рассказ содержит ряд весьма важных деталей, связанных прежде всего с порядком проведения обряда и указывающих на его коллективный характер. Можно заметить, что божество принимает участие в жертвенной трапезе вместе с людьми, оно ест и веселится вместе с остальными участниками жертвоприношения, тем самым укрепляя в них чувство единства.

Как упоминалось выше, на сегодняшний день мыс *Päi Imi* – единственное священное место, где кроме монет сохранились и другие формы жертвоприношения: в качестве жертвы часто приносят платки, которые следует завязывать на молодые деревья в березовой роще, находящейся со стороны поселения. При этом следует помнить одно очень важное правило: платок можно завязывать только на один узел. Завязывая платок, нужно назвать цель жертвоприношения и произнести следующие слова: «*Päi Imi*, я принес тебе дар!» Платок нужно обязательно завязывать на молодую березу, на которой еще нет жертвенного дара.¹⁰⁹ Это предписание имеет два объяснения: с «мирской» точки зрения, дерево должно быть молодым потому, что старое дерево слишком толстое и его было бы трудно обвязать; с сакральной точки зрения оно объясняется тем, что до тех пор, пока молодое дерево живет, оно представляет интересы жертвователя перед божеством.

Если на *Päi Imi* совершают жертвоприношение, то делают это тихо, незаметно, можно сказать, в тайне. Разумеется, делают так не потому, что намеренно хотят держать это в секрете, а потому, что об этом просто не принято говорить. По словам одного озерновского охотника: «кто был там, тот молчит об этом (...) тихонько пойдет туда, и не скажет никому». На мыс приходят небольшими группами, всего несколько человек, преимущественно самые близкие члены одной семьи. Раз совершив обряд жертвоприношения, после этого длительное время не посещают священное место; по моим расчетам, они приходят на *Päi Imi* примерно раз в десять лет, чтобы принести жертву. До какой степени это верно, показывает тот факт, что приезжего, желающего посетить священное место, не сопровождают на мыс, а проводят только до березовой рощи, если незадолго перед этим они и сами побывали на мысе. Они предпочитают не входить в рощу, если не хотят совершать жертвоприношения. Все вышесказанное свидетельствует о том, что священное место постепенно утратило свой общественный характер. Общественные жертвоприношения пицци (какой бы социальной группой они ни совершались) исчезли, и это значит не только то, что они заменились индивидуальными (или совершаемыми в самом узком кругу семьи) жертвоприношениями, но и то, что утратился также общественный характер жертвоприношения, его роль в утверждении солидарности и сознания единства общины. Хронологически этот процесс совпадает с периодом социальных изменений в хантыйском обществе, однако как причину следует указать также религиозную политику советского правительства, вследствие чего были запрещены или взяты под государственный контроль все общественные религиозные обряды.

¹⁰⁹ Тем не менее на одной березе я видел два завязанных платка, что объясняется очень просто: эти платки были принесены в жертву приезжими, которые не были хорошо знакомы с правилами жертвоприношения.

Однако не только хантыйские жители Озерного приносят жертвы на мысе *Päi Imi*, но до сих пор священное место с целью жертвоприношения посещают ханты из окрестных поселений, а иногда даже и русские. Кроме того, сохранился обычай передачи жертвенных даров: кто не может посетить священное место, через местных жителей передает в жертву платок – чаще всего это делают в случае болезни, с целью выздоровления.¹¹⁰ Как об этом упоминалось выше, у местных хантов не принято часто приносить жертву на *Päi Imi*, поэтому случалось, что когда переданный с целью выздоровления платок оказался на священном месте, то человек, посвятивший жертву, к тому времени уже умер. Если отлагательство жертвоприношения и не влечет за собой никакого наказания, то неисполнение этой обязанности имеет серьезные последствия. Об этом свидетельствует случай, произошедший в одной хантыйской семье: муж, ссылаясь на лень и недостаток времени, в течение нескольких месяцев откладывал поездку на мыс *Päi Imi*, чтобы принести в жертву переданный женой платок. Однако когда она говорила, что он никогда и не повесит там этого платка, решительно возражал: «если что передали, то нужно завязать».

На сегодняшний день изменилось и требование по отношению к расцветке приносимого в жертву платка. Прежде на мысе *Päi Imi* жертвовали исключительно красные или пестрые платки. Однако одна хантыйская семья, очевидно руководствуясь религиозными предписаниями, существующими на других священных местах и считая их общепринятыми, нарушила установленный порядок. В качестве жертвы они передали два платка: белый – для *Päi Imi* и красный – для защиты их и всего поселения от пожаров.

Женщинам разрешалось принимать участие в жертвоприношении пищи, но лишь в том случае, если в это время у них не было менструации. Рассказывают, что одна женщина хотела пойти на мыс в нечистом состоянии, но ее обласок перевернулся, и она упала в воду.

Исходя из всего вышесказанного, верования и ритуалы, связанные с *Päi Imi*, безусловно, следует считать активными, несмотря на то, что в них произошли весьма значительные изменения. Представления о *Päi Imi* до сих пор широко распространены среди васюганских хантов, ее ритуалы также сохранили обязательную силу. Об этом свидетельствует, например, то, что последний раз мой хозяин приносил жертву *Päi Imi* от имени одного пожилого, больного ханта, который уже много лет не жертвовал на священном месте своей семьи, более того, при последнем жертвоприношении он объявил присутствующим божествам, что отказывается почитать их. В другом случае один молодой охотник-хант после весьма удачной охоты только снисходительно махнул рукой на культ *Päi Imi*: «Вешай, мол, приятель, вешай хоть полмагазина на ту Старушку, если не сделаешь как следует своего дела, если не поставишь капканов, ни шиша не поймаешь». Однако в следующий раз он уже совсем иначе говорил об этом: «Нет, я пока не приносил там никаких даров. Наверное, когда-нибудь я тоже это сделаю. Только теперь еще не время».

¹¹⁰ Обычай передачи жертвенных даров в религии обских укров можно считать привычным явлением. Несмотря на то, что в других источниках не имеется подобного описания этого обычая, безусловно, родственным явлением следует считать существовавший в первый период русской колонизации сбор пожертвований для некоторых особо значительных богов: жрец, хранитель священного амбара время от времени объезжал область почитателей своего божества и собирал для него жертвенные дары, которые затем приносил на священное место и передавал божеству вместе с просьбой жертвователя (ср. [Karjalainen, 1922: 166]).

Култ *Päi Imi* сохранился не только на Васюгане, но и далеко за его пределами, среди хантов, переехавших жить в город. Впервые в Томске советовали мне ханты, чтобы я обязательно принес жертву *Päi Imi*, если намерен остаться здесь на продолжительное время. Кроме того, здешние ханты объяснили, каких норм поведения следует придерживаться на мысе *Päi Imi*, и, чтобы подчеркнуть строгость этих предписаний, рассказали несколько случаев о том, каким санкциям были подвергнуты нарушители. В Томске один диспетчер наполовину хантыйского происхождения, закончивший технический институт, рассказал мне, что время от времени он также приходит на священный мыс, чтобы принести платок в качестве жертвы. По его словам «ничего не получается, но все-таки там должно быть что-то сверхъестественное».

Случаются, однако, и конфликты: одна хантыйская женщина, несмотря на упреки и недоумение местных жителей, совершила жертвоприношение на *Päi Imi*. Когда она приехала в поселение, чтобы принести жертву, местные ханты стали осуждать ее: «Что, дескать, тебе нужно? Ты, образованная женщина, приходишь сюда, и хочешь принести сюда платок?» Через много лет эта женщина так поясняла произошедшее: «А дело вовсе не в этом. Ведь это моя вера».

Об активности и активизирующей силе священного места свидетельствует одно нашумевшее событие, которое произошло в 2001 г. В Новом Васюгане стали ходить слухи, что какой-то русский охотник вместе со своими товарищами построил на мысе Старушка охотничью избушку. Естественно, это событие вызвало глубокое возмущение многих хантов, кто-то даже пригласил бывшего в городе проездом журналиста из Ханты-Мансийска, чтобы сообщить ему о нанесенном им оскорблении. Впрочем, гораздо более распространенной реакцией со стороны хантов было предчувствие божественного возмездия. По их словам: «Этого *Päi Imi* им не простит. Их постигнет какое-нибудь большое несчастье. *Päi Imi* не простит никому, кто оскорбит ее». В подтверждение своих слов они привели множество случаев, произошедших с нарушителями табу. Буря утихла только тогда, когда выяснилось, что охотники построили дом не на мысе, а на берегу речки, которая также носит название Старушка.

Выше мы видели, как изменялись в течение последних ста лет представления и ритуалы, связанные с самым значительным божеством Васюганья, *Päi Imi*. Култ *Päi Imi* сохранился до наших дней, претерпев, однако, весьма существенные изменения: исчезли члены семьи *Päi Imi*, были забыты ее помощники и их култ, исчез священный амбар и идол *Päi Imi*, упростилась система обрядов, постепенно утратились сезонные жертвоприношения. Тем не менее следует подчеркнуть, что култ *Päi Imi* сохраняет свою активность несмотря на то, что за это время все прочие божества практически полностью исчезли из памяти васюганских хантов. Более того, вера в *Päi Imi* имеет, так сказать, экспансивный характер, она постепенно поглощает в себя представления о других мифических существах и сохраняет свою релевантность даже в самых современных городских условиях, вопреки интенсивным русским влияниям.

Причину этого явления объяснить весьма трудно. С точки зрения жителей Озерного, безусловно, немаловажным фактором является расположение мыса и его символическое значение. Для окрестного хантыйского населения весьма важное значение имеет то обстоятельство, что община, хранящая култ *Päi Imi*, до настоящего времени продолжает жить – пусть только периодически – на прежнем месте, обеспечивая тем самым возможность общения между *Päi Imi* и кругом ее

почитателей. Сохранение культа, вероятно, обусловлено также тем, что *Päi Imi*, будучи и прежде исключительно важным божеством, впоследствии соединила в себе функции других божеств и сохранила те роли, которые у других божеств постепенно утратились.

Однако, несмотря на активность культа и священного места, в связи с *Päi Imi* также можно услышать те «нарративы о гибели», которые в наше время столь характерны для рассказов васюганских хантов о священных местах и прежних верованиях. В связи с *Päi Imi* следует выделить несколько важных моментов. Одним из них является исчезновение сезонных жертвоприношений пищи: ханты, рассказывая о последних обрядах, подчеркивают, что молодые уже не принимали участия в жертвоприношениях, «не хотели».¹¹¹ Однако в рассказах васюганских хантов еще более важную роль играет судьба священного амбара *Päi Imi*. Выше упоминалось, что в амбаре *Päi Imi* хранились и весьма дорогие вещи, в результате чего он был неоднократно осквернен. Самые ранние предания сообщают о тяжелых последствиях таких преступлений: о божественном возмездии, изгнании из поселения, даже убийствах. Вопреки этому, амбар и вместе с ним идол *Päi Imi* исчезли бесследно. В настоящее время новое событие придает этим рассказам еще более глубокую трагичность: в 2001 г. засох священный кедр. Этому событию ханты придают символическое значение: оно является печальным свидетельством исчезновения старых традиций и древней культуры их предков.

Священное место Колотушкин мыс. Священное место носит название *Käyi Päi* ('Колотушкин мыс')¹¹² и расположено приблизительно в километре от истока *Tux siyü*, на правом берегу реки. Река *Tux siyü* вытекает из озера *Tux ämter* в северо-западной его части и впадает в Нюрольку, правый приток Васюгана.

Жертвенная колотушка. В научной литературе существуют весьма противоречивые мнения относительно названия, идентификации священного места. Причиной противоречий послужило ошибочное утверждение Дульзона [1956: 210], которое впоследствии было заимствовано Яковлевым [1998: 46] в его сводной статье. По мнению исследователей, это «первое тух-эмтерское священное место», где ханты приносили в жертву божествам – и прежде всего Водяному духу – деревянные колотушки. Вместе с тем оба исследователя выделяют второе священное место, *Kanogedete emter*, где также жертвовали деревянные колотушки. Причиной заблуждения исследователей стала заимствованная у Григоровского традиция, который этим названием обозначал первое священное место.¹¹³ Ни Дульзон, ни Яковлев не обратили внимания на то, что разделение этих двух священных мест, несмотря на различные названия, совершенно необоснованно. При этом Яковлев упускает из виду, что в использованном ими исследовании Лукиной особо подчеркивается, что на Васюгане только в одном месте приносили в жертву колотушки [1980: 96]. Альтернативность наименований возникла в результате

¹¹¹ Это совпадает с наблюдениями Карьялайнена, который приблизительно сто лет назад писал о том, что на Васюгане молодое поколение избегает посещать священные места [Karjalainen, 1922: 84].

¹¹² Подробное описание священного места см. Nagy, 2001a, где оно обозначено как «священное место на р. *Tux siyü*».

¹¹³ На самом деле Григоровский называл священное место *Kajogedete*. Авторы могли неправильно прочесть либо сделали опечатку.

употребления топонима, который в настоящее время уже не применяется¹¹⁴: по описанию Григоровского, «близ этого же озера Тух-Сигат есть другое озерко Кайогодете-эмтер, соединяющееся с первым речкою. Недалеко от его берега в густом лесу есть громадная пихта, у корня которой приносят в дар простые деревянные колотушки» [1884: 35]. В этой же работе Григоровский пишет: «Доехав до озера Кайогодете, мы поехали озером на запад, пристали к берегу и пошли к заветному дереву. В полуверсте от западного берега озера, в глухом хвойном лесу мы увидели пихту обхвата в два толщину. Вокруг корня набросано множество деревянных колотушек и эта куча колотушек достигает вышины не менее двух аршин» [1884: 39].

Таким образом, очевидно, что священное место Колотушкин мыс получило свое название от колотушек, которые приносились здесь в качестве жертвенного дара. На высоком берегу реки стояла огромная пихта, у подножия которой Григоровский [1884: 35] видел множество деревянных колотушек, набросанных в кучу высотой в два аршина (ок. 1,5 м). Сирелиус, в свою очередь, также видел эти жертвенные колотушки, по его мнению, они называются *kaayi* ([Sirelius, 1983: 100], на самом деле *käyi*). Согласно его описанию, форма этих колотушек непонятна. Калининой был опубликован рисунок такой колотушки, которая, по мнению исследовательницы, называется *juŋk käyi* ('духа колотушка') [1956–58: II/352]. Ураев в приложении к докладу о васюганской экспедиции поместил фотографии священного места, снятые Розовым. Ураев впервые обнаружил, что конец колотушки изображает голову рогатого животного [1957]. На обратной стороне колотушки он заметил какие-то вырезанные знаки (автор также не дает их подробного описания; в других источниках не имеется данных по поводу того, какие это были знаки). Кулемзин первым высказал предположение, что конец колотушки изображает голову лося [Кулемзин–Лукина, 1977], и результаты моих собственных исследований подтверждают это мнение. В настоящее время близ священного места можно обнаружить всего одну колотушку, все остальные жертвенные предметы либо поступили в Томский краеведческий музей¹¹⁵, либо сторели.¹¹⁶

Здесь следует сказать несколько слов о последней сохранившейся жертвенной колотушке, так как в этой истории наглядно отражается не только функционирование религиозной системы, но и суть полевых исследований. Эта колотушка была найдена нами во время полевых исследований в 1992 г., в кустах возле священного места. Мы с моей спутницей, лингвистом Ким, искренне радовались этой находке, полагая, что обнаружили последнюю аутентичную жертвенную колотушку, которая, благодаря густым зарослям кустарника, до сих пор оставалась незамеченной. Мы сфотографировали колотушку, затем положили ее обратно на то место, где она лежала. Однако в 1999 г., после длительной, шестимесячной полевой работы мной были получены новые сведения, благодаря которым выяснилось, что эта колотушка вовсе не та жертвенная вещь, как я предполагал ранее. Эта колотушка, которую мы считали последней аутентичной реликвией, на самом деле имеет следующую историю: один хант (диспетчер с высшим техническим образованием) еще в детст-

¹¹⁴ Более того, нельзя с точностью определить, какое именно озеро обозначалось этим топонимом.

¹¹⁵ ТОКМ 3411/16 (ср. [Тучкова, 2001]).

¹¹⁶ Об этом рассказывает следующая история: «Один человек – Велисов из Красноярска – зажег их и на них варил чай. На молотах. Пошел домой и скоро умер – умер с голоду в лесу. И жена его умерла. И дочь тоже. Нет, не дочь, а сестра. Скоро все умерли». По словам другого ханта: «В ту же зиму умер. Замерз или утонул. Бог наказал его».

ве принимал участие в археологических раскопках близ Озерного в качестве помощника, где возглавляющий раскопки археолог по вечерам много рассказывал о близком и далеком прошлом поселения, в том числе и о Колотушкином мысе, близости которого велись раскопки. Находясь под впечатлением от этих рассказов, мальчик и сам попытался вырезать жертвенную колотушку, такую, какой ее описывали присутствующие на раскопках исследователи. Сегодня, вспоминая об этом, он признается, что тогда и не знал на самом деле, кому и для чего жертвовал эту колотушку. Вместе с тем он осознал святость этого места и относился к нему с глубоким почтением: если в других местах он с радостью помогал археологам при раскопках, то на Колотушкин мыс он никогда с ними не приходил, по его словам, «вера запрещала». Тем не менее принесение им в жертву колотушки следует рассматривать как упрощенный до крайней степени, лишенный всякого мифического фона вариант древнего обряда жертвоприношения, приобретший к настоящему времени характер фольклоризма.

По мнению Григоровского, колотушки служили для оглушения выловленной при промысле рыбы [1884: 35]. Сирелиус, в свою очередь, полагал, что эти колотушки использовались весной для забивания кольев заповор [Sirelius, 1983: 100]. Здесь следует отметить, что на участке реки недалеко от священного места ханты устанавливали большие заповоры, с помощью которых вылавливали большое количество благородной рыбы, идущей на нерест из Васюгана по Нюрольке в притоки озера. По-видимому, жертвенные колотушки были предназначены для того, чтобы символично способствовать установке заповор, так как духи, обитающие на священном месте, этими колотушками помогали забивать огромные колья. Разумеется, эти «колотушки для духов» на самом деле никогда не использовались ни для установки заповор, ни для оглушения рыбы. На мой вопрос, чем они забивали колья, ханты и сами говорили, что молотом или топором. Когда же я спросил, в чем причина такого расхождения, они отвечали, что этими колотушками, наверное, духи забивали колья.¹¹⁷ Таким образом, очевидно, что данное мне объяснение вымышлено и представляет собой попытку рационализировать ритуальное значение предмета, не имеющего в действительности никаких функций. Это различие совершенно отчетливо выражается и в языковом плане: хантыйское название молота, изготовленного из дерева – *tiyiw*, топора – *jäjit*, тогда как священные предметы обозначаются словом *käyi*, т. е. «колотушка, молоток» (этим словом обозначают молоток и в обиходе).

Известно также и время жертвоприношения. Жертвенные колотушки ставились на священном месте весной, перед началом рыболовного сезона. Некоторые исследователи считают, что каждый мужчина всего один раз в жизни приносил в жертву колотушку, тогда, когда он впервые принимал участие в коллективной ловле рыбы, т. е., когда он становился полноправным членом взрослого общества. У хантов отсутствующие обряды инициации обычно заменяются подобными, совершаемыми впервые, жертвоприношениями.

Аналогично практике озерных хантов деревянные колотушки жертвовались также и на среднем течении Нюрольки, на священном месте, расположенном близ *Mjakkyn-kurja* [Лукина, 1980: 96]. Важным сходством в этих двух обрядах

¹¹⁷ Ср. [Мифология хантов, 155]: «По поверью, в ночное время Водяной дух выходит из воды, берет в руки молот, и укрепляет с его помощью расшатанные водой колья рыболовных заповор. За подобные услуги Водяной получает в качестве жертвы различные подарки в виде всевозможных украшений». Подробнее см. [Кулемзин, 1976: 35–36].

было то, что и на том, и на другом священном месте жертвоприношение приурочивалось к «первому» событию. Однако здесь же наблюдаются и существенные различия: если на Колотушкином мысе, согласно сообщениям некоторых информантов, деревянные колотушки приносили в жертву, когда мужчина впервые участвовал в рыбном промысле, то на Нюрольке колотушку следовало приносить в жертву при первом посещении священного места. Жертвоприношение адресовалось Водяному духу, о чем свидетельствует то обстоятельство, что колотушку, прежде чем повесить ее на священное дерево, следовало тянуть за обласком по воде. Жертвователю был обязан принести жертву также и от имени своих детей. Жертвенный предмет, приносимый в дар на Нюрольке, хотя внешне был похожим, в действительности совершенно отличался от жертвенного предмета на Колотушкином мысе: назывался не колотушкой (*käyi*), а молотом (в тексте Лукиной *töch*, на самом же деле *tiyiw*); не украшался орнаментом; нигде не упоминается, чтобы конец его был оформлен в виде головы лоса; по размеру значительно меньше, так как в длину достигает всего двадцати пяти сантиметров.

Подобные колотушки, по мнению Кулемзина, приносили в жертву на Вахе у каждого заповра. Сходство с вышеописанной жертвенной колотушкой имеют предметы, приносимые в качестве жертвы на священном месте, расположенном у слияния рек Сосьвы и Пырси́ма. По предположению Гемуева и Сагалаева, эта колотушка является одним из атрибутов *Numi Torät*-а. Внешний вид колотушки сильно напоминает форму жертвенных предметов на Колотушкином мысе, однако прямой связи между ними не обнаруживается. Этнографические и, главным образом, археологические аналогии жертвенных колотушек более детально рассмотрены в исследованиях Вайды [Vajda, 1968: 166–167] и Иванова [1970: 34].

Жертвоприношение пищи • Григоровский, Сирелиус и Калинина сообщают о том, что помимо жертвования даров, на Колотушкином мысе совершались жертвоприношения пищи, называвшиеся лосиным праздником, *pöx pari* [Григоровский, 1884: 35; Sirelius, 1983: 301; Калинина, 1956–58: II/71–75]. Как жертвование колотушек, так и жертвоприношение пищи приурочивалось к началу весеннего промыслового сезона. По всей вероятности, оба жертвоприношения совершались в рамках одного и того же ритуала, однако в источниках по этому поводу нет точных сведений. Наряду с весенними обрядами Сирелиус упоминает также об осенних жертвоприношениях, которые совершались после замерзания рек, т. е. перед началом охотничьего сезона [Sirelius, 1983: 301]. Подробное описание лосиного праздника дает Калинина:

У них большой, двухведерный котел, и он, наверное, два дня мыл. Промыл его хорошенько и он стал блестящим, как из меди. Взял целую голову лосиную, разрубил ее,¹¹⁸ взяли сахару, булку хлеба, ложки (6–7), поварешку, все взяли с собой и пошли на озеро. Сели на обласки, поехали утром рано. Приехали на устье речки Тух-сигат в то место, где находятся молотки (молотки сделаны для чертей, чтобы они помогали заколачивать заповр в реке).

Срубил березу большую, метра три в длину, обчистил кору и на конце зарубил зарубочку. Кочка большая там была, березу с зарубочкой повесил на кочку, стал разводить костер. Огонь развел и стал на маленьком огне варить, чтобы

¹¹⁸ Очевидно, ошибка опосредствованного воспоминания. Как увидим в дальнейшем, ханты никогда не разрезали голову жертвенного лоса.

не уплыла. Варил с утра целый день часов до трех. Кости стали голые, все разварилось. Потом он пошел и содрал с березы большую берестину, как клеенку. Принес, постлал и говорит: «Ну, наверно, сварилось, ребятишки, есть будем» (к чертям обращается). Котел поставил на бересту. Потом его жена нарезала хлеба, расколола сахар и расклали кругом вокруг котла. Потом в каждую ложку почерпнул маленько бульона и оставил их в котле. Потом стал кричать поостаячки: «Прадедушка, иди сюда, лосиную голову я добыл, есть будем, приди со старушкой, с сыновьями, с внуками!» Потом кричит бабушке: «Juŋkali, meŋkali всех ве́ди сюда!»¹¹⁹ (громко очень кричит).

Потом говорит: «Давай будем есть мы теперь, поди все наши ребятишки наелись».

И потом приехали люди из деревни Озерное, мужчины. Женщинам нельзя было ходить, только девочкам и мужчинам. Одежда должна быть чистая. Одна девушка не могла пойти туда, и ей принесли домой.

Маленько поели и все остальное вылили в реку, чтобы черти помогли им рыбу и мясо добыть. Когда наелись, все вымыли, убрали и поехали домой. Кости все выбросили в реку (Тух-Сигат).

Была сварена голова, два глаза, губы, язык [1956–58: II/71–75].¹²⁰

Описание обряда сильно напоминает обряд жертвоприношения пищи на священном месте *Päi Imi*. Это объясняется либо тем, что у васюганских хантов порядок проведения обрядов жертвоприношения пищи на всех священных местах был одним и тем же, либо тем, что информатор Калининой – проживавший в районном центре и слышавший этот рассказ от своего деда – спутал эти два священных места.

Существенное различие между двумя обрядами жертвоприношений состоит в том, что на мысе *Päi Imi* женщины (опосредованно) приобщались к жертвенной пище, тогда как на Колотушкином мысе они категорически отстранялись от ритуала в целом. Как мы видели выше, принимать участие в обряде разрешалось только детям (девочкам до первой менструации) и мужчинам; женщины не приобщались даже к остаткам жертвенной пищи. Остатки еды бросали в воду, с целью обеспечить удачу в охотничьем промысле. Здесь следует сделать оговорку, что у обских угров жертвенные дары, предназначенные водяным существам, принято бросать в воду. Такой строгий запрет по отношению к женщинам, вероятно, вызван тем, что обряд был связан исключительно с хозяйственной деятельностью и духом-покровителем мужчин, тогда как на мысе *Päi Imi* обряд был адресован божеству, отвечавшему за успех и благосостояние рода (фратрии).

Кульť лося • Следует отметить, что согласно утверждению Яковлева [1998: 46], священное место Колотушкин мыс – то самое священное место, которое в записанном Кулемзиным и Лукиной мифе о *Päi Imi* мифическая Старуха основала так, что принесла здесь в жертву своего ручного лосенка. Яковлев не приводит аргументов в защиту этого утверждения, можно, однако, предположить, что исследователь основывает его, с одной стороны, на символике жертвенных колотушек, с

¹¹⁹ Обычно так называют духов низшего ранга.

¹²⁰ Примечание к тексту: «Как в дер. Озерное варили лосиную голову (примерно в 1940 г.). *Paŋa* – обед шайтанам. Рассказывала Косачева Полина, обская остоячка, живет сейчас в Тимельге, родилась в Пудино. Варил ее дядя, Милимов Василий Дмитриевич».

другой стороны, на том, что в предоставленном Калининой описании обряда лось играет весьма важную роль. Как видно, в этом случае мы являемся свидетелями очередного проявления почитания лося, столь характерного для васюганских хантов, и которое в русской научной литературе обозначается термином «культ лося». Значение культа лося у васюганских хантов невозможно переоценить, так как в Западной Сибири он по своей значимости нередко равняется культу медведя.

Возникает вопрос: какое отношение имеет фигура лося к обряду, связанному с рыбным промыслом, или, формулируя вопрос иначе: каким образом мог возникнуть подобный культ лося у васюганских хантов? Безусловно, большую роль в возникновении культа сыграло то обстоятельство, что лось был самым крупным животным, на которое охотились с целью добычи пищи, другими словами, лось служил основным источником мяса. На взгляд исследователей Окладникова и Мартынова, первостепенное значение древнего культа лося объясняется не исключительной силой этого животного, а прежде всего его ролью в хозяйственной жизни, существовании ханты [Okladnikov–Martinov, 1983: 139]. Таким образом, лось стал символом изобилия, благосостояния и богатства [Кулемзин–Лукина, 1992: 91; Csergei, рукопись: 1].

Кульťовое почитание лося в древней Сибири было широко распространенным, о чем свидетельствуют результаты археологических исследований и множество наскальных рисунков, изображающих лося. В научной литературе существует несколько объяснений столь частому изображению этого животного: так, по мнению Окладникова, лось либо отображает тройное построение мира, либо символизирует потусторонний мир, либо отождествляется с солнцем [Okladnikov – Martinov, 1983: 172–182]; по предположению Чернецова, вырезание на скале фигуры лося либо являлось одной из форм охотничьей магии, либо этим способом фиксировались ритуалы весеннего равноденствия [1959]. Исходя из вышеприведенных пояснений можно сказать, что многие исследователи рассматривают эти наскальные рисунки как изображение мифов о созвездии лося и, в конечном счете, всего звездного неба [Lükö, 1962; Jankovics, 1978; Norrál, 1983]. Более того, Пентикайнен обнаруживает связь между созвездием Лося и хантыйским обрядом жертвоприношения оленя [Pentikäinen, 1996]. Тем не менее я считаю нужным добавить, что, на мой взгляд, приведенные выше суждения весьма сомнительны и необоснованы, и полагаю, что в исследовании этого вопроса нам следует быть весьма осмотрительными, о чем в свое время упоминал еще Леруа-Гуран [Leroi-Gourhan, 1985; ср. Nagy, 1999].

В приведенной выше легенде о добыче (шестиногого) лося на первый план выступает функция животного как предмета охотничьего промысла. Аналогичные мифы обнаруживаются в фольклоре финнов, карел, саамов, венгров [Csergei, рукопись: 1], а также у селькупов. Исследовательницей Чепреги были рассмотрены все доступные обско-угорские варианты мифа, прежде всего наиболее характерные мотивы и языковые характеристики, кроме того, в работе затрагивается также вопрос об исполнении/исполняемости текстов [Csergei, рукопись].

Для наглядности приведем вариант, записанный мной в 1992 г. во время пребывания среди васюганских хантов:

Давным-давно Тогэм сотворил шестиногого лося. Затем он отпустил лося в лес, чтобы людям было на что охотиться. Люди преследовали шестиногого лося, но догнать не могли. Поэтому они обратились с просьбой к Тогэм-у, мол,

человек понапрасну преследует лося, догнать его не может. Тогда Тогэм обратился с просьбой к своему сыну, говорит:

– Возьми лыжи и догони шестиноного лося! Когда нагонишь, отрежь ему две ноги!

Сын Тогэм-а надел лыжи и стал преследовать лося. Гнался за ним, гнался, еле догнал. Долго гнался за ним, отрезал ему две ноги.

Люди вернулись к деду Тогэм-у, и говорят:

– Две ноги отрезал!

Тогда дед говорит:

– Пусть же люди теперь и сами убьют его!

А посредине неба остался «след от преследования лося сыном Тогэм-а».

Персонажи «мифа о лосе» действительно попали на небо в виде созвездий. Большую Медведицу васюганские ханты называют *лõх* ('лось'), а Млечный Путь – *Toræt raх лõх пуйолом лõк*. ('след от преследования лося сыном Тогэм-а'). На Васюгане созвездие Лося играло весьма важную роль в предсказании погоды: по его движению можно было определить приближение весны. Если движение созвездия было быстрее обычного, это значило, что нужно ждать ранней весны, когда будет высокая вода и вдоволь рыбы [Пригоровский, 1882: 31]. Аналогичное обозначение созвездий встречается и у западно-сибирских народов: так, например, селькупы, кеты и сибирские русские называют Большую Медведицу «Большим Лосем» [Томилов, 1992: 166–173; Csepregi, рукопись: 2]; якуты, в свою очередь, называют «Лосем» созвездие Орион [Harva, 1933: 131; Holmberg (Harva), 1964].

На мой взгляд, однако, особая роль лося в представлениях обских угров не может быть объяснена только тем, что это животное являлось основным источником мяса. Я несколько не подвергаю сомнению значимость этого фактора, тем не менее полагаю, что хозяйственные потребности не служат достаточной причиной для возникновения такого «культа». В этом явлении следует усматривать более глубокие символические корни, о чем свидетельствует и противоположный пример: вокруг оленя – несмотря на то, что хозяйственное значение этого животного было не менее важным – подобного культа не возникло. По-видимому, формированию особого отношения к лосю способствовало небесное происхождение животного, а также то, что с человеком его объединяет общность основных черт и целый ряд символических связей.

В представлениях васюганских хантов происхождение лося связано с образом небесного божества, что вновь подчеркивает особое значение этого животного. Напомним, что на Васюгане все дикие звери были созданы тем или иным божеством. Так, Лесной дух сотворил соболя, лисицу, куницу и белку, т. е. пушных зверей. От Духа земли происходят медведь и росомаха. Рыбы дух – или Дух-создатель рыб – даровал людям рыбу. Лось, олень и рябчик были сотворены небесным божеством, *Toræt junьk*-ом ('Бог-дух'). Как говорилось выше, *Toræt junьk* был одним из главных помощников Небесного бога, он обитал в небесном городе. Он даровал человеку здоровье и удачу. Жертвенная символика также указывает на его небесный характер: в качестве жертвы он получал белый платок, который следовало вывешивать на березу. Почитание *Toræt junьk*-а было на Васюгане широко распространено [Karjalainen, 1922: 309].

Помимо своего необыкновенного, небесного происхождения, лось обладал весьма сильным и независимым характером. Если добыча других зверей находи-

лась во власти Лесного духа, то добыча лося зависела от его собственного желания, либо от помощи медведя [Кулемзин, 1984: 87–88].

Согласно представлениям васюганских хантов, лось во многом похож на человека, например в том, что он любопытен. Любопытство часто становится причиной его гибели: по рассказам васюганских хантов, в давние времена, пользуясь этим свойством зверя, на него охотились с бубнами, с помощью которых приманивали его к себе. Подобно человеку, лось обидчив, он строго соблюдает табу, связанные с его добычей и потреблением; нарушителей же он обходит стороной.

Еще более важным сходством между человеком и лосем является наличие в животном души, вернее, душ. Такое свойство, помимо лося, характерно только для медведя, бобра и лебедя: на Васюгане эти животные также были окружены особым почтением. По представлениям васюганских хантов, лось, как и человек, имеет две души: помимо души-дыхания и у того, и у другого есть душа-тень. Различие между душой-тенью человека и лося состоит в том, что душа-тень человека после смерти еще несколько дней остается возле умершего, тогда как душа-тень лося тотчас же истекает. Душа-тень лося при жизни также может иногда отделяться от тела животного, в таком случае она принимает облик гусеницы. Если кто-нибудь убьет такую гусеницу, он должен пойти в лес и непременно найдет и самого лося. Ханты считают, что близ убитого лося всегда можно обнаружить белую гусеницу с пятном на том месте, где на теле лося есть рана от пули. Эта гусеница – его душа-тень. То свойство лося, что перед смертью он поднимает голову, ханты также объясняют наличием души: так душа легче покидает тело животного.

Ханты полагают, что сходство души человека и лося является причиной того, что лось прекрасно понимает человеческий язык, по их словам: он хорошо слышит и понимает человека. С этим связаны некоторые охотничьи табу, которые в настоящее время соблюдаются менее строго.

Кроме васюганской области, образ лося обнаруживает весьма тесную связь и с некоторыми другими единицами социальной организации хантского народа. Одна из фратрий сургутских хантов носит имя лося [Соколова, 1983: 111–114; Csepregi, рукопись: 1]. Опираясь на исследования Лукиной и Кулемзина, а также Мартыновой, Джордан [Jordan, 2003: 69] утверждает, что у сургутских хантов члены каждой фратрии считают себя потомками того или иного божества, которое может принимать облик животного. Имя этого животного, вместе с тем, является названием данной фратрии. Соколова считает, что эта связь имеет тотемистическое происхождение [1983: 113]. Кулемзин высказывает подобное мнение, отмечая, что на реке Пим среди членов рода Лося существует поверье, согласно которому запрещается смотреть на раненого лося [1984: 8]). Тем не менее никто из исследователей не утверждает, что человек и лось имеют общее происхождение. Следовательно, в данном случае мы не можем говорить о тотемизме, как делают это многие финно-угроведы, так как понятие тотемизма гораздо сложнее, чем просто общность названия животного и родственной группы. В этнологии наличие тотемизма определяется по следующим критериям: 1) родственная группа находится в тесной связи с каким-либо видом животных или растений; 2) эта родственная группа является экзогамной; 3) представители этой группы ведут свое происхождение от тотемного предка и находятся с ним в родственной связи; 4) между двумя группами (родственной группой и животными) существует религиозная связь, которая выражается, например, в том, что к животному следует относиться с почтением, его нельзя убивать, мясо его нельзя есть и т.д.; 5) тотем является сим-

волом родственной группы, от его имени происходит ее самоназвание [Vargyas, 1997: 323–324]. Если на основе вышесказанного охарактеризовать отношение хантов к образу лося, можно заметить, что оно соответствует только нескольким критериям, и то не в полной мере.

Лось использовался в качестве жертвенного животного не только на Колотушкином мысе и мысе *Päi Imi*. По предположению Ураева, на Васюгане, если охотники устраивали индивидуальные жертвоприношения, куда приглашались домашние духи, всякий раз варили голову лося (1959). Это, однако, вряд ли возможно, уже потому только, что нельзя было добыть столько лосей. Более вероятно, что лосиное мясо употреблялось в качестве жертвенной пищи исключительно при общественных жертвоприношениях, связанных с промысловой деятельностью. Ураев, по-видимому, сделал общее заключение на основе жертвоприношений, которые устраивались на священном месте Колотушкин мыс.

Как об этом говорилось выше, на Колотушкином мысе жертвенная пища готовилась исключительно из головы лося. На Васюгане еще лет пятьдесят тому назад подобные обряды совершались по случаю охоты на лося [Кулемзин, 1984: 86–88, 101–102, 158; Кулемзин–Лукина, 1992: 91]. После добычи лося часто устраивали празднество: *wajaḥ oḥ pari* – ‘праздник головы зверя’. Обряд совершали на месте добычи лося: варили и съедали голову животного. На празднестве присутствовал *jolta ku*: подбрасыванием колотушки он предсказывал удачу в дальнейшей охоте. К сожалению, из данных Кулемзина не выясняется, в каких именно случаях устраивали жертвоприношение в честь добытого лося. Из слов автора можно было бы заключить, что подобное празднество устраивалось после каждой добычи лося, однако я полагаю, что это маловероятно. Это предположение опровергает прежде всего логика, поскольку лосей добывали в таком количестве, что устраивать в каждом случае празднество было бы практически невозможно, кроме того, противоречит этому и мой собственный опыт, и полученные мною сведения.

Голова лося использовалась для ритуальных целей не только на Васюгане, но и в других восточно-хантыйских областях. На Тромъегане голову ели сырой, после чего череп вывешивали на дерево. Юганские ханты приносили голову домой и дома устраивали празднество, куда приглашали также домашних духов. Предполагается, что на Агане охотник, впервые добывший лося, устраивал на месте добычи обряд жертвоприношения: вывешивал на дерево белый платок и обращался к *Torät*-у с просьбой об удаче в промысле. Помимо восточных хантов, обычай торжественного съедания лося существовал у кондинских вогулов [Кулемзин–Лукина, 1992: 91].

Аганский пример (обращение с молитвой к *Torät*-у после добычи первого лося) показывает, что добыча некоторых диких зверей – в данном случае лося – в значительной мере изменяла статус охотника в обществе или в мире. В нормальном случае человек мог общаться с верховным божеством только через шамана и не приносил – не мог приносить – ему жертвы. Добыча лося, однако, ведет за собой значительное – хотя и временное – возвышение статуса: охотник на некоторое время оказывается в таком социальном положении, в котором он получает возможность непосредственно общаться с *deus otiosus*. Не следует забывать о том, что лось имеет небесное происхождение, что, по-видимому, также оказало влияние на данный обычай: через убийство, покорение зверя охотник на некоторое время становится подобным ему.

В приведенном выше примере мы видели, что на Агане охотник, впервые добывший лося, на месте добычи приносил жертву *Numi Torät*-у: вывешивал на дерево белый платок; на Югане охотник должен был отрезать нос лося и, разрезав на семь частей, съесть на месте добычи [Кулемзин, 1984: 101–102]. Сургутские охотники и в настоящее время отрезают и съедают губы лося прямо на месте добычи, что, с одной стороны, считается деликатесом, с другой стороны – жертвоприношением, поскольку охотник таким способом «выкрикивает лося на небо», т. е. посвящает зверя божествам [устное сообщение Чепреги]. Выше уже говорилось об особом значении первой ловли рыбы и первой охоты на Колотушкином мысе: если юноша впервые принимал участие в рыбном промысле, он должен был принести в жертву деревянную колотушку, оформленную в виде лося. Рассказывали также об одном случае, когда отец совершил жертвоприношение вместо сына, потому что тот уже не верил в пользу жертвоприношения, не считал нужным совершить столь важный для отца обряд.

На Васюгане добыча первого лося и в настоящее время играет чрезвычайно важную роль. Это событие до сих пор считается чем-то вроде инициации и выступает в качестве обряда посвящения в охотники. Так, например, одного хантыйского охотника, несмотря на его возраст, не считают настоящим охотником, в вопросах охоты не принимают его мнения всерьез, шепчутся за его спиной, мол, что за охотник-то такой, который ни разу в жизни не добыл лося. В этом же обществе был другой охотник, который также ни разу не добыл лося, так как ему еще не случалось подойти к зверю на расстояние выстрела. Тем не менее он считался полноправным охотником, потому что он уже добывал медведя. Таким образом, добыча медведя оказывает такое же влияние на социальный авторитет охотника, как добыча лося: приводит к возвышению статуса. Настоящим мужчиной, охотником считается только тот, кто уже добывал медведя или лося.

Как видно из приведенных выше примеров, на Васюгане первая добыча имеет очень важное значение. Первая удачная охота выделяет социальные группы, утверждает солидарность, сознание единства общины. Следовательно, первую охоту, первую ловлю рыбы следует рассматривать как ритуал перехода: юноша, впервые принимающий участие в промысле, получает право совершать жертвоприношение, и посредством совершения этого жертвоприношения он становится равноправным членом общества мужчин. Общество мужчин в данном случае обладает как хозяйственным, так и культовым значением. Ханты придают чрезвычайно важное значение тому, что человек способен приобрести добычу, может охотиться и рыбачить. Только тот считается полноценным человеком, кто может охотиться: уже взрослый, но еще не больной и не мертвый [Кулемзин–Лукина, 1992: 105]. Поэтому и называют умершего человеком «охотящимся без добычи» [Karjalainen, 1921].

Не следует упускать из виду другую, не менее важную сторону обрядов, связанных с первой добычей. Перед приобретением первой добычи – как, например, на Колотушкином мысе – следует обратиться к духу с просьбой помочь охотнику, оказать ему содействие как в первом, так и в последующих промыслах. После первой добычи следует поблагодарить божество – *Torät*-а – за то, что он позволил убить зверя, и просить его, чтоб он и в дальнейшем выводил зверей из леса к ружью охотника. С этой целью совершались различные обряды, приуроченные к первой добыче лося. Если охотник не совершает этого обряда, он злоупотребляет своей удачей и может потерять благосклонность управляющих зве-

рями божеств. Таким образом, первый улов или первая добыча состоит в причинно-следственной связи со всеми последующими: первый/первая всегда определяет последующие.

Выше упоминалось о том, что на Югане охотник, впервые добывший лося, должен был разрезать нос оленя на семь частей и съесть его сырым. В ритуальных действиях, совершаемых на Васюгане, нос лося также имеет весьма важное значение. Перед тем как приступить к разделыванию туши, сначала отрезали и съедали губы и нос животного – этим обеспечивали себе удачу в последующем промысле. В одной из своих работ Кулемзин приводит следующую легенду: «Один человек пошел на охоту, далеко ушел, убил лося. Совсем нет еды, а до юрт далеко идти. Спросил у Торума, что ему делать, а Торум отвечает: "Ты у лося нюштум (нос. – В. К.) отрежь и возьми с собой, а по дороге, когда есть сильно захочешь – съешь его". Охотник так и сделал. С тех пор ханты так и делают, нос вперед отрезают» [1984: 102]. В отличие от этого, в настоящее время самой ценной пищей считаются сырые, несоленые глаза лося. Права съесть глаза свежедобытого лося удостоается либо охотник, либо его гость. К сожалению, на сегодняшний день уже невозможно найти ответ на вопрос, почему именно губы, нос и глаза лося имели столь важное значение. По-видимому, это связано с тем, что – как мы видели выше – к голове лося ханты относились с особым почтением. Логичное, хотя, возможно, и недостаточное объяснение можно найти в том представлении, согласно которому голова – место пребывания души, поэтому и считается самой священной частью тела.

То обстоятельство, что мясо лося следовало есть сырым и без соли, подчеркивает сакральность этого действия. В хантыйской ритуальной практике сырое мясо, как правило, обладало большей ценностью, чем вареное; соление мяса также означало утрату его сакральной сущности. Прежде на Васюгане запрещалось консервировать лосиное мясо солением, до сих пор запрещается солить глаза перед варкой, также запрещалось солить кишки лося. Железным ножом нельзя было перерезать ахиллесово сухожилие. С одной стороны, во всех этих предписаниях – потребление мяса сырым и без соли, запрет прикосновения к мясу железом – следует усматривать стремление разграничить природную (священную) и гуманизированную (профанную) сферы. Мясо лося – животного, которое находится в тесной связи с небесной сферой – а также самые священные его части нельзя гуманизировать, десакрализовать ни варением, ни солением, ни прикосновением к нему ножом. С другой стороны, можно предположить, что приведенные выше правила потребления лосиного мяса имеют связь с представлениями о хозяине зверей: десакрализация животного подвергает риску его возрождение и добываемость в будущем.¹²¹ Этим объясняется, что женщине во время регул запрещалось есть лосиное мясо. Кроме того, с костями лося следовало обращаться очень бережно: их нельзя было ни ломать, ни отдавать собакам. Представление о хозяине зверей разъясняет также смысл поверья, согласно которому убийство животного является грехом, но еще большим грехом считается причинение ему страдания. Если лося только ранить, это может привести к смерти самого охотника или кого-нибудь из его родственников. Некоторые исследователи предприняли попытку возвести эти представления к тотемизму, однако на основе приведенных выше крите-

¹²¹ По поводу представлений о хозяине зверей и связанного с этими представлениями культа костей и черепов см. [Гемуев–Сагалаев, 1986; Hultkrantz, 1961; Кулемзин, 1984; Lot-Falc, 1953; Munkácsi, 1892–1921; Nagy, 1999; Paulson, 1961; 1968; Соколова, 1972; 1993].

риев я считаю это объяснение неприемлемым. Единственно, что могло бы заставить нас задуматься по поводу тотемизма – данные Кулемзина о том, что на реке Пим членам рода Лося (*nòx sir*) строжайше запрещалось смотреть на раненого лося [1984: 88].

Каменный лось, о котором упоминается в мифе о происхождении священных мест, очень редко показывается перед охотниками. Его появление предвещает удачную охоту: тот, кому он явился, обязательно должен принести ему жертву. У обско-угорских народов часто встречается подобный культ камней или статуй, имеющих форму лося. Так, согласно описаниям исследователей, манси верховьев реки Вижай почитали каменного лося [Гемуев–Сагалаев, 1986: 116]. По данным Страленберга, в одном хантыйском поселении на Оби в качестве помощников двух идолов служили небольшие зооморфные фигурки, одна из которых имела форму лося [Krohn, 1908: 81]. У верховьев Лозьвы, в лесу находился каменный лось, который был окружен большим почтением. По утверждению Гемуева и Сагалаева, столь частое явление объясняется повсеместным почитанием камней, имеющих необычный цвет или форму [1986: 27]. С этим мнением трудно согласиться: безусловно, внешний вид священного предмета имеет немаловажное значение, однако, что на самом деле существенно, так это та священная сила, которая обитает в нем. Почитание священных предметов – это не просто почитание вещей, и сводить их происхождение исключительно к внешнему виду было бы неоправданным упрощением.

Изображения лося фигурируют в качестве жертвенного дара не только на Колотушкином мысе и не только в ритуальной практике васюганских хантов. В верховьях Лозьвы вогулы также приносили в жертву каменную или оловянную фигурку лося с целью обеспечить удачу в охотничьем промысле [Кулемзин, 1984: 87]. Наибольшее сходство с обрядом жертвоприношения на Колотушкином мысе наблюдается у вогулов: перед началом рыбного промысла они приносили жертву сыну Водяного царя, и в числе пожертвований была фигурка лося [Vértes, 1990: 39].

Подводя итог всего вышесказанного по поводу почитания лося, можно сказать, что от прежде столь значительного культа остались только некоторые отдельные элементы, тем не менее на Васюгане до настоящего времени сохранилось особое отношение к этому животному. Как говорилось выше, добыча лося определяет, кто настоящий охотник, а кто нет; некоторые свойства животного указывают на его сходство с человеком; глаза лося считаются очень ценной пищей, которой можно угостить почетного гостя; лось – единственная добыча, которую обязательно следует разделить между жителями поселения.¹²² Таким образом, сохранилось всего несколько элементов этого культа, которым было обусловлено использование лосиного мяса и появление изображений лося в качестве жертвенного дара на некоторых священных местах, в том числе и на Колотушкином мысе.

Прочие жертвенные дары • Возвращаясь к началу нашего рассуждения о Колотушкином мысе, следует отметить, что кроме «колотушки для духа», в качестве жертвоприношения обитающим здесь божествам приносились и другие жертвенные вещи. Сирелиус упоминает о том, что на мысе на деревья вывешивались платки [Sirelius, 1983: 100]. Это подтверждают и воспоминания хантов: по их словам, на Колотушкином мысе можно было жертвовать платки и ленты, жела-

¹²² Неисполнение этой обязанности считается поступком, противоречащим нормам социального поведения, и влечет за собой пересуды и презрение односельчан.

тельно красного цвета. Кроме того, Сирелиус на священном месте видел возле дерева стрелы.

Кроме вышеупомянутых жертвенных вещей, Сирелиус обнаружил на мысе две фигурки рыб. Первая фигурка называется *märnäñ öyörneñ* ('язь с икрой'), а вторая – *niksak öyörneñ* ('язь с молоками'). Наименования фигурок рыб указывают на важность дихотомии мужского и женского начал. Сирелиус полагает, что роль фигурок была следующей: весной, когда установка запора была окончена, фигурки поворачивали головами к озеру, чтобы они направляли рыбу в озеро нереститься. В обычное время фигурки накрывали берестой. По мнению исследователя, этот обычай обнаруживает связь с представлениями о хозяине рыб. Противоречивость суждений Сирелиуса заключается в том, что неизвестно, приносились ли этим фигуркам жертвы, или сами фигурки являются жертвенными дарами. Исходя из современных пояснений хантов, фигурки рыб, скорее всего, выступали в качестве жертвенных даров.

Итак, наиболее вероятно, что фигурки рыб приносились духам в качестве жертвы. Как увидим ниже, на Васюгане несколько духов получали в дар изображения рыб, как например, Дух рыб или богиня поселения Салагич (*Pöyr-öyi*). Следовательно, в васюганской области эта форма жертвоприношения была широко распространенной. Кроме того, в двух вышеупомянутых случаях, так же как и на Колотушкином мысе, божествам жертвовались фигурки язя. Можно сказать, что принесение в жертву изображений рыб характерно для обско-угорских народов в целом. Подобное жертвоприношение наблюдается у вогулов на Нижней Конде, где в реку бросают небольшие оловянные фигурки [Vértes, 1990: 39]. На Тромъегане в качестве жертвы Духу рыб бросают в воду стружки, символизирующие рыб [Karjalainen, 1922: 243].

Информацию относительно значения данного ритуала мы находим у Карьялайнена [Karjalainen, 1922: 152]. По словам исследователя, изображения рыб изготавливаются для достижения удачи в промысле, и вид выловленной рыбы будет зависеть от того, изображение какой рыбы было принесено в жертву. Таким образом, разновидность рыбы играет весьма существенную роль в жертвоприношении, о чем свидетельствует также и то, что Сирелиус точно называет вид рыбы, изображение которой было принесено в жертву на Колотушкином мысе [Sirelius, 1983: 100].

Последние деревянные изображения рыб были закопаны у подножия пихты. Один пожилой хант – отец моего хозяина – спрятал эти фигурки для того, чтобы таким образом позаботиться о доверенных ему древних традициях, и положить конец культам, которые были связаны с именем его отца, последнего шамана Васюганья. Мой хозяин рассказывал, что у его деда был собственный амбар для духов на озере *Tix siyü*. Здесь он хранил и последние две фигурки рыб, которые он всегда поворачивал в направлении хода рыбы, как бы направляя этим рыбу в нужную сторону.

Деревянные изображения рыб, как правило, оказывали воздействие на направление хода рыбы во время нереста. Не случайно также и то, фигурка какой рыбы приносилась в жертву божествам, ведь в весенний период основу уловов составлял язь. Таким образом, целью жертвоприношений на Колотушкином мысе было обеспечение удачи в рыбном промысле, привлечение рыбы в реку. По словам Григоровского, «не сделавший такого подарка рискует остаться вовсе без добычи (...) пока не принесет под дерево новую колотушку» [1884: 35].

Итак, на Колотушкином мысе в качестве жертвенного дара приносились, с одной стороны, колотушки, оформленные в виде лосиной головы, с другой стороны, деревянные изображения рыб, а также, в некоторых случаях, стрелы, луки, платки и – так же, как и на других священных местах – монеты.

Адресат жертвоприношения • Адресатами жертвоприношений могли быть несколько божеств. Григоровский называет адресата жертвоприношений *juñk*-ом, без каких-либо уточнений (1884: 35). Сирелиус то считал, что жертву приносят деревянным изображениям рыб, то опровергал это мнение [Sirelius, 1983: 100]. В другом месте исследователь утверждает, что на этом священном месте обитает дух по имени *Säwes*¹²³, и жертвоприношение адресовалось ему. По сведениям Кулемзина, на Колотушкином мысе с жертвоприношениями обращались к Водяному духу.¹²⁴ Сирелиус упоминает также, что во время празднеств возле жертвенного блюда ставили двух идолов: *Puys*¹²⁵ и Дочь-бога-земли¹²⁶. В 1992 г. в качестве хозяина священного места мне называли либо Водяного духа, либо *Parnä Imi* и *Säwes* [Nagy, 1999]. В 2001 г. по поводу священного места упоминалось исключительно имя последнего.

Выше говорилось о том, что на Васюгане были и другие божества, которые обеспечивали рыбакам богатый улов. Карьялайнен называет имена двух таких божеств: «Рыб дух» и «Рыб-творец-дух» [Karjalainen, 1922: 242–243].

О Духе рыб (*Kul juñk*) упоминает в своих записях только Карьялайнен. Исследователь добавляет, что этот дух был известен исключительно на Васюгане, и то его почитали лишь немногие. Он считался покровителем рыб, в его власти была подача рыбы. В качестве жертвоприношения ему изготавливали деревянное изображение рыбы, щуки или язя, на шею фигурки завязывали кусок ткани. Эту фигурку рыбак всегда должен был брать с собой на рыбную ловлю, и каждую весну следовало изготовить новую фигурку. Эти деревянные изображения рыб аналогичны тем, которые приносились в жертву на Колотушкином мысе. С именем Духа рыб также связан сезонный обряд жертвоприношения: после первой добычи часть улова жертвуется духу со словами: «*Kul juñk*, дай водных рыб, дай добычу!»

¹²³ Хозяином священного места обычно называют *Säwes*. По словам Кулемзина и Лукиной [1977: 175], здесь обращались за помощью к сверхъестественным существам, которых называли *Säwes*. Любопытно, что исследователи говорят об этих существах во множественном числе. В 1992 г. один хант рассказывал мне, что обитающее здесь божество похоже на человека, но обладает способностью принимать иной облик. Это священное место он связывал с другим, расположенным ниже по течению реки священным местом, с мысом *Parnä lok*, говоря, что обитающий на мысе Молота дух «жил на одном острове с *Parnä*, и они вместе были хозяевами того мыса и берега, где ставили молоты». Заметим, что на том мысе наряду с *Parnä* почитали и *Säwes*.

¹²⁴ Первое упоминание об этом см. [Кулемзин, 1977], а также другие труды исследователя.

¹²⁵ Возникает вопрос: как оказалась *Puys* – которая, как мы видели, является богиней родов и рождения – в числе участников жертвоприношения, связанного с рыбным и охотничьим промыслом? По-видимому, как раз благодаря своей связи с плодородием. Во-первых, потому, что *Puys*, возможно, отвечала и за плодородие животных (животные также имеют душу *ilt*), во-вторых, потому, что посредством обеспечения семьи потомством она заботится о благополучии семьи и всего рода. Эта функция оберегания и сохранения семьи имела отношение и к ее материальному обеспечению, т. е. добыче пищи.

¹²⁶ О Дочери-бога-земли (*Mäh-togät-öyi*), кроме дневниковой записи Сирелиуса, больше ничего не известно. В Озерном хранился идол божества, изготовленный из кедрового дерева и одетый в синий кафтан. Под кафтаном у него были три помощника: камень, кусочек цинка и цинковая фигура какого-то неизвестного четвероногого зверя [Sirelius, 1983: 299–300].

[Karjalainen, 1922: 242]. Большие обряды жертвоприношения устраивались только в трудное время, по совету шамана.

Как видно из самого имени «Рыб-творца-духа» (*Kul tättä torəm*), его считали создателем всех рыб [Karjalainen, 1922: 285, 243; Sirelius 1983: 299–300; Vértés 1990: 39, 98]. По мнению Карьялайнена, этот дух не был привязан к местности, тем не менее Сирелиус опубликовал фотографию его идола.¹²⁷ Жертву ему приносят зимой, у прорубей на малых реках, или весной, перед началом рыболовного сезона. Остатки жертвенной пищи здесь также бросали в воду, иногда вместе с ними бросали и монеты. По-видимому, этот дух не был значительным, в настоящее время о нем уже забыли. Дух с подобным именем существовал на Тромъегане, где его почитали как локальное божество.

Здесь отметим, что у Сирелиуса есть упоминание об идоле¹²⁸, имя которого *Lileŋ kul tättä ni*, т. е. 'Одушевленной (живой) рыбы создательница женщина'. Возможно, что *Lileŋ kul tättä ni* имеет отношение к «Рыб-творцу-духу», однако о ней ничего не известно, кроме того, что она имела идола, изготовленного из ливенницы. Тем не менее сходство их имен заслуживает внимания.

За исключением их имен, между вышеперечисленными тремя духами не наблюдается существенных различий. Нет больших различий и в связанных с ними обрядах. По-видимому, здесь речь идет о различных локальных божествах, однако нельзя исключать и той возможности, что мы имеем дело с вариантами имени Водяного духа, которые со временем отделились от его образа и стали жить самостоятельной жизнью. Подобное явление весьма часто встречается в верованиях обских ургов: так, например, небо было заселено различными духами, которые являются самостоятельными вариантами имени *Torəm-a* [Vértés, 1990: 29–32].

Выше упоминалось о том, что хозяином священного места Колотушкин мыс наиболее часто называют Водяного духа (*Jiŋk juŋk*). На Васюгане культ как Водяного духа, так и Лесного духа был исключительно важным. Значительность Водяного духа подтверждается, например, тем, что его, наряду с Небесным отцом, называли самыми значительными духами [Párai ép.: 352]. По предположению Кулемзина, в возникновении культа Водяного духа немалую роль сыграли души утопших [1984: 48–49].

Главной функцией Водяного духа была подача рыбы, т. е. распределение добычи между людьми. Человека, который прогневил его, он наказывал тем, что лишал его удачи в промысле; тех же, кто хранил его культ, он награждал богатым уловом. О его власти над водными животными и рыбами свидетельствует следующее предание:

Раньше ериш был большой рыбой. Он однажды напал в воде, в омуте на водяного духа – ент-юнга. Ент-юнг заточил его в темную, не давал ему есть. Потому что ент-юнг – самый главный в воде. Ериш стал весь худой и маленький [Кулемзин–Лукина, 1973: 27].

¹²⁷ Описание идола: «Кукла бога Култэтэтором 'бог, создающий рыб', вырезан из березы. Овальная голова, брови и нос угловатые, рот круглый, глаза – черные бисеринки. На ногах сапоги из шерстяной ткани. Кукла вначале завернута в полосатый кусок ткани, затем надето три широких полосатых кафтана со сверхдлинными рукавами; цвета кафтанов – голубой, светло-красный и хаки (размер кафтана 26 × 24 см). Поверх этого кукла обернута куском ткани коричневого цвета в горошек, который закреплен лентой ткани» [Sirelius, 1983: 291].

¹²⁸ Описание идола: см. сноска № 86.

Водяной дух отвечал за уровень воды в реках и водоемах; он мог наказывать людей стихийными бедствиями: наводнением или маловодьем, а также обеспечивал безопасность едущих по воде. Кроме того, он обладал и другими функциями и полномочиями. Несмотря на то, что Водяной дух не принадлежал к числу духов-носителей болезней, исцеления от некоторых болезней просили именно от него. Он также считался подателем здоровья и всех благ.

По-видимому, этой последней функцией Водяного духа было обусловлено его трансформирование в духа-покровителя охоты. Карьялайнен пишет, что Водяного духа можно просить не только о подаче рыбы, но и о подаче лесной добычи [Karjalainen, 1922: 238]. Впрочем, соединение этих функций в образе Водяного духа может иметь и иное объяснение. В сознании хантов охота и рыболовство тесно связаны друг с другом. В хантыйском языке нет слова со значением 'работать', вместо этого они говорят «охотиться-рыбачить»: *kuckältä-kulkältä*. Соответственно они определяют себя как *kuckältä-kulkältä-ki*, т. е. 'охотник-рыбак-мужчина'. Говоря на русском языке, они употребляют подобное обобщающее слово «промышлять». Разумеется, я не считаю это обстоятельство определяющим, но полагаю, что оно могло послужить закреплению уже существующей семантической связи.

На Васюгане культ Водяного духа существовал в различных формах и вариантах. По словам Карьялайнена, ему спорадически приносились небольшие жертвы. На Васюгане главной целью жертвоприношения было обеспечить безопасность передвижения по воде. Весной, перед началом ледохода Водяному духу жертвовали трех кедровок [Karjalainen, 1922: 238]. Шкурки птиц сдирали, затем вместе с головами, клювами, когтями и крыльями завязывали в мешочек и бросали в воду. Кроме этого, в мешочек клали также пули. Папай описывает жертвоприношение подобным образом, с той только разницей, что, по его мнению, в мешочек вместе с останками птиц клали не пули, а монеты [Párai ép.: 347]. Описанный способ жертвоприношения также подтверждает сказанное выше о тесной взаимосвязи охотничьих и рыболовных ритуалов.

Итак, в культе Водяного духа существенным элементом обрядов было то, что жертвенный дар – или остатки жертвенной пищи после завершения обряда жертвоприношения – следовало бросать в воду. Это совпадает с мнением Калининой, что жертвоприношение функционировало сразу на двух уровнях: с одной стороны, нематериальное (пищу посвящают духу, затем съедают), с другой – материальное (остатки бросают в воду) кормление духа.

На Васюгане *Jiŋk juŋk*-у изготавливали идола, хотя в основном для обско-угорских народов это не было характерным: Ураев видел этого идола Водяного духа в 1959 г. По его описанию, идол был одет в серую одежду [Ураев, 1959]. Согласно хантыйской символике, серый цвет соответствует потусторонней, отрицательной природе воды и опасным свойствам Водяного духа.

Представления об опасности, исходящей от *Jiŋk juŋk*-а, сохраняются и в городских условиях, правда, в несколько измененной форме. Как-то раз одна женщина из Нового Васюгана видела Водяного духа: он имел человеческий облик, только язык у него был неестественно длинным, и он ничего не делал, только вредил людям:

Была одна старуха, Катей звали. Как-то раз она пошла за водой к озеру в Новом Васюгане. Опустила ведро в воду, но вытащить не могла. Посмотрела

вниз и видит, что там внизу кто-то сидит и держит ведро языком. Это был *Jiŋk juŋk*. Между прочим, это озеро довольно глубокое, метров двадцать, рыбу в нем не ловят.

Примечательно, что за пределами васюганского региона, у обских утров – по утверждению Карьялайнена – культ водяных и лесных духов не имел слишком большого значения, что, однако, противоречит нашим ожиданиям, так как известно, что основными видами хозяйственной деятельности были охота и рыболовство. Карьялайнен объясняет это тем, что функции лесных и водяных духов выполняли местные духи. Исследователь полагает, что Водяной дух занимал более почетное положение, чем Лесной, и объяснял это, с одной стороны, тем, что рыболовство в хозяйственной жизни ханты имело большее значение, чем охота, с другой стороны, тем, что езда по воде таит в себе большую опасность, чем передвижение по суше [Karjalainen, 1922: 244–245]. Аналогичное суждение высказывает также Малиновский [1998]. По его мнению, в сферах жизни, тающих в себе большую опасность и неизвестность, усиливается стремление магическими средствами воздействовать на окружающий мир. Доводы Карьялайнена весьма неубедительны потому, что ханты считают воду и лес одинаково опасными. Последнее подтверждается тем, что в хантыйских представлениях обе сферы одинаково населены злыми существами: так, например, в воде обитали мамонт и *jur*, а в лесу жили *теŋkw*, лесные люди, *rosaka* и *jerätŋik*.

Итак, мы видели, что на обско-угорских территориях культ Водяного духа был не повсеместным, хотя обычно полагали, что с Водяным духом вступает в контакт и обращается к нему «тот, кто умеет говорить» [Кулемзин, 1984: 98]. Следует также отметить, что на Васюгане Водяной дух находился в подчинении *Torät*-а: считалось, что *Torät* постоянно контролирует деятельность Водяного духа и дает ему поручения [Кулемзин, 1984: 99].

За пределами Васюгана жертвоприношения Водяному духу не были общераспространенными. Наиболее богатые обряды жертвоприношения устраивались на Иртыше: зимой на льду Водяному духу жертвовали жеребенка, быка или петуха, а также оставляли на льду монеты, кашу, брагу, водку и платки. Другая крайность наблюдается у вогулов: здесь Водяной дух известен исключительно как сказочный персонаж, ему не оказывают никакого почитания. Кроме Озерного, общественные жертвоприношения пищи в честь Водяного духа устраивались в селе Васюган (весной, перед началом промыслового сезона), на Югане (в жертву приносили лося), на Пиме (жертвовали молодого быка), в Сургутском крае (овцу) [Кулемзин, 1984: 98], на Югане в воду бросают также кусок ткани. Приведенные выше данные противоречат утверждению Карьялайнена, что в окрестностях Сургута Водяной дух был совершенно неизвестным [Karjalainen, 1922: 235].

Священное место в наши дни • На сегодняшний день о прежних обрядах жертвоприношений напоминает всего одна жертвенная колотушка, поставленная у подножия священного дерева. За последние шестьдесят лет это единственная колотушка, которая была принесена в жертву на священном месте, и то при описанных выше обстоятельствах, что скорее можно назвать проявлением фольклоризма. Тем не менее память о жертвоприношениях сохранилась до наших дней, так как представители самого старшего поколения в свое время совершали этот обряд, и, по их утверждению, многие из русских ссыльных также приносили на мысе

жертву. По словам моего хозяина: «Колотушка служила для забивания кольев, чтобы запор не унесло водой. (...) А еще нужно было произнести молитву: «Мы принесли вам колотушку, чтобы установить запор. Теперь вы помогите, чтобы запор был сильным»». На вопрос, почему сегодня не приносят в жертву колотушки, ханты дали следующий совершенно практический ответ: «Кому нужно столько рыбы? Нас тоже мало!» Как видно из этого ответа, исчезновение обряда жертвоприношения они связывают с тем, что на месте прежних запоров уже не устраивают коллективной рыбной ловли. Тем не менее заметим, что это всего лишь одно из возможных объяснений, и не следует упускать из виду те обстоятельства, которые привели к упрощению религиозной системы в целом.

Необходимо учитывать и то, что для хантов это священное место «умерло». Как-то раз мы говорили о священном месте, и между моим собеседником и его женой произошел следующий диалог:

- Теперь уже туда вряд ли что-нибудь бросают.
- Ну и что, все равно обязательно.
- Оно ведь уже заросло кустарником.
- А, да, в самом деле.

Приведенный диалог наталкивает на мысль, что в представлениях хантов священное место прекращает свое активное существование, если о нем не заботятся должным образом, и оно зарастает кустарником – природа отбирает его у человека. Аналогичный процесс наблюдается в случае священного места *Juŋki töŋki jomalsa*, о котором речь пойдет ниже.

Подводя итог всего вышесказанного, еще раз отметим, что прежняя система жертвоприношений в значительной мере упростилась. В настоящее время на Колотушкином мысе уже не приносят в жертву ни деревянные колотушки, ни фигурки рыб, ни платки, ни ленты, ни стрелы или луки. Даже монеты приносят в жертву лишь спорадически: если ловят рыбу поблизости священного места, то в воду иногда бросают медные монеты. Альтернативный характер жертвоприношения сформулирован следующим образом: «кто хочет, тот и бросает». Прежние периодические общественные жертвоприношения пищи также совершенно исчезли.

Несмотря на приведенные выше обстоятельства, можно сказать, что священное место до сих пор сохраняет относительную активность, и на Васюгане оно считается вторым по значимости после мыса *Päi Imi*. По-видимому, причину этого следует усматривать в том, что в основном культы духов-хозяев были весьма устойчивыми, можно даже сказать, экспансивными. Об этом свидетельствует также обычай, существующий на Иртыше [Зенько, 1997: 4]: по примеру здешних хантов, местные русские рыбаки также приносят жертву Водяному духу перед тем, как отправиться на промысел. Вероятно, второй причиной сохранения культа на Колотушкином мысе является то, что он был связан в первую очередь с хозяйственной деятельностью, а рыбный и охотничий промыслы не утратили своей значимости и продолжают оставаться основными источниками средств к существованию, несмотря на то, что коллективной рыбной ловли в настоящее время уже не устраивают.

Священное дерево Духа земли. Дерево Духа земли (*Məx juŋk juŋ*) – одиноко стоящая сосна в Озерном, на берегу озера, которая считается географическим и

ритуальным центром поселения. И роль, и местоположение священной сосны аналогичны мировому дереву, стоящему в центре вселенной, представления о котором существуют в верованиях большинства обско-угорских народов.

Прежде на этом месте стояли две одинаковые сосны, однако на сегодняшний день от второго дерева остался только пень.¹²⁹ По словам местных жителей, когда это дерево упало, на самом деле тогда и началось запустение и разрушение процветающего прежде поселения. Сохранившееся дерево тоже наклонилось, и по представлениям местных жителей, когда оно упадет, это будет означать окончательную гибель и самого поселения. Таким образом, обнаруживается тесная связь между судьбой поселения и судьбой священного дерева. Это также указывает на сходство с мировым деревом, гибель которого означает гибель всего мира. Падение первого дерева сопровождалось чудесными событиями. Поскольку дерево считалось неприкосновенным, оно несколько дней лежало нетронутым на берегу озера. В конце концов, мужчины палками толкнули его в воду, и предоставленное собственной судьбе дерево, против течения и направления ветра, «поплыло» к мысу *Päi Imi* и – по рассказам жителей – там сгнило у берега.

О неприкосновенности священной сосны свидетельствует судьба одной из ветвей дерева. На фотоснимках, сделанных мной в 1992 г., хорошо видно, что нижняя ветка сосны засохла и тянется далеко в сторону.¹³⁰ В 1998 г. этой ветки уже не было. Вероятно, она обломилась незадолго до моего приезда, потому что весной, после оттепели, мой хозяин нашел ее в воде недалеко от дерева. Он вынул ветку из воды и прислонил ее к соседнему рыбацкому амбару. На вопрос, что он делает, зачем ставит туда ветку, он ответил только: «Пусть стоит здесь».

Неприкосновенность священного дерева является центральным мотивом того рассказа, в котором повествуется о наказании человека, нарушившего это табу. Главное действующее лицо истории – уроженец Озерного, который был отдан родителями в школу-интернат. Под влиянием полученного здесь образования, он уже не верил в родительские «суеверия», но будучи пионером, хорошо знал, что животных нужно охранять. Поскольку в пределах поселения это было единственное подходящее дерево, несмотря на увещевания родителей, он повесил на дерево скворечник. Скворечник на дереве в сибирской тайге – зрелище само по себе необычное (и совершенно бесполезное), тем более на священном дереве это сооружение выглядит особенно абсурдно. Через две недели его лодка опрокинулась, и он утонул – хотя он хорошо владел веслами и отлично умел плавать. О нем и раньше все знали, что он был болезненным мальчиком и что у него была эпилепсия, тем не менее односельчане решительно утверждают, что причиной его смерти было нарушение табу: эпилептический припадок – если вообще это был припадок – мог случиться с ним где угодно, но произошло это именно в тот момент, когда он был на озере, в лодке, и совершенно один. С тех пор никто не смел прикаснуться к скворечнику; в 1992 г. он еще висел на дереве, но в 1998 г. его уже не было – как-то осенью, в сентябре, выпал снег толщиной в аршин, и скворечник не выдержал тяжести мокрого снега.

¹²⁹ Некоторые утверждают, что на этом месте стояли три сосны. Однако более вероятно, что было всего два дерева, потому что возле священной сосны виден только один пень.

¹³⁰ За время моего пребывания в Озерном я сделал несколько фотоснимков священной сосны и этой ветви, несколько похожей на птицу, так как из определенной перспективы дерево очень сильно напоминает картину венгерского художника Тивадара Чонтвари Костка «Одинокий кедр».

Дерево называют *Məx juŋk juŋ*, 'Дерево Духа земли'. Ханты до сих пор считают, что Дух земли живет под корнями дерева. Напомним, что Дух земли был известен только на Васюгане, здесь, однако, он считался весьма значительным духом [Karjalainen, 1922: 325–334; Vértés, 1990: 36]. В дневниковых записях Папаи Дух земли упоминается в числе самых значительных божеств земной сферы: он держит землю [Párai ép.: 355]. В 1992 г. его называли одним из самых могущественных божеств.

Дух земли не представляет опасности для человека. Болезней он не посылает, но в случае болезни от него можно просить выздоровления. Им были созданы медведь и росомаха: и то, и другое животное в подземном мире служат посредниками и, таким образом, связаны с болезнями. Дух земли предоставляет шаману медведя в качестве ездового животного, когда тот отправляется в подземный мир [Karjalainen, 1922: 325]. На сегодняшний день исцеление болезней уже не относится к его функциям, но и теперь Духа земли не считают опасным для человека. Тем не менее иногда он может причинять людям неприятности: насылает засуху, из-за которой дичь уходит в другие места, покрывает кедровые шишки смолой и таким образом портит орехи.

На рубеже XIX–XX вв. ему жертвовали либо черную лошадь, которую, однако, не убивали, либо у корня дерева закапывали в землю черный платок [Karjalainen, 1922: 325]. Как говорилось выше, Духу земли также приносили в жертву – в соответствии с символикой земли – медные монеты, которые бросали к корням священного дерева. Папаи в свое время принял участие в обряде жертвоприношения Духу земли. Согласно его описанию, у каждого поселения был свой Дух земли, который считался духом-покровителем данной территории [Párai ép.: 352].

У Духа земли было множество помощников, которых Карьялайнен называет *Məx juŋk talmas*. Они были посредниками между Духом земли и людьми. Духа земли не мог видеть даже шаман, поэтому он вел с ним переговоры исключительно через его посредников. *Məx juŋk talmas* называют и тех духов, которые вылавливают человеческие души у поставленных на «душеводной реке» запоров [Karjalainen, 1922: 235]. Папаи приводит имена семи помощников, или как он их называет – «посланников» Духа земли, среди них есть и особенно злые божества, насылающие на людей различные болезни. Имеются также и некоторые сведения о семье Духа земли. Согласно описанию Папаи, его женой была *Puŋos*, или, в транскрипции автора, «*Junk-tete-puches*» [Párai ép.: 355].

Дух земли был помощником *Ellə məx imi*, 'Большой земли старухи'. Кулемзин и Лукина обнаруживают некоторую связь между Озерным и жертвоприношением семи котлов для Земли Старухи: Кулемзин получил от местных жителей четыре медных котла, которые хранились на мысе *Päi Imi*. По мнению исследователя, эти котлы были принесены Земли Старухе в качестве жертвоприношения [Кулемзин-Лукина, 1977: 138]. Однако в другом месте Кулемзин пишет, что в этих котлах во время описанных выше празднеств *noŋ rari* варили голову лося. Это противоречит предыдущему утверждению, что котлы были принесены в жертву Земли Старухе [Тучкова, 2001: 172]. Ханты до сих пор помнят, что шаман систематически носил котлы на священный мыс. Имели ли эти котлы какое-либо отношение к Земли Старухе, этого, к сожалению, сейчас уже не выяснить. Позже молодыми людьми был найден один из котлов, который до сих пор хранится у одного человека в Новом Васюгане.

Несмотря на утверждение Карьялайнена, что у Земли Старухи нигде не было изображений [Karjalainen, 1922: 319], в Озерном все же хранился один такой идол.

Об этом идолу упоминает в своих записях Папай и называет его «*Mösch-ite*»; Сирелиус же приобрел его для своей этнографической коллекции. В его описании имя идола «*Mih torot öy(g)e*». Тем не менее вероятно, что речь идет об одном и том же божестве, так как и в том, и в другом случае его изображение выступает в числе одних и тех же идолов [Sirelius, 1983: 291; Rárai ép.: 398]. Тучкова также идентифицирует идола, хранившегося в Кунтиках, как Земли Старуху [Тучкова, 1994: 204]. Кроме того, Карьялайнен не исключает, что ханты делали Земли Старухе деревянные или металлические изображения для того, чтобы она охраняла их от болезней. Эти «фигурки» хранили дома, в лабазе. По утверждению Карьялайнена, это был не идол, а изображение одного из помощников Земли Старухи, которое, по всей вероятности, служило жертвенным даром.

Исходя из вышесказанного становится ясным, почему дерево, посвященное Духу земли и Земли Старухе, играет столь важную роль в жизни поселения: оно считалось хранителем здоровья и благополучия его жителей, залогом сохранения всего общества. Священное дерево Духа земли было ритуальным центром гуманизированной сферы и находилось в тесной связи с мысом *Päi Imi*. Если кто-либо по причине болезни не мог пойти на мыс, то бросал монеты в качестве жертвоприношения к корню дерева.

Священное дерево символизирует переход между двумя сферами: природной и гуманизированной. Об этом свидетельствует и его географическое расположение: с одной стороны, священную сосну полукругом окружает поселение, с другой стороны – озеро; вода же отождествляется с загадочной, неизвестной, inferнальной природной сферой. Функции Духа земли и Земли Старухи также распределяются по этим двум сферам: роль в сохранении здоровья принадлежит к гуманизированной сфере, тогда как функция распределения дождя или засухи имеет отношение к природной сфере и на человека оказывает лишь косвенное влияние. Как и священное место, Дух земли также играет роль медиатора между земным и подземным мирами: он является посредником между людьми и духами подземного мира. Его помощники также обладают inferнальными функциями: распространяют болезни, разрушают, уничтожают [Rárai ép.]. Возможно, с inferнальной природой Духа земли связана и его функция охранителя здоровья.¹³¹

На сегодняшний день жертвоприношение приобрело спорадический характер: к корням священного дерева монеты бросают только изредка, «если считают нужным». Когда в Озерное приносят жертву Духу земли. Поскольку священное дерево считается хранителем данной территории, приезжему также советуют принести жертву, если он намерен оставаться в Озерном более длительное время. О функции и значении жертвоприношения в наши дни ярко свидетельствует следующий диалог, произошедший во время моего пребывания в Озерном. Будучи осведомленным о существующих в Озерном обычаях, я собирался бросить несколько монет к корню священного дерева. Мой юный спутник увидел, что я рассматриваю свой кошелек, ища в нем соответствующие монеты, и заметил:

- Монеты? Тебе нужно было бросить их под сосну.
- Я как раз туда и собираюсь.

¹³¹ Следует отметить, что болезни могли причинять не только духи подземного мира, но и практически все божества. Тем не менее, если говорилось о самой природе божеств, то распространение болезней всегда ассоциировалось с подземным миром.

- Ну вот, как угадал.
- Ты не идешь, не бросишь туда денег?
- Я нет, я еще не бросал ... (молчание) ... Когда-нибудь, наверное, я тоже брошу ... (молчание) ... Я редко бросаю туда деньги ... (молчание, потом со смехом) ... Давно много денег было, часто бросали. Я пока жду, чтобы мне бросили!

Приведенный выше диалог служит свидетельством общего знания правил жертвоприношения и повсеместного признания их действительности. Из слов моего собеседника – который, впрочем, и в другое время был весьма сдержанным в вопросах религии – не совсем ясно, приносил ли он когда-либо жертву у священного дерева: в одну минуту он отрицает это, а в другую, наоборот, говорит, что редко бросает деньги под дерево. Наконец ловкой шуткой ему удалось отклониться от скользкой темы, до того, как я обнаружил в его словах противоречие.

Разумеется, монеты, брошенные к корням священного дерева, также неприкосновенны: их нельзя брать домой или трогать руками. О силе этого запрета свидетельствует история о наказании детей, нарушивших табу. Как-то двое мальчиков выкопали монеты из-под корней дерева. Один из мальчиков – брат того молодого человека, который повесил на священную сосну скворечник – умер через два года. Второй пошел по дурному пути, позже попал в тюрьму и там умер. Судьба мальчиков не требует объяснений; как говорила моя хозяйка: «Зачем нужно было трогать те монеты?!»

Несмотря на то, что жертвоприношения спорадически совершаются и в настоящее время, Дух земли постепенно утрачивает божественный характер и, приобретая фольклорные черты, становится мифическим персонажем. Один местный ханты дважды видел в полночь у священной сосны духов *Məx jirk* в образе «маленьких, волосатых, черных человечков». В заключение этой главы приведу его рассказ:

Ночью, около полуночи вышел я на берег озера. Слышу: снизу раздаются какие-то звуки. Смотрю: чертики сопят, поют, их командир впереди ступает, на их языке команды раздает. Я – шмыг – быстро лег в обласок. Лежу, не дышу. Думаю: что за дела, куда они идут? По команде подошли к обласку, возле него сделали привал, сели, отдохнули. Один чертик подошел близко, но меня, видно, не заметил. Хотел облежаться с обласка. Сел. Думаю: а это что такое? Черт это или кто? А ну-ка дотронусь до него пальцем! Пальцем толкнул его в зад: гоп, вскочил. Как по команде – все черты вскочили на ноги, спрятались в лесу. Скрылись в лесу, я тоже пустился домой что есть духу и дома быстро лег в постель. Лег, утром проснулся, думаю: чуть было меня не схватили и не съели. Потом я снова встретился с ними, но об этом расскажу в другой раз.

Где-то через неделю в полночь снова вышел я на берег. Стою, всюду тишина. Снова слышу, откуда-то доносятся звуки. Вижу: идет целая ватага. И бубен несут какой-то. Командир шагает впереди, несут горланят. Смотрю на них и думаю: или спрячусь, или убежу. Шмыг – под обласок. А те все идут, на своем языке разговаривают. Двое, шедшие впереди ватаги, подошли к священной сосне. Там расселись. Третий подошел совсем близко, прошел мимо. На поляне, возле дерева остановился. Сели, тот что-то начал им объяснять.

Гляжу на них, еле жив: ну, думаю, мне конец, сейчас меня съедят.

Смотрю, встает один чертик, что-то лепечет на их языке, наверное сказал: пойду посмотрю, что там с этим обласком, чей он, и как его сделали. Прошелся вокруг обласка, подошел, хотел его перевернуть. Там был возле меня, совсем близко. Вдруг – раз, схватил его за ногу. Тот загалдел, поднял шум, закричал что-то на своем языке. Те, что сидели у сосны, вся ватага, разбежались кто куда: одни скрылись в деревню, другие убежали к озеру, а те, что были возле обласка, сломя голову понеслись в лес. Все разбежались, только того одного я удержал. Спрашиваю:

– Ну, куда-куда?

– В деревню, посмотреть, что и как.

– Смотри-ка – говорю ему – Я сейчас оторву тебе ногу.

Как услышал, что я хочу сделать, закричал, завопил во весь голос. А мне, наверно, стало жаль его, потому что отпустил его восвояси.

Он скрылся, исчез, как молния. Спрятался, а я поднялся, пришел домой, вошел в дом, выпил чаю и лег спать.

Мыс Parnä lok. Название священного места Parnä lok значит 'Parnä залив'¹³². Так называют мыс, расположенный у разветвления реки Tux Siyā. Это место называют Parnä lok päiel'i, 'Parnä залива мысок' или Parnä öyötij, 'Parnä полуостров'. Мыс Parnä lok – небольшой островок, большую часть которого занимает по преимуществу пихтач.

Уже из самого названия священного места становится очевидным, что мыс считается местом обитания Parnä imi. Parnä – широко известное в мифологии обско-угорских народов злое, враждебное сверхъестественное существо женского пола, которое живет в лесной глуши, по берегам болот или в дуплах деревьев. Наиболее подробные сведения о Parnä приводит в своем описании Карьялайнен [Karjalainen, 1922: 378–379]. Он относит Parnä к группе демонов, которую, однако, не всегда можно однозначно отделить от группы божеств. И у Parnä, и у ее детей на каждой руке и ноге по шесть пальцев. На основе этого утверждения Кулемзин и Лукина приходят к заключению, что всех детей, родившихся с шестью пальцами, ханты считают детьми Parnä [1977: 128], что, на мой взгляд, не вполне обоснованно.

У обских угров Parnä повсеместно считается злым существом, которое причиняет вред человеку, ее часто называют людоедкой. Мункачи приводит вогульскую легенду, в которой Parnä странным образом приобретает себе мужа, а затем пожирает его и сжигает его город [Munkácsi, 1892–1921: II/1/286–287]. На Тромъегане имя Parnä употребляется как ругательное слово для обозначения злых, несносных женщин и девушек [Karjalainen, 1922: 378]. Parnä – отрицательный символ леса, природной сферы, и как таковая, она является антиподом Водяного духа. Не случайно, что с ней связано и состояние экстаза: восточные ханты объясняли экстатические танцы ее действиями; по представлениям северных хантов, ей принадлежит ядовитое растение, вызывающее бешенство, также этим словом обозначают детскую игрушку – волчок. Экстаз в этом отношении является символом приобщенности к непостижимой, неизвестной (в случае Parnä – угрожающей) природной сфере. В системе бинарных оппозиций «природное/гуманизированное» может осмысливаться как противопоставление беспорядочного/упорядоченного, хаоса/порядка.

Другой вариант имени – Por nā – наталкивает на мысль, что здесь речь идет о представительнице фратрии por, которая существовала у всех групп обских

¹³² Ср. [Терешкин, 1981: 213], löy – 'заводь'; [Могутаев, 1996: 135], lok – 'залив, курья, бухта'.

угров, кроме восточной. Это предположение было высказано и Карьялайненом [Karjalainen, 1922: 379]. В противоположность фратрии *tos*, фратрия *por* носит отрицательный характер, ее представители едят вареное мясо и, как правило, считаются людьми низшего ранга. Поэтому не случайно, что женщина (или мужчина, *por ki*, см. [Munkácsi, 1892–1921: II/1/289–290]), названная этим именем, повсюду, кроме Тромъегана, появляется как отрицательное существо. Это обстоятельство опровергает утверждение Карьялайнена, что имя Parnä происходит от финского слова 'кусать' [Karjalainen, 1922: 379], более вероятным представляется предположение Мункачи, что в имени Parnä следует видеть вотякское слово *por*, обозначающее черемисов [Munkácsi, 1892–1921: II/1/228].

У самоедов представления о Parnä возникли, вероятно, под хантыйским влиянием, хотя у них это существо мужского пола. У селькупов Parnä обитает в темных водах и оттуда нападает на людей [Karjalainen, 1922: 378]. У ненцев существуют представления о *parni*, у энцев – о *parneki*; и то, и другое – злые, враждебные существа, которые убивают людей и предвещают смерть [Vértes, 1990: 88].

На Васюгане считалось, что Parnä живет на берегу рек и питается змеями и лягушками [Karjalainen, 1922: 379]. В настоящее время о ней говорят как о злой женщине, ведьме, имя ее переводят на русский язык как «баба-яга».

На Васюгане и на Вахе Parnä imi считалась женой Säwes, или, в другом варианте, Säws iki. На обско-угорских территориях Säwes также был широко известен демоном. На Васюгане и на Вахе – это был злой лесной дух мужского рода, на Иртыше, напротив, этот же демон считался существом женского пола – лесной ведьмой [Karjalainen, 1922: 377]. Säwes – злобный великан-людоед, внешне очень похожий на человека, только с заостренной головой [Кулемзин, 1984: 99]. Он имеет много сходств с *tenkw* – великаном у северных обских угров. Считалось, что Säwes многоголовый: у него может быть несколько, самое большее семь, голов. Кроме того, он может изменять свой облик.

Иногда Säwes может приобретать характерные черты подземных божеств: так, в одном васюганском мифе из его праха возникли комары, хотя обычно считается, что кровососущие насекомые были созданы Богом подземного мира.

В фольклоре восточных хантов Säwes выступает противником Alvali, хитрого и добродушного трикстера. Alvali на самом деле является фольклорным образом *Torat raх*-а, т. е. «за миром наблюдающего человека». Эта борьба между добрым и злым героями – между трикстером и демоном – в аналогичной форме появляется у вогулов в преданиях о герое, которого называют Женщины внуком, а также у селькупов, как битва *Itje* и *Püne-gusze*.

Сказки и предания об Alvali и Säwes васюганские ханты рассказывали в циклах. В первой сказке Säwes имел одну голову, во второй – две, в седьмой – семь. Приведем здесь две васюганские сказки о Säwes, записанные Кулемзиным и Лукиной:

Альвали и дочери Сэвсики [Кулемзин–Лукина, 1973: 19–20]

Бабушка с внуком жили. Бабушка говорит ему:

– Мы здесь живем на таком месте, где край большого озера. На тот край не ездят, там живет кривая утка и кривой карась, там волшебник, там что-нибудь может случиться.

Мальчик не послушал, поехал. Поехал – какое красивое, прекрасное место, кедры большие!

– Что бабушка говорила, никакого кривого караса и кривой утки нет!
Пошел по лесу, вдруг нога застряла. Это Сэвсики ловушку поставил. Нога Альви застряла.
– Что-то моя нога застряла, сейчас второй ногой ударю!
Ударил, вторая нога застряла.
– Ну-ка рукой ударю!
Рукой ударил, рука застряла.
– Второй рукой ударю!
Второй рукой ударил, вторая застряла, обе руки прилипли. Сидит в ловушке. Сэвсики идет:
– Птица какая жирная в мой капкан попала! Теперь никуда не уйдешь!
Взял его за руку, повел домой. Альви думает:
– Почему не послушал бабушку?!
Сэвсики привел его домой, у него две дочери, он им говорит:
– Я вам птицу привел, будем подкармливать, потом съедим.
Сэвсики все ходит, охотится, дочерям наказывает:
– Попробуйте иголкой под глазами: жирно или нет? Сегодня мне суп приготовьте.
Альви думает: «Что делать?» Говорит им:
– Конечно, вы меня съедите, но у вас котел есть, а ложки-поварешки нет. Я сначала вам ложку сделаю.
Выходит на улицу, острым топором тешет. Кричит:
– Выходи, ложка готова!
Старшая дочь вышла, он ее топором убил. Снова кричит:
– Выходи, ложка готова!
Младшая выходит, он ее тоже топором убил. Котел уже кипит, он их изрезал, в котел бросил. Две головы их в доме на кол поставил. Сам золы горячей мешок взял, на кедру залез. Сэвсики идет:
– Суп хороший сварился, запах хороший.
Он не думал, что это дочерей мясо.
– Вот мясо, так мясо!
Наелся, еще мясо осталось.
– Что-то много мяса. Где же дочери?
Дверь в дом открывает, а там головы на кольях торчат.
– Ах ты, накормил меня мясом дочерей! Куда ты девался?
Альви говорит:
– Я здесь сижу. Ты меня, конечно, съешь. Целиком меня ешь, рот пошире открой и под кедрой ложись. Рот палочкой пошире сделай, я туда упаду.
Он маленько спустился, золу горячую ему из мешка в рот высыпал, тот сжарился. Альви в его обласок сел, поехал домой. Приехал, бабушка говорит:
– Скорее в город поедим! Я тебе говорила, не езди на тот край озера, что ты там натворил?
Поехали в город, стали жить-поживать.

Золотоволосая девочка [Кулемзин–Лукина, 1973: 37–41]

В одном прекрасном месте жили старик со старухой. У них был мальчик. Он вырос и ушел, сказав:
– Не приду больше!

Совсем его потеряли старики. Жили-жили. Потом у них родилась дочь. У нее волосы были – одна половина простая, а другая – золотая. Красивая-красивая. Старик говорит старухе:

– Эту девочку не надо растить, от нее нам неприятности будут. Надо отнести ее в ту сторону, где людям головы отсекают. Если не унесешь, я тебе голову отрублю.

Старуха говорит:

– Такая красивая девочка, как ей голову рубить? Жалко ведь, как я ее буду убивать?

Старик снова:

– Если не унесешь, я тебе голову отрублю.

Старуха понесла девочку туда, где людям головы отрубают. Идет-идет, вдруг навстречу парень. Оказывается, это сын встретился с матерью.

– Мама, я вас так давно не видел!

– Ты жив?

– Жив. Куда ты идешь?

– Старик велел дочку отнести туда, где людям головы отсекают.

– Не отсекай, такая красивая девочка, отдай ее мне!

– Он меня заставил ложку ее крови принести.

– У меня есть собачонка, я тебе могу ложку ее крови дать.

Убил он собаку, старуха принесла старику ложку крови. Старик стоит, ждет:

– Ну что, убила дочь?

– Да, убила, вот кровь.

Остались старики жить-поживать. А сын идет, несет девочку. А он уже где-то женился, жена у него была. Приносит девочку, говорит жене:

– Растить будешь, это моя сестренка.

– Не желаю ее растить.

Потом девочка ей понравилась, стала ее растить. Опять жена говорит один раз:

– Не надо мне ее!

Он говорит:

– Я тебе, сестренка, дом построю, живи одна, я буду помогать.

Стала сестренка жить одна. Брат куда ни пойдет, ей что-нибудь принесет. Однажды она сидит, слышит, в подполье кто-то стонет:

– Ой, меня запусти.

– Кто ты?

– Запусти меня, если не запустишь, я тебя съем.

А это был Сэвсики. Выходит, говорит:

– Давай вместе жить, выходи за меня.

Она не хотела, но куда ей деваться? Она стала с ним жить.

Он говорит вдруг:

– Ты брата куда-нибудь девала бы, чтобы он сюда не ходил.

– А что я могу сделать?

– Ты сегодня будто заболел и пошел его, пусть он к медведю за молоком сходит.

Брат пришел, сестра говорит ему:

– Ой, я что-то болею, ты бы к медведице за молоком сходил. Я очень болею!

Пошел он за медведицей. Идет-идет, вдруг встречается медведь и по-человечески ему говорит:

- Что тебе надо, молодой человек?
- Знаете, меня прислала сестра, мне молока медведя надо. Я боюсь.
- Не бойся, подойди, бери молоко.

Он подоил медведя. Медведь говорит:

- Посмотри у меня в ушах, там пуговица, возьми ее, никому не показывай, не говори.

Принес он молоко сестре. Назавтра Сэвсики говорят:

- Пошли его к лосю за молоком. Медведь его не убил, может лось убьет.

А жена брата ничего не знает, куда он ходит. Опять пришел. Сестра говорит:

- Ой, я болею так, ты сходи, принеси молоко лосю!
- Опять пошел лось искать. Идет-идет, вдруг лось лежит и спрашивает:
- Что тебе надо, молодой человек?
- Меня сестра послала за молоком, она так болеет, я боюсь.
- Подходи, не бойся, бери молоко.

Подоил он лосиху, она говорит:

- В левом ухе у меня посмотри, что там есть возьми, в несчастье пригодится. Если будет несчастье, под подушку положи.

Молоко принес сестре, она вышла, взяла, в дом его не пустила, чтобы он Сэвсики не увидел. Теперь брат думает:

- Что-то неладно, пойду я посмотрю, что там у сестры в доме.

Брат дома положил пуговицы под подушку, утром встал, кто-то по-человечески разговаривает. Посмотрел: лосенок с медвежонком. Еще у него была собака. Это его три верные друга, они потом всегда вместе были. Пришел он к избе сестры, слушает. Там говорит Сэвсики:

- Ничего ему не сделалось, что теперь будем делать?

Брат думает:

- Вот что! Отец правду говорил, что ей голову нужно отсечь.

Брат к сестре зашел и говорит:

- Завтра я не приду, буду отдыхать.

На другой день приходит тайно, спрятавшись, за деревом стоит. Она то выходит, то заходит. Не ждет его. Сэвсики с двумя головами выходит. Он не знал, что брат видит. Брат выстрелил из ружья, Сэвсики упал. Еще другая голова осталась. Второй раз выстрелил, вторая голова свалилась. Брат сестре говорит:

- Быстрее дрова неси, сожжем его.

Сожгли его. Пепел остался и от него полетели мошки, комары, и слышно, как пищат:

- Дальше я вашу кровь тоже пить буду!

Пошел он домой охотиться. Сестра со снохой помирились, дружно стали жить. Сестра пошла туда, где Сэвсики горел, там в золе его зубы остались, не сгорели. Несет их домой. Сишила подушку красивую, наволочку из угольничков, зубы в подушку зашила. Вот хороший подарок брату! Приносит и говорит снохе:

- Кому сишита подушка, тот пусть и спит. Ты не ложись на подушку, пусть он ложится.

Вечером брат приходит домой, жена ему говорит:

- Хороший подарок тебе сестра принесла.

Он лег на подушку, уснул, а ночью зубы ему в ухо залезли, он умер. Жена плачет:

- Куда его девать?

Сестра говорит:

- Давай поставим его в избу, где семь комнат.

Занесли в избу, где семь комнат, поставили без гроба. На каждую комнату замок поставили. Пока они его хоронили, собака, лосенок и медвежонок спрятались. Собака с лосенком разговаривает:

- Как так, куда наш хозяин потерялся?

Медвежонок говорит собаке:

- Ты ведь дух его знаешь, понюхай, куда след ведет.

Собрались они трое и пошли. Собака впереди, след хозяина нюхает. Дошли до дома, где семь замков. Собака бежит вокруг дома и говорит:

- Здесь след, дальше нет следа.

Как им сломать семь замков?

- Попробуй ты, собака, зубами, зубы у тебя крепкие.

Собака ломала-ломала, не может сломать.

- Попробуй ты, медвежонок, ты сильный.

Медвежонок тоже не мог сломать.

- Лось, может ты сможешь?

Лосенок как разбежался, задней ногой все семь замков сломал. Они туда заходят, он мертвый лежит. Медвежонок его туда-сюда переворачивает – не встает. Лось его нюхает – не помогает. Собака его нюхала-нюхала, в ухе зуб нашла, вытащила. Он встает:

- Кто это меня разбудил, я так крепко и долго спал!

- Это мы, твои друзья.

Пришли они домой, пришли к сестре. Она испугалась: как так, покойник пришел! И умерла сразу. Пришел к жене. Собака, лосенок и медвежонок сзади. Жена от страха тоже умерла. Он остался с ними троими. Может, потом женился.

На сегодняшний день на Васюгане еще сохранился образ Sāwes, злобного, враждебного людоеда, однако, помимо основных отрицательных качеств, о нем уже не могут сказать ничего конкретного.

Итак, на Васюгане Sāwes и Parnā imi были супругами: их совместная жизнь беспокойно (как это и следует из их характеров) протекала на мысе Parnā lok. В самую бурную минуту их супружеской жизни образовался у мыса небольшой залив, название которого до сих пор хранит память об этом событии:

Sāws iki был чем-то вроде духа. Pärne imi – его жена. Жили они на Tux Siyā, там, где остров. Где кедра стоит. Ссорились. Pärne схватила Sāws iki, и пихнула его. Sāws iki упал на жопу, и на том месте образовался залив, яма, в которой всегда есть вода: Sāwes puḃi lat ('берег жопы Sāwes').

В Озерном рассказывают еще одну историю о Parnā imi. Однажды, когда она наделала очень много зла, съела много людей, люди сговорились против нее.

Пришли к мысу *Parnä lok*, схватили ее, привязали к двум лошадям и разогнали их. Последние слова *Parnä imi* были следующие: «Голова моя пусть станет кочкой, вульва моя пусть прилипнет к дереву»¹³³. Согласно другой версии, с ней поквитался какой-то дух, со словами: «Голова ее пусть станет кочкой в болоте, волосы ее – змеями, вульва ее – мхом на деревьях, ноги ее пусть будут ивами!»

Эти две истории на самом деле являются сохранившимися отрывками эпических преданий, о существовании которых пожилые ханты до сих пор помнят, но уже не могут воспроизвести их сюжетов. Подобная легенда встречается на Тромъегане: *Parnä* живет вместе со своим мужем и постоянно ругается с ним, до тех пор, пока тот не приходит в такой гнев, что привязывает ее к хвостам пяти лошадей, и те разрывают ее на куски [Karjalainen, 1922: 378]. В последнем варианте муж *Parnä* не назван по имени, не сообщается никаких подробностей об их супружеской жизни, а также существенно отличается концовка истории: *Parnä* отомстила не люди или какой-то безымянный дух, а наказывает ее муж.

Säwes и *Parnä imi* на Васюгане (и только здесь!) развились в местных духов-покровителей. Священное место *Säwes* находилось около юрт Арахпаевых, где перед началом осеннего и весеннего промысловых сезонов для него устраивали *pari*. При жертвоприношении варили кашу и мясо, которые затем съедали дома [Karjalainen, 1922: 378]. Сирелиус в сел. Васюган видел трехглавого идола *Säwes*.¹³⁴ По утверждению Кулемзина, *Säwes* оказывал помощь рыбакам в установлении заповор [1984: 99]. Мнение исследователя совпадает с высказанным ранее предположением, что на Колотушкином мысе деревянные колотушки жертвовали *Säwes*.

Идол *Parnä imi* находился в юртах Анжиных. Ее священным деревом считалась пихта, к корням которой в случае болезни или для обеспечения успеха в охотничьем промысле приносили монеты и платки. Как известно, ее имя также упоминается в связи с Колотушкиным мысом.

Священное место, где совместно почитались *Säws iki* и *Parnä imi*, существовало только на мысе *Parnä lok*. Здесь им приносили в жертву монеты, которые бросали на берегу или в воду; вывешивали платки на деревья. Иногда жертвовались и другие предметы, в таком случае шаман сообщал жертвователю, что следует принести божествам. К участию в обрядах жертвоприношений допускались и женщины. Тексты молитв, произносимых при жертвоприношениях, свидетельствуют о некотором напряжении, возникшем в результате совмещения представлений о злых фольклорных персонажах и локальных божествах. В 1992 г. мной были записаны две молитвы: одна из них совершенно очевидно была обращена к враждебным сверхъестественным существам: «Не тревожь нас!, Оставь нас в покое!», другая – к идолам, от которых ждали помощи: «Старуха, старик, помогите нам!»

Основной функцией священного места, как и многих других на Васюгане, являлось обеспечение успеха в рыбном промысле. К этому прибавилось представление о духах – защитниках от болезней. При этом, исходя из фольклорных образов этих двух духов, можно предположить, что защита от недугов скорее означает предупреждение болезней: они не посылают людям болезней, охраняют людей от себя.

¹³³ Ягель, излюбленный корм оленей, васюганские ханты считают лобковыми волосами *Parnä*.

¹³⁴ «Домашний бог *syves(h)*, вырезан из дерева: три верхние части корпуса, средний – самый большой, две ноги. В глазных углублениях частично отсутствуют бусы. Во многих местах имеются темные пятна, очевидно облиты смолой» [Sirelius, 1983: 264].

На сегодняшний день мыс *Parnä lok* практически полностью утратил функцию жертвенного места, тем не менее многие еще помнят об этой роли священного места. Тексты молитв также до сих пор хранятся в памяти жителей Озерного, из чего можно сделать вывод, что совсем недавно ритуал еще функционировал. В очень редких случаях и сегодня бросают монеты в воду близ священного места, то же советуют сделать и приезжим с целью расположить к себе духов и предотвратить их недоброжелательность.

4.1.1.2. Нежертвенные места

Бывшие жертвенные места.

Озеро *Wes Ämter* • *Wes Ämter* или *Weseng Ämter* – небольшое озеро, которое находится недалеко от озера *Tux Ämter*. В переводе на русский язык название озера означает ‘Озеро Мамонта’ или ‘Мамонтово озеро’. Оба озера связаны между собой небольшой протокой, которая в маловодье практически высыхает. Плыть по ней на лодке нельзя даже после снеготаяния. Протока называется *Wes Ämter söx*, ‘Мамонтова-озера-протока’. Длина протоки около 1,5 км.

Русское название озера, как и прилегающей к нему протоки – Дурное, что указывает на связанные с озером ассоциации с чем-то плохим, отталкивающим, опасным. Как видно, озеро получило это название, с одной стороны, под влиянием религиозных представлений хантов, с другой стороны, из-за своего внешнего вида и окружающей местности. Озеро очень глубоко, и вода в нем темная. Поскольку озеро расположено в болотистой местности, даже у самого берега глубина воды достигает несколько метров. Нетвердая, зыбкая, подобная раскинутому на поверхности воды зеленому ковру, почва берега таит в себе множество опасностей. Болото покрыто сплошной порослью мха, и при неосторожной и неумелой ходьбе можно легко провалиться в топкую почву. Тропинка к озеру ведет через болота, пройти по ней можно только по кочкам. В озере водятся огромные щуки – в дальнейшем это обстоятельство будет иметь немаловажное значение.

Из хантского названия озера следует, что здесь обитает *Wes*, т. е. мамонт. Это мифическое существо известно практически у всех сибирских народов.¹³⁵ У восточных хантов *Wes* обычно считается сверхъестественным существом, обладающим материальной природой: его представляют в образе реально существующего, смертного животного. По некоторым представлениям он способен размножаться [Костров, 2000: 49]. В отличие от настоящих зверей, *Wes* не рождается – он «возникает». Считалось, что в *Wes* превращается старая щука, у которой на голове есть нарост в виде рога, или голова которой покрыта мхом. По представлениям хантов, такие щуки живут около трехсот лет. Поэтому в Озерном до сих пор не вылавливают щук определенного возраста, более того, судя по рассказам жителей, выплывших к берегу водоема щук-великанов всегда заталкивают обратно в воду. Подобно оленям, щука-*Wes* периодически сбрасывает рога, чем и объясняют наличие у оползней большого количества огромных костей неизвестного происхождения, похожих на кости мамонта. Щуку-*Wes* считают ответственной за обвалы берега.

Согласно записи XIX в. [Костров, 2000: 49], по представлениям васюганских хантов, в *Wes* может превращаться также и лось. Считалось, что когда лось достигает глубокой старости и теряет жизненную силу, он переселяется в другой мир –

¹³⁵ В следующем описании я опираюсь на исследования Кулемзина: [Кулемзин, 1976: 30; Кулемзин-Лукина, 1977: 130–131].

в воду. Здесь он изменяет свой внешний облик. У него вырастают новые рога – прямые, которые достают до спины. Если рога достигают задних ног, животное окончательно погибает. В воде у *Wes* вырастают также новые зубы. Таким образом, лось-мамонт проживает две жизни: одну – в образе лоса, а другую – в образе мамонта.

В *Wes* может превращаться и окунь, который достигает таких размеров, что занимает чуть ли не все дно озера. Если старая собака перед смертью необыкновенно много скребет, это считалось знаком того, что она готовится уйти под землю, где превратится в мамонта. *Wes* был известен также в облике оленя, медведя, зайца и карася [Лукина, 1990: 24–25], васюганские ханты рассказывали даже о человеке-мамонте [Vértes, 1990: 184].

По представлениям хантов, *Wes* обычно живет в воде. Местом его обитания считался тот участок озера, где вода не замерзает даже зимой – тепло его тела не позволяет воде остыть – и куда никогда не садится водоплавающая птица. Люди не могут видеть *Wes*, так как он избегает человеческого взгляда. Однако часто можно обнаружить признаки его существования: пузыри на поверхности воды – дыхание *Wes*; большие водовороты – его жилища; зимой раскалывание и сильный треск льда объясняют тем, что мамонт поднимается к поверхности воды за воздухом и спиной взламывает лед. Иногда предполагалось, что вследствие движений *Wes* на озере образуются большие волны. На Васюгане полагали, что куски угля, которые здесь обнаруживаются в немалом количестве, являются печенью мамонта. Васюганские ханты, как и манси, считали, что мамонт, обитая под землей, питается корнями деревьев и глиной [Munkácsi, 1892–1921: II/1/329].

Wes – недоброжелательное существо, он способен причинить человеку много вреда: он может утянуть лодку на дно озера и проглотить человека [Пригоровский, 1884: 40]. По этой причине ханты избегали тех мест, где, по их представлениям, обитал *Wes*: в таких водоемах не купались и предпочитали не ездить на лодках [Костров, 2000: 49]. О богатырях и богах, победивших *Wes*, повествуют мансийские героические песни [Munkácsi, 1892–1921: II/1/328–330]. Тем не менее преимущественно считалось, что *Wes* выступает в роли охранителя законов и табу, который наказывает нарушителя правил рыболовства тем, что опрокидывает его обласок в воду; также он может разгневаться, когда нарушают его покой.

На сегодняшний день, благодаря тому обстоятельству, что имя *Wes* в переводе на русский язык означает ‘мамонт’, образ этого существа несколько изменился в соответствии с новыми сведениями о мамонтах, полученными из учебников, научно-популярных фильмов и прочих источников. Таким образом, современные научные знания трансформировали первоначальный внешний облик *Wes*, тогда как функции, ‘ощутимые’ признаки его существования остались неизменными.

Школьные знания не только изменили представления о внешнем облике *Wes*, но оказали значительное влияние и на определение хронологических рамок существования ‘мамонта’: научные сведения о доисторической жизни мамонтов перенесли существование *Wes* в далекое, мифическое время первотворения. В современных представлениях васюганских хантов о мамонтах своеобразно сочетаются школьные научно-исторические знания и широко известный миф о происхождении поселения: «*Wes* – это мамонт. По-русски его называют мамонтом. Когда была теплая погода, здесь у нас была степь. Потом наступил лед, и стало холодно. Вот тогда и ехал по воде тот обласок, тогда и возник мыс *Päi Imi*». Таким образом, представления о первовремени, предшествующем созданию Вселенной, когда, по

их словам, «повсюду было море, васюганское море», легитимируются благодаря научным сведениям о доисторическом времени, когда большая часть суши еще была покрыта водой. Иногда этот период пытаются описать более подробно – примечательно, что в таких описаниях обычно доминируют школьные знания: «Раньше он жил здесь, тогда здесь еще было тепло, как в теплых краях. Здесь была степь, здесь и жили давным-давно. Потом пришел лед, и замерзли. Кости нашли глубоко в земле, повсюду вдоль Васюгана. Кости у них были длинные, громадные».

Источники рубежа XIX–XX вв. позволяют предполагать, что на Васюгане *Wes* из животного, обладающего сверхъестественной, демонической природой, постепенно развился в божество. Бога оспы называли *Wes*. *Wes jun̄k* – божество высшего ранга, обитающее в среднем мире. Он не боялся даже самого *Tor̄am*-а, так как тот был его отцом [Párai én.: 356]. По утверждению Сирелиуса, божество по имени *Wes jun̄k* мог оказывать помощь людям в рыбном промысле [Sirelius, 1983: 300–301]. Из данных Папай выясняется, что в Озерном хранился идол *Wes jun̄k*, изготовленный из металла [Párai én.: 398]. У Папай *Wes* выступает в качестве женского божества *Wes imi*, ‘*Wes*-старуха’. По всей вероятности, это тот идол, который впоследствии был приобретен Сирелиусом весьма спорным образом и привезен им в Финляндию [Sirelius, 1983: 290]. Божество *Wes jun̄k* до сих пор неизменно сохраняется в верованиях васюганских хантов, без каких-либо определенных функций.

Представления о *Wes* нашли отражение в топонимии васюганских хантов. В период половодья *Wes* из одного водоема мог переплыть в другое. В нижеследующем тексте говорится о том, что в озере живет *Wes* и что Мамонтова-озера-протока образовалась тогда, когда мамонт перешел на озеро *Tux Ämter*.

Рядом с Озерным есть Вэсен-эмптор, считалось священным. Там нельзя стрелять – хороший клев вдруг мгновенно пропадет. Отъедешь метров на двести, снова клонет два-три раза, и тогда хоть сутки жди – не клонет. Рассказывали, что Вэс выгнали с другого озера, он шел по мелкому месту. Рядом две ямки, он будто бы положил в одну голову, а другую зад. Потом ушел в омут на Тух-сигэ, в нем все кипит [Лукина, 1990: 181–182].

На озере *Tux Ämter*, вернее на *Il̄a lawaseng päi* (‘Большого-лабаза-мыс’) память о мамонтах хранят два небольших залива. В приведенной выше легенде также говорится о возникновении заливов: они образовались на месте головы и зада лежавшего здесь мамонта. Согласно другому варианту, здесь лежали два мамонта. Об этом свидетельствует и название места: *Wesken alam laktan*, ‘Двух-мамонтов-лежавших-берег’.

О возникновении озера *Wes Ämter* говорится также в отрывке мифа о *Päi Imi*, записанном Кулемзиным и Лукиной: «[*Päi Imi*] на озере Вэсь-эмптор заложила и младшего сына», и, таким образом, здесь образовалось священное место [1973: 24–25]. На основе приведенного выше текста можно предположить, что на озере *Wes Ämter* раньше совершались жертвоприношения, на сегодняшний день, однако, следов этих обрядов практически не сохранилось, так как никто из местных жителей не может рассказать об этих обрядах. Из всех озерновцев только мой хозяин припоминал, что в детстве, перед ловом он тоже бросал в озеро монеты или дробь. Итак, озеро утратило роль активного священного места, тем не менее память об этом хранят некоторые предания и нормы поведения: на берегу озера человек должен вести себя пристойно, с уважением к этому месту, здесь нельзя ругаться.

Общее направление изменений, происходящих во всем обществе, в данном случае обозначается в постепенном исчезновении табу: сегодня уже далеко не все и не всегда соблюдают эти правила поведения, тем не менее о них все еще помнят как о существовавших прежде предписаниях.

Священное место 'Слепой-старик-со-старухой' • Близ реки *Tux siyā*, в ста метрах от Колотушкина мыса по направлению к озеру *Tux Ämter* расположено священное место, которое носит название 'Слепой-старик-со-старухой' (*Semlex imken reŕken*). В настоящее время священное место уже не имеет практически никакого значения, о нем мало кто помнит. То, что это место прежде существовало, я узнал лишь гораздо позже, так как озерновцы долгое время даже не упоминали о нем. Другое название священного места – *Toyi-riyol-wala* ('Тамошней-деревни-место'). Это место служило жителям Озерного в качестве временного стойбища в период весеннего лова, поскольку здесь было наиболее подходящее место для добычи язя, идущего на нерест. Сегодня уже не помнят, почему священное место называют именно так, и с какой целью совершали здесь жертвоприношения, не помнят также, какие вещи служили в качестве жертвенных даров. О священном месте могут сказать всего лишь то, что здесь когда-то тоже жили духи.

Несмотря на весьма незначительное количество полученных мной данных, из имеющихся научно-литературных источников, а также исходя из названия священного места, все же можно сделать некоторые выводы. Предпринимая попытку реконструировать священное место, мне пришлось учитывать такие факторы, как многообразие источников, возможные ошибки и неточности, которые могли быть заимствованы и другими исследователями, опиравшимися на сведения – возможно ошибочные! – предыдущих источников. Следовательно, приведенное ниже описание не дает однозначной картины священного места, но, возможно, предлагает, если и не лучший, то, по крайней мере, удовлетворительный вариант.

В исследовании Яковлева, стремившегося дать наиболее полный перечень культовых мест Васюганья, одно из священных мест близ Озерного обозначено как Слепая сосна, в написании автора – «*Semlja-vončah*» [1998: 44–48]. Опираясь на данные Кулемзина и Лукиной, исследователь утверждает, что на этом священном месте невесты должны были приносить жертву, чтобы не ослепнуть. Точнее говоря, если мужчина из рода Синарбиных привозил в Озерное невесту, у этого места ей следовало закрыть лицо и не смотреть, куда ее везут, иначе она ослепнет. Открывать лицо невесте разрешалось только в том случае, если она вывешивала на священную сосну игольник [Кулемзин–Лукина, 1978: 25–26, 142–143]. Оставляя в стороне то обстоятельство, что за неимением конкретных данных это сообщение практически невозможно интерпретировать, идентификация священного места также вызывает некоторые затруднения. На основе данных Кулемзина Яковлев отождествляет «Слепую сосну» со священной сосной Духа земли [1998: 46]. Однако, на мой взгляд, помимо того, что оба дерева одного вида, нет никаких иных причин считать их тождественными.

Также неизвестно, какое отношение имеет это священное место к тому месту, которое упоминается в исследовании Кулемзина и Лукиной. По сообщению авторов, невеста, которая ехала из Айполово в Озерное, у этого места должна была тихонько плакать, всхлипать. Название священного места «*Jiret-muri-čvor*» [1977: 204]. Таким образом, связь между двумя священными местами ограничивается тем, что и то, и другое имеет отношение к определенным специфическим действи-

ям невесты. Существовали ли подобные обычаи в других местах, почему именно эти формы поведения были предписаны и какую цель они преследовали – ответить на эти вопросы сегодня уже невозможно. По поводу последнего священного места авторы наводят на мысль, что, в сущности, плач является формой жертвоприношения, однако такое предположение было бы совершенно необоснованным: нам ничего не известно как о назначении священного места, так и о связанных с ним обрядовых действиях.

Предположительно это место посетил Мягков в 1930 г. По его данным, в той части леса, где им были найдены колотушки в форме лося, на одном дереве был вывешен берестяной туес, в котором исследователь обнаружил плаценту, а также крошечные стрелы и лук. Вероятно, этот туес со всем содержимым был принесен сюда в качестве дара после рождения мальчика. Как видно, эти вещи были включены Мягковым в его коллекцию и впоследствии переданы в Музей антропологии и этнографии в Санкт-Петербурге [Галкина – Чиндина – Лукина, 1995: 174–177]. По Мягкову, название священного места «*Symchi-junk-vač*», что на русский язык можно перевести как 'слепого-духа-город'. Частичное совпадение названий священных мест, а также то обстоятельство, что на этом месте женщины приносили жертвы (напр., послед в берестяном туесе), позволяют допустить тождественность этих двух священных мест.

Священные места, где вступающие в брак женщины должны были совершать жертвоприношение, существовали и в некоторых других областях. Так, на Нюрольке с будущей супружеской жизнью невесты были связаны два священных места – *junŕki-möŕkam-vin'ja* и, по-видимому, по функции тождественное с первым священное место *Kor-söv*. И на том, и на другом месте жертвенными дарами были игольник и прядь волос. Отметим, что между священными местами, имеющими какое-либо отношение к браку или посвящению женщины в культ того или иного божества, обнаруживаются многочисленные сходства. Несколько предваряя дальнейшее изложение, следует подчеркнуть, что некоторые священные места были очень тесно связаны с выбором жены или мужа и браком: так, на священном месте *Sevarky-lat* на Нюрольке женщины выбирали себе мужей, на «священном месте устья Нюрольки» женщины гадали, у кого сколько мужей будет, в то время как на священном месте *Jirex-junŕk* на Чертае мужчины приносили жертву, чтобы выбор будущей жены был успешным. Не следует оставлять без внимания и священное место *Junŕki-möŕki-jomalsa* близ Айполово, где жертву приносили избранницы мужчин семьи Чочергиных.

Относительно назначения этих священных мест можно выдвинуть два предположения. С одной стороны, принимая во внимание священное место близ озера Чочергино, можно предположить, что на Васюгане женщины, вступающие в брак, проходили некий обряд посвящения в культ божества – и, следовательно, священного места – того поселения (рода), членами которых они становились. С этого времени женщина также находилась под опекой духа-хранителя данного поселения (рода). С другой стороны, сведения о священных местах близ Озерного наводят на мысль, что, вероятно, на Васюгане также имелись особые, женские священные места, подобные тем, которые, по описанию Гемьева и Сагалаева, существовали у вогулов [1986: 120–131]. Однако за неимением сведений, нет возможности однозначно определить назначение священных мест.

Во многих случаях неизвестно, какие жертвенные дары приносились на том или ином священном месте. Так, например, мы не знаем, что жертвовали юноши

на священном месте близ Черталы. На священном месте у озера Чочергино в качестве жертвы приносили платки, что, как мы видели выше, было самой распространенной формой жертвоприношения у васюганских хантов. На двух других священных местах, как известно, женщины жертвовали накосники, а также иглы и игольники. Эти жертвенные вещи являлись символами женственности, женского начала. Накосники, наковки были символами красоты, а иглы и игольник – символами трудолюбия. Роль последних была гораздо большей в жизни хантыйской женщины, чем это может показаться на первый взгляд. Для мужчин существовал ряд ограничений относительно игольника, как и для женщин относительно оружия и прочих предметов охоты. Мужчина не должен касаться игольника, ему запрещалось даже говорить о нем. Согласно представлениям северных хантов, в ночное время душа женщины пребывает в правой стороне игольника, поэтому иглы втыкают только с левой стороны. У хантыйских женщин игольник является чрезвычайно важным атрибутом обрядов перехода от одного возрастного класса к другому. При жертвоприношении, совершаемом после рождения девочки, жертвовать игольник было обязательно, в то время как в случае жертвоприношения, совершаемого после замужества, игольник был одним из возможных жертвенных даров. Вместе с тем вступление девушки во взрослый этап жизни также некоторым образом было связано с игольником, поскольку она считалась женщиной только тогда, когда мастерски владела иглой, т. е. уже сшила свою первую шубу. Игольник присутствует также как предмет погребального инвентаря женского захоронения.

Если символом женственности была игла и игольник, то символом мужественности, мужского начала, мужской деятельности были стрелы и лук. Принадлежность этих вещей исключительно мужскому полу отражается в ряде запретов, существовавших до широкого распространения огнестрельного оружия и регулировавших поведение женщин по отношению к ним: женщины не должны переступать через них, беременным женщинам запрещалось есть мясо дичи, добытой стрелой. Отношение мужчины к этим предметам охоты было весьма интимным. На Васюгане и сегодня считают, что никому нельзя отдавать свое оружие, это может принести несчастье. Стрела, как символ мужественности, являлась самым важным атрибутом мужских обрядов перехода. Как упоминалось выше, после рождения мальчика на священном месте в качестве жертвоприношения вывешивали берестяной туес с положенными в него последом и крошечными стрелами. Появление во сне стрелы или лука предвещало рождение мальчика. Эти предметы символически определяют момент вступления мальчика во взрослую жизнь: они некоторым образом связаны с первой добычей, поскольку в прежнее время большая дичь добывалась именно таким способом. В некоторых областях мальчик считался мужчиной с того момента, когда он уже умеет изготавливать лук. В то же время лук и стрелы играют особую роль в символике смерти: у хантов мужчина считался умершим, если он уже был не в состоянии применять оружие, т. е. охотиться. Стрелы и лук были обязательными предметами погребального инвентаря хантыйского мужчины. Лук и стрелы играли чрезвычайно важную роль не только в ритуалах перехода, но и во многих других обрядах. На родовых священных местах стрелы и лук употреблялись в качестве жертвенного дара; эти вещи играли важную роль в медвежьих праздниках; они могли использоваться при гаданиях, на них приносили клятвы. С повсеместным распространением огнестрельного оружия практическое назначение лука утратилось, однако сохранилось его символическое значение: ружье и пуля не умаляет роли лука и стрел как важнейших жертвенных предметов.

Относительно священного места 'Слепой-старик-со-старухой' возникает вопрос: упоминается ли это место в отрывке мифа о *Päi Imi*? В мифе есть замечание о священном месте, которое, по всей видимости, можно считать женским священным местом: «Когда стали подплывать к озеру Тух-эктор, от семьи отделились три дочери, старуха их отделила. Там тоже образовался священный мыс. Туда только женские вещи в дар приносили: гребни, косоплетки» [Кулемзин–Лукина, 1973: 24–25]. Локализация мифического «священного мыса» послужила бы основой для отождествления последнего с священным местом 'Слепой-старик-со-старухой', что может показаться несколько сомнительным, принимая во внимание существенное различие между приносимыми на этих местах жертвенными дарами. Тем не менее вопреки сложившемуся в научной литературе мнению – Яковлев считает мифический «священный мыс» самостоятельным священным местом и называет его «Усть-Тух-Сигатское культовое место» [1998: 45–46] – я полагаю, что в мифе говорится об основании священного места 'Слепой-старик-со-старухой'. На мой взгляд, 'Слепой-старик-со-старухой' было женским священным местом, где должны были приносить жертву невесты, а также после рождения ребенка здесь вывешивали в берестяном туесе послед и прочие, соответствующие полу новорожденного ребенка, жертвенные дары.

Священное место 'Корень-старик-со-старухой'. У истоков *Tux siyā* на правой стороне реки расположен небольшой мыс, который называли *Körtex imken račken* – 'Корень-старик-со-старухой'. По словам моего хозяина, жертвы на этом священном месте приносили весной, чтобы промысел был более удачным. Очевидно, эти жертвоприношения также были связаны с весенним ловом, когда у истоков реки ставили большое количество заповров.

Священное место лося. В отрывке мифа о *Päi Imi* говорится еще об одном священном месте, которое, возможно, также находится (находилось) на реке *Tux siyā*: «Сама она опять вошла в Тух-сигу. У нее был с собой ручной лосенок. Она принесла его в дар на Тух-сиге, а сама сделала из белого камня его образ. Этот каменный лосенок был на Тух-сиге давно, ему каждый охотник и приезжий приносил дар. Его никто не видит, только остяки. Он из-под земли появляется и исчезает» [Кулемзин–Лукина, 1973: 24–25]. Кулемзин и Лукина описывают это священное место как действительно существующее [1977: 167]. В дневниковых записях Папай, датированных примерно периодом его пребывания в Озерном, имеется замечание о священном месте «Лося духа место», в его написании – «*n'uch-junk-walach*». Идет ли речь об одном и том же месте – неизвестно. В связи с камнем в записях упоминается что-то связанное с полетом, а также то, что на этом месте стоял желтый камень, имеющий, возможно, человеческое лицо. Если я правильно понимаю записи Папай, камней здесь было семь. Обитающее на священном месте божество автор называет «*jevet-pögel-n'uch-junk*», т. е. 'Семи стрел лося дух' [Párai é.n.: 349].

В связи с образом лося и мотивом белого камня следует упомянуть поверье, записанное Кулемзиным: иногда при разделывании туши лося у лопатки можно обнаружить небольшой белый камень, который при его бережном и почтительном хранении обеспечивает удачную охоту на лося и в будущем. Этот камень-тали-

ман можно также унаследовать. Перед охотой следовало только взглянуть на камень, от чего он сразу покраснелся [1977: 166].

К сожалению, кроме приведенных выше отрывков мы не располагаем никакими иными сведениями по поводу этого священного места, как и не можем быть уверены и в его самостоятельном существовании, а отрывочность имеющихся данных не позволяет сделать по этому поводу никаких выводов.

Священная сосна Лесного духа • Единственное сведение о том, что в непосредственной близости от Озерного, в сторону Змеиного мыса находилось еще одно священное место, было получено мной в 1992 г. По словам информанта, на этом месте стояла священная сосна, и якобы здесь приносили жертву Лесному духу, с целью обеспечить удачу в охотничьем промысле. Хантыйский мужчина, предоставивший эту информацию, пообещал, что на следующий день покажет мне это место, однако на другой день за нами прилетел вертолет и у нас не было возможности отправиться туда. С тех пор мне так и не удалось подтвердить эту информацию, так как в мой следующий приезд этого человека уже не было в живых, а среди жителей Озерного не нашлось больше никого, кто знал бы о существовании священного места, более того, некоторые даже сомневались в правдивости рассказа. Независимо от того, имеются ли достоверные сведения о существовании священного места или нет, можно предположить, что оно действительно существовало, так как подобные священные места встречаются весьма часто.

Среди обско-угорских народов культ Лесного духа был наименее известным у северных групп, и наиболее распространенным у южных и у васюганско-ваховской групп [Karjalainen, 1922: 228–234].

Как правило, в представлениях ханты Лесной дух не персонифицируется – под этим названием они понимают не одного конкретного духа, а группу духов. О Лесном духе ханты всегда говорят в единственном числе, тем не менее на каждом охотничьем уголье имеется свой Лесной дух. В этих угольях Лесной дух обитает под корнями посвященных ему деревьев, или на небольших холмах. Он является хозяином данного уголья, который отвечает за то, чтобы звери, живущие на его территории, выходили к ружью охотника. Он может появляться в каком угодно облике: животного, растения или даже предмета, также он способен принимать антропоморфный облик – появляться в виде волосатого человека. В основном Лесной дух доброжелателен по отношению к человеку, заблудившимся в лесу женщинам он может явиться в облике глухаря, чтобы вывести их из лесу, но также в образе глухарки он помогает попавшим в беду мужчинам. Обычно Лесного духа связывают с заблудившимися в лесу людьми, а также их душами [Кулемзин, 1984: 49].

Восточные ханты почитают Лесного духа не только как хозяина четвероногих, но также как повелителя птиц. Более того, он отвечал за созревание и обильный урожай лесных плодов и ягод. По этой причине в некоторых областях, как, например, на Вахе, Лесной дух приобретал необычайно широкую известность и отождествлялся с сыном *Torät-a*, *Mikola torät*-ом [Шатилов, 1931: 102].

Взамен на свое расположение Лесной дух требует соблюдения определенных правил поведения: в принадлежащем ему уголье человек должен вести себя прилично, с почтением. Точнее говоря, Лесной дух не любит, если в его уголье ругаются или не проявляют надлежащего уважения к дичи, кроме того, он требует вознаграждения за оказанную им помощь в добыче. Если человек нарушал установленные правила, Лесной дух мог наказать его различными способами: путал следы

или отпугивал дичь от охотника, мог сбить охотника с дороги, чтобы тот заблудился. В таком случае помочь охотнику могла его собака: благодаря своему обонянию, она различала друг от друга следы животного и следы духа.

Наиболее богатое вознаграждение за оказанное им содействие Лесной дух получал на Иртыше. Здесь культ Лесного духа был самым значительным. Ему приносили кровавую жертву: в основном обряд жертвоприношения совершали дома, в лес несли только шкуру жертвенного животного и вывешивали на священное дерево, в некоторых местах священное дерево обрызгивали кровью. Жертвенными животными обычно являлись баран, петух или жеребенок, священным деревом Лесного духа считалась пихта, кедр или рябина. Жертвоприношение устраивали не только в начале охотничьего сезона, но и в конце охоты, чтобы отблагодарить духа за оказанную им помощь и обеспечить его расположение на следующий сезон [Karjalainen, 1922: 229–231]. Лесному духу обычно не делали идолов и не строили амбаров [Лукина, 1990: 17]. Тем не менее, по утверждению Карьялайнена, на Демьянке иногда встречаются амбары для духов, однако исследователь при этом отмечает, что эти амбары были предназначены главным образом Дочери Лесного духа. Соответственно в амбарах в качестве жертвы вывешивались платки и прочие предметы женской одежды. Вместе с тем на этих священных местах приносили жертву и самому Лесному духу: предназначенную ему пушнину прятали в отверстие под полом, так как боялись, что русские украдут ее [Karjalainen, 1922: 231].

Согласно Карьялайнену, на Васюгане культ Лесного духа был таким же общераспространенным, как на Иртыше. По данным исследователя, здесь было два Лесных духа. Один из них живет в городе, находящемся в пространстве между небом и землей. Он отвечает за удачу в охоте на соболя, лису и росомуху. Если сезон охоты был неудачным, по совету шамана ему делали антропоморфное изображение из бересты, которое затем хранили в доме. Это изображение изготавливалось не для самого Лесного духа, а являлось идиолом одного из его помощников, поэтому Карьялайнен считает, что это было скорее жертвенным предметом, чем идиолом.¹³⁶ Карьялайнен полагает, что этот обитающий в небе Лесной дух имеет более позднее происхождение, и прежде он принадлежал к числу небесных духов, имя же свое он заимствовал от собственно Лесного духа [Karjalainen, 1922: 231–232].

Другой, собственно Лесной дух живет на земле и, как это повсеместно наблюдается у обских угров, тоже является дарителем удачи в охотничьем промысле, прежде всего, в охоте на пушного зверя: белку и соболя. Чтобы настроить его благоприятно, в его честь совершают жертвоприношения пищи. В начале охотничьего сезона Лесного духа дома приглашают на угощение, затем повторное угощение устраивают в лесу. У него было двое помощников в облике совы и щуки [Karjalainen, 1922: 232–233]. На мой взгляд, эти животные символизируют деление мира. В профанном смысле, Лесной дух является собственно хозяином леса и четвероногих зверей, в качестве посредника между ним и птицами служит сова, а в водяном мире представителем Лесного духа является щука. В сакральном смысле в их образах воплощается тройное деление мира: для обитающего на земле Лесного духа сова служит в качестве посредника между земным и небесным, щука – между земным и подземным мирами.

¹³⁶ Не могу дать удовлетворительного объяснения, почему Карьялайнен считает какой-либо предмет жертвенной вещью только потому, что она посвящена не самому божеству, а «всего лишь» одному из его помощников. На мой взгляд, между тем и другим нет существенного различия.

Карьялайнен отмечает, что Лесному духу изготавливали идола [Karjalainen, 1922: 233], Ураев, в свою очередь, приводит его описание: нижняя одежда черного цвета, сверху фигура идола обмотана шкурками и мехами. Ураев видел двух таких идолов, одного в поселении Окуньсигат, другого – в Айполово [1959 рукопись].

На Вахе, где наблюдаются весьма тесные связи с областью Васюгана, также существовало два Лесных духа: *Wont iki* ('Лесной Старик', или 'Урманный Старик') – добрый дух, дарующий людям дичь, и *Wont juŋk* ('Лесной дух') – злой, враждебный по отношению к человеку дух, виновник несчастья и неудачи в охоте [Шатилов, 1931: 101–102].

В настоящее время в Озерном упоминают только об одном Лесном духе, который считается одним из божеств высшего ранга. По сегодняшним представлениям, самой важной функцией Лесного духа является то, что он может сбить человека с пути, а также от его воли зависит обилие урожая кедровых орехов. Изображений ему уже не делают, и, возможно, эта священная сосна – последнее священное место, о котором нам известно, вернее, было известно еще в 1992 г. Жертвоприношений Лесному духу тоже уже не совершают, если не считать тех редких случаев, когда в лесу без какого-либо обращения к божеству бросают монеты к корням какого-нибудь дерева, что, в свою очередь, можно рассматривать как сохранившийся остаток культа Лесного духа. Тем не менее представления о Лесном духе до сих пор сохраняются в памяти васюганских хантов, и они всегда упоминают его в числе своих божеств.

Образ *Wont juŋk*-а сохранился и в фольклоре васюганских хантов. Имя *Wont juŋk* в фольклорных текстах часто упоминается лишь вскользь, что, однако, не имеет особого значения, так как этот образ со свойственными ему удивительными способностями, собственно, воплощает собой целую группу сверхъестественных существ. Лесной дух как тип появляется также в текстах, которые мы будем обсуждать ниже, по поводу Музыкального мыса. Свидетельством того, что Лесной дух в фольклорных текстах появляется именно как тип, а не как конкретный образ, является то, что в первом из этих текстов упоминается *Wont juŋk*, тогда как во втором варианте главным действующим лицом является *Ella juŋk*. В следующем тексте центральным персонажем также является Лесной дух. Очевидно, что появление Лесного духа здесь более позднее явление; исходя из жанра текста можно предположить, что первоначально главным героем сказки был какой-нибудь богатырь.

На лесной речке живет вон-юнг. Это парень, сын лесного царя. Он не знает, есть ли у него отец-мать, один живет. Лежит на перине, спит, думает:

– Как мне завтра встать, худое меня ждет.

Утром встал, вышел, слышит, народ где-то внизу шумит. Там змея внизу идет, семь голов у нее. Один рот внизу по земле тащит, один рот на небо разинула. Чем спастись?

А у него под подушкой лежит коробочка, там солдаты оловянные. Вышли, ножиками змею убили. Он баночку опять под подушку положил, спит.

Утром встал, сверху народ сильно шумит. Вода большая идет.

– Как будем спастись, вода большая идет!

Встал, достал из-под подушки баночку, открыл. Народ оттуда вышел, ножами дырки в земле сделали, вода туда ушла. Баночку опять под подушку положил. На третий день думает:

– Мне надо березу, чтобы с одной стороны косач клевал, с другой золото капало.

Утром взял баночку, солдатики вышли. Вот растет береза, на ней косач клюет, с другой стороны золото капает.

На четвертый день думает:

– Как бы завтра так сделать, чтобы с одной елки золото капало, на другой стороне птицы сидели.

На другой день встает, баночку вытащил, солдатики вышли. Вот стоит елка, с одной стороны золото капает, с другой стороны птицы сидят.

На пятый вечер думает:

– Как мне сделать такой дом, чтобы с одной стороны серебряный, с другой – золото капало?

Утром встал, баночку вытащил, вышел народ. Вот стоит дом, с одной стороны серебряный, с другой – золото капает. Потом ложится, думает:

– Как бы мне жениться?

В какой-то город поехал, там ему говорит народ:

– У царя дочь красивая.

Он солдатам говорит:

– Мне эту девушку принесите.

Они окно сломали, ему девочку принесли. Он женился. Потом у него сын родился, у него голова золотая. Потом дочь родилась, красивая-красивая. Сына и дочь в другой город отдали, женились они и стали жить-поживать. И теперь где-нибудь живут [Кулемзин–Лукина, 1973: 46–47].

Как видно из приведенного выше текста, *Wont juŋk* может принимать человеческий облик; имеются также некоторые сведения о его семье. Имя его жены неизвестно, но о дочери, *Wont juŋk kan öyi* ('Лесного духа князя дочь') мы знаем, что она – как об этом упоминалось выше, в связи с изменениями представлений о *Päi Imi* – может вступать в брачные отношения с охотниками, мужчинами, которым она появляется в человеческом облике. Ценой этих отношений является то, что охотник должен покинуть человеческое общество, но взамен он получает необыкновенную охотничью удачу. На Васюгане эта широко распространенная история была известна и в другом варианте, согласно которому *Wont juŋk kan öyi* вступила в брак с одним охотником, и от этого брака произошел теперь уже вымерший васюганский род *Käräsneŋ* [Karjalainen, 1922: 233]. Если человек пропал в лесу, это объясняли тем, что он стал мужем Лесной женщины. Мужчина, живший в браке с Лесной женщиной, после смерти превращался в сверхъестественное существо, людоеда по имени *jaŋ jahumta juŋk*, 'людей похищающий дух' [Karjalainen, 1922: 233].

В свете всего вышесказанного особенно интересным представляется следующий текст, записанный на Васюгане. В отличие от предыдущего текста, здесь главная героиня – смертная женщина, а приходящий к ней по ночам мужчина – Лесной дух. Их совместный ребенок наследует необыкновенную охотничью удачу. Этот брак, однако, не остается безнаказанным: посредством развития эдипального конфликта женщина, вступившая в сношение с духом, подвергается тяжелой каре, и подобная участь постигает также ее сына.

В одном прекрасном месте жила девочка. Она не знала, есть ли у нее отец и мать. Когда она спала, к ней приходил вон-юнг. Вдруг она беременная стала. Она ничего не знала, плачет:

– Какой позор, что люди скажут: одна живешь и вот беременная!
 Ну ладно, родила она сына. Думает-думает:
 – Что делать, куда парня девать?
 Положила его в зыбку, ремнями запеленала. Весной, когда лед начал ломаться, на лед поставила. Думала, что он погибнет.
 Там недалеко жил старик со старухой. Она не знала, что рядом люди живут. Раз старик говорит:
 – Воды нет, старуха, принеси!
 Старуха пошла по воду. Видит, лед плавает и где-то ребенок плачет. Думает:
 – Подожду!
 Смотрит: на льдине ребенок в люльке плавает.
 – Матушки, откуда ребенок?
 Она берет люльку, несет старику, говорит:
 – Старик, я ребенка в люльке нашла!
 – Вот счастье, будем растить!
 Растет он, старика со старухой отцом-матерью называет. Такой красивый вырос! Каждый день на охоту ходит, добывает. Девчонка та живет. Раз говорит:
 – Скучно что-то, пойду в другое место жить.
 Поехала по речке. Вдруг видит, избушка стоит, собачонка лает человеческим голосом:
 – Во-во, черт идет, дьявол идет!
 Старуха вышла посмотреть, увидела девушку. Та заходит и спрашивает:
 – Можно у вас ночевать?
 Старику девушка понравилась. Она все еще молодая была и красивая. Начала помогать им. Они ее не отпускают:
 – Живи у нас, у нас сын есть, пошел на охоту, вечером придет.
 Она живет. Вечером пришел сын с охоты, разговорились. Девушке парень понравился. Она осталась жить ради этого парня. Парню девушка тоже понравилась. А когда старуха мальчика подобрала, у него на голове кровь и рана была. Теперь они поженились. Стали жить-поживать. Раз он приходит, говорит:
 – Поищи у меня в голове.
 Она стала в голове искать, смотрит, там рана длинная.
 – Что это у тебя на голове рана?
 – Не помню, мама говорит, с детства шрам этот.
 Он опять на охоту ушел. На другой день она у старухи спрашивает:
 – А почему у него шрам на голове?
 Тогда старуха все рассказала.
 – Это не наш сын, мы его растим. Мы его маленького нашли, в люльке сидел. Я пошла по воду, его увидела, жалко стало, подобрала, мы его вырастили.
 Она узнала, что это ее сын и повесилась. Он вернулся вечером с охоты. Сперва старики ничего не говорили. Он спрашивает:
 – Где она?
 – Она убежала в лес, несчастье случилось. Она рассказала нам, что она своего сына в люльке по реке сплавил, это ты ее сын.
 Он побежал, сам себя убил [Кулемзин–Лукина, 1973: 44–46].

С точки зрения религиозных представлений васюганских хантов весьма важным мотивом истории является то, что собака лает на женщину, вступившую в сношение с Лесным духом. По воззрениям хантов, собака обладает сверхъестественными способностями и может вступать в связь с миром духов. Считалось, что собака способна видеть духов и лаем предупреждает человека об их присутствии, более того, собака может лаем прогнать злых духов.¹³⁷

В окрестностях Озерного широко известна сказка, в которой соболь является собакой Лесного духа. Лесной дух часто прельщает человека легкой добычей соболя, однако нужно быть очень осторожным, так как неосмотрительного охотника он может вовлечь в беду. Если человеку удастся обмануть Лесного духа, он может заполучить большую добычу. Появляется Лесной дух преимущественно в вечернее или ночное время. Ниже я привожу все записанные мной варианты этой истории, так как из наблюдающихся в них сходств и различий при внимательном рассмотрении можно получить весьма полезные сведения.

1. Охотник гнался за соболем. Собака тоже гналась. А соболь тянул за собой по земле веревку. Как поводок, даже след на снегу остался. Но тот, охотник, то есть, дальше преследовал его: ему-то все равно. Гнался за ним, гнался, к вечеру убил соболя. Наверное, это собака его поймала. Собака догнала, а он убил. На ночь приготовил дров, все что нужно было, повесил на кедр. Соболю был точь в точь как обыкновенные соболя, только на шее воротник – полоса белеет, как будто ошейник. Снял с него шкуру, все приготовил, мясо на шомпол надел. Съел.

Вдруг слышит, Wont jun̄k идет, дух – так его называют. Собаке своей кричит: кось-кусь, кось-кусь. Слышит: ага, идет. Идет: кось-кусь, кось-кусь. Собаку свою зовет. Так звал собаку: кось-кусь. Подходит к охотнику:

– Ты убил мою собаку, – говорит.

– Какую еще собаку? Это соболь. Я соболя убил – возражает тот.

Этот говорит:

– Нет, ты собаку мою убил.

– Нет, соболя! Какую еще собаку?

Ну ладно, сели у огня. Дух с одной стороны, он с другой. А охотник был обвязан поясом из лосиной кожи. На кедре уже заранее начертит знак: лицо, как у тебя, образ бога; знак земли и крест. Спорили, дух стал его таскать взад-вперед, схватил его, бросил на землю. Охотник говорит:

– Toḡemkan Məḡkan mōn jīye (Бог, Земля, идите ко мне)!

Тот дубасит его, смотрит: ага, а там лицо вверх, земля вниз. Отпустил его, перешел на ту сторону. Испугался. Бог таки сильнее его! Перешел на другую сторону, сел.

– Ну, ладно. Давай есть. Съедем этого соболя.

Взял заднюю часть соболя, дал ее охотнику, а переднюю часть и сердце оставил себе. Начали есть, съели мясо. Дух спрашивает:

– Ну, как хочешь жить дальше? Подумай! Хорошо или плохо? – спрашивает его дух.

Тот говорит:

– Хорошо не хочу, лучше по-среднему. Плохо тоже не хочу жить.

– Ну, ладно.

¹³⁷ Более подробно см., напр., [Мифология хантов: 107–108].

Там переночевали. Утром встали, конечно, дух тоже был точь в точь как человек.

– Ну, теперь иди за мной. Я пойду, а ты иди за мной следом семь шагов, но дальше не иди.

Утром встал, пошел, тот за ним. Ага. Идет за ним, смотрит, семь соболей лежат, на седьмом шагу черный соболь. Шесть взял, седьмого оставил. Не тронул. А седьмой это был он сам, дух, то есть. Это черт превратился в соболя. Седьмого не тронул. После этого охотник жил ни худо, ни хорошо. По-среднему жил. Очень богатым быть тоже плохо [1992].

2. Отправился однажды охотник в лес на охоту. Собака напала на след соболя. Собака идет по следу, охотник за ней. Стали гнаться за соболем: собака бежит впереди, охотник за ней. Слышит охотник, кто-то кричит:

-- Кусь, кусь!

Впереди собака, гонится за соболем. Опять слышит:

– Кусь, кусь!

Собаки уже и не видно, только слышно, что кто-то кричит «кусь». Пошел туда, где лаяла собака. Смотрит, соболь сидит, красивый такой, черный. Убил его, повернулся и пошел обратно на ночлег. Приготовил дрова, содрал шкуру, съел соболя. Стало темнеть, ночью приходит к нему черт. Спрашивает:

– Ты зачем мою собаку убил?

Отвечает:

– Я твою собаку не убивал, я собак не убиваю.

– Нет, ты убил мою собаку.

Тогда черт схватил головешку, и давай, бросил в охотника. Охотник схватил другую, бросил в черта. Так перебрасывались теми головешками, потом давай гоняться друг за другом вокруг костра. Никак не мог черт схватить охотника. Охотник прыг через огонь, и черт за ним. Охотник назад, и черт назад. Прыгали, перепрыгивали, пока не устали. Сели оба на сапоги, у костра.

Черт опять спрашивает:

– Ты зачем мою собаку убил?

– Не убивал я твою собаку, – показывает ему, – я вот этого соболя убил.

– Нет, это моя собака. Этот соболь – моя собака.

Черт давай опять гоняться за охотником. Охотник через огонь, и черт за ним. Охотник назад, и черт назад. Прыгали, прыгали, наконец черт схватил охотника. Стали бороться. То черт пересиливал охотника, то наоборот. Наконец охотник одолел черта, а тот и говорит:

– Отпусти меня, не пожалеешь.

Тут охотник смотрит, а перед ним и не черт вовсе, а красивая девушка. Это была дочь Wont juŋk-a. Обнялись, поцеловались. С того времени стали вместе жить, вместе спать [1992].

3. Один мужик убил соболя. У него через всю шею желтое кольцо, как золотое. Старик убил, в лесу не обдирает. На стан принес, ободрал, разрубил. Чаю попил, сидит, ожидает. Себе постелил еловые лапки, черту – пихтовые. На кедре сзади себя нарисовал бога и образ земли. Дело к двенадцати часам. Черт ли, кто ли – бух к костру:

– Отдай соболя, ты моего брата убил!

Охотник успел заднюю часть поджарить чуть-чуть, голову себе оставил. Шайтан приземлился по другую сторону огня. Охотник бросает ему заднюю часть соболя, тот – обратно. Еще раз перекинулись. Черт давай жевать. Жевал, жевал – прыг через огонь. Охотник приготовил еловую лапу.

– Чей черт крепче, кто сильнее кричать будет?

Черт видит, что у охотника еще много чертей: еловые лапы на много голов сов трещат. Черт пихтовую лапу схватил, а та пыхнула и погасла. Охотник крикнул:

– Бог, земля, меня берегите!

И открыл изображение на кедре. Черт увидел бога и землю, отпрыгнул [Лукина, 1990: 197].¹³⁸

4. У соболя шея белая. Есть такой. Это Лесного духа. Раньше его называли собакой Лесного духа. Охотник гонится за ним, гонится, а тот следом идет. Следом за человеком идет Лесной дух. За ним идет. На своем языке кричит: кось-кусь, кось-кусь. Это они так собаку зовут. Ладно. Охотник слышит, но все равно гонится за соболем. Ага, убил. Слышит, что Лесной дух кричит. Все равно, убил охотник этого соболя. Будто ошейник, на шее у него полоса белеет. Принес домой, вечером разжег огонь, с одной стороны положил ветки, и с другой стороны положил ветки, знает, что сейчас и тот придет, дух, то есть. Не хочет, чтобы тот сел сзади него. «Там твое место». Содрал с соболя шкуру, на шомпол надел, приготовил, разделил пополам. Снял с шомпола мясо, разрезал пополам.

Тот приходит, мясо уже готово, едят. А, мясо еще жарится на шомполе. Стали спорить:

– Ты убил мою собаку.

– Какую твою собаку?

Другой, если встретится с ним, сойдет с ума. А этот ничего, терпит.

– Это не твоя собака, это соболь.

– Нет, ты убил мою собаку.

Спорят, спорят – ладно –, поссорились. Взял шомпол, одну половину, переднюю, где сердце, оставил себе, а заднюю половину бросил ему через огонь: «На, ешь!»

– Не стану я есть свою собаку.

– Какая еще собака? Это соболь.

Стал его кормить. Охотник..., что не боялся его. Переднюю половину оставил себе, ему заднюю бросил. Ну ладно, тот тоже принялся за мясо, если уж угостили. Съели, он съел сердце. А тому зад. Обычно так и делается. Ладно, наелись, встали, поговорили еще.

– Как теперь жить будешь? Как хочешь жить?

Он говорит: «Не хочу жить слишком хорошо: чтобы было что есть, чтоб быть сытым, хочу жить нормально.»

Слишком хорошо – это тоже плохо. Чтоб нормально жить, не быть бедным, так, по-среднему.

Спрашивает: «Как хочешь жить? Хорошо или плохо?»

– Нет, хочу жить по-среднему. По-среднему, чтобы всю жизнь все было в порядке. Что хорошо хочет, не говорит, а то потом худо бы ему стало. Ладно,

¹³⁸ Похожая история, тоже из Озерного.

договорились, утром говорит ему: «Утром встанешь, иди за мной следом. Шесть или семь шагов иди.»

Ладно. А охотник, человек, раньше наверное где-то слышал об этом, и знал [о намерениях духа]. Утром встал, пошел. Ступает по следам, прошел шесть шагов: лежит соболь. Ага, это он для охотника оставил, чтобы тот взял. На седьмом шагу черный соболь лежит. «Этого не бери. Это он сам лежит.»

Это сам дух лежит. Шестого возьмет, того, который на шестом шагу лежит, но который на седьмом шагу лежит, тот черный-черный, того не бери. Если возьмешь, худо тебе будет. Это он в соболя превратился.

Охотник вернулся к себе. Обманул [духа]. А ведь тот хотел обмануть его: если возьмет, умрет, или что-нибудь плохое с ним случится, худо ему будет; первый, на шестом шагу, тот не черный, хиленький такой. А на седьмом он сам лежит: этого нельзя трогать. Сободем стал, будто соболя видишь. Этого не что следы дальше ведут, это он так сделал, что следы идут дальше. Этого не взял. Или нет, подожди, на каждом шагу есть соболь, только седьмого не поднимает. Это сам хозяин лежит. Потом так и жил, как хотел, так и жил. Ни богато, ни бедно [2001].

Несмотря на то, что все четыре текста были собраны в Озерном и его окрестностях – первые два текста записаны со слов одного и того же рассказчика, последний был рассказан его братом, третий же записан Кулемзинным и Лукиной – в них, кроме сходств, обнаруживаются и весьма существенные различия. В первом и последнем текстах соперником охотника является Лесной дух, во втором – дочь Лесного духа, в третьем имя противника не указано. Вероятно, такое различие объясняется тем, что первые два текста были записаны мной на хантыйском языке, в четвертом – русскоязычном – тексте по-хантыйски упоминается только имя Лесного духа, третий же текст был от начала до конца рассказан на русском языке. Первые два и последний тексты, благодаря стремлению рассказчиков опозитизировать события, обогатились сказочными мотивами. В первом важное место получает мотив, часто встречающийся в сказках Озерного и его окрестностей: главный герой сам выбирает себе будущую судьбу. Во втором случае романтическая концовка напоминает тексты, о которых говорилось выше: Дочь Лесного духа может вступать в брачные отношения со смертными людьми. В четвертом тексте появляется мотив выбора будущей судьбы. В третьем тексте концовка как таковой, собственно, нет, повествование завершается бегством духа.

Мотив приобретения богатства в первом и четвертом текстах напоминает аналогичные истории о том, как, обманув обитающих в лесу сверхъестественных существ, можно приобрести богатство, т. е. большое количество ценных соболевых мехов. Подобные истории рассказывают также о лесном существе *počaka*.

В текстах можно обнаружить весьма интересные указания на то, как защитить себя от злых духов. В первом и третьем текстах упоминаются изображения Бога, Земли (и креста), выступающие в функции знаков-оберегов. Причем рассказы содержат почти дословно совпадающие текстуальные указания на эти изображения: очевидно, речь идет об устойчивой формуле, хотя по причине языковых отличий трудно однозначно установить их тождество. В первом тексте охотник даже перевязывает себя поясом из лосиной кожи, чтобы защититься от нападения Лесного духа. В третьем тексте используется широко известный способ защиты от сверхъестественных сил: треск горящих пихтовых веток отпугивает злых духов.

Вероятно, противоположная роль сосновых и пихтовых веток в соперничестве между охотником и Лесным духом в третьем тексте имеет аналогичную функцию, как перебрасывание горящими головнями во втором.

В первом, третьем и четвертом текстах равным образом появляется мотив разделения животного на две половины: переднюю и заднюю. В первом тексте охотник оставляет себе заднюю часть, в двух других рассказах – переднюю. Верным следует считать последний вариант, в первом тексте, вероятно, речь идет о случайной ошибке рассказчика. Подтверждается это тем, что передняя часть животного всегда считалась чистой, нечистой же была задняя часть. В последнем тексте в обобщенной форме имеется конкретное указание на данное представление.

В лесу, помимо *Wont jun̄k*-а, обитает еще одно сверхъестественное существо, особенно известное на Васюгане – *počaka*. В представлениях васюганских хантов *počaka* играет менее важную роль, чем Лесной дух, его скорее можно назвать фольклорным образом. Он определяет судьбу встретившегося с ним человека. Как об этом говорилось в связи с Лесным духом, некоторые лесные существа ставят человека перед выбором, какую судьбу он предпочитает, обманув же этих существ, можно приобрести большое богатство. И тот, и другой мотив присутствует в представлениях о *počaka*. Согласно более ранним преданиям, *počaka* ставит перед человеком три пучка травы, и человек должен выбрать один из них. Пучок зеленой травы обеспечивает богатую, но короткую жизнь, поблекшая трава – более долгую, но менее богатую жизнь, сухая же трава приносит долгую, но бедную жизнь. Взамен на пучок травы человек должен перевезти *počaka* через реку [Karjalainen, 1922: 380–381].

Сегодня васюганские ханты рассказывают похожую историю о *počaka*. Согласно рассказу, появляется *počaka* обычно осенью и просит человека перевезти его через реку. Просьбу *počaka* следует обязательно исполнить, но только при условии, что он должен сидеть лицом к перевозчику, иначе его длинные, костлявые локти могут смертельно ранить сидящего сзади человека. Он всегда носит с собой мешок, который рекомендуется заполучить, так как в нем есть много соболевых шкур. Для этого в обласок следует плеснуть немного воды, отчего *počaka* забывает о своей поклаже и, переправившись на другой берег, уходит, оставив мешок в лодке. После этого охотник всегда будет удачливым и будет добывать много дичи. Внешний вид *počaka* весьма своеобразен: на локтях у него торчат длинные костлявые выросты в виде шипов, которыми он размахивает при ходьбе, выкрикивая свое имя. Он не враждебен по отношению к человеку, наоборот, с людьми он говорит охотно.

Исходя из аналогичных представлений других восточно-хантыйских и кондинской групп, можно заключить, что *počaka* возникает из мертворожденных или умерших сразу после родов младенцев. Чтобы избежать превращения в *počaka*, в рот или на грудь ребенку кладут небольшой камень и ни в коем случае не хоронят его на кладбище, а помещают в дупло или закапывают под корнями дерева [Karjalainen, 1922: 380–381; Лукина, 1990: 556; Мифология хантов: 198–199].

Не исключено, что в приведенных выше васюганских преданиях также можно обнаружить некоторую связь с представлением о возникновении *počaka* из рано умерших и мертворожденных младенцев. Как мы видели, мотив переправы через реку органично связан с образом *počaka*, помимо этого он практически не вступает в контакт с человеком. Вместе с тем переправа через реку, как известно, символизирует переход души из мира живых в мир мертвых. Этот символ играет чрез-

вычайно важную роль и в расположении хантыйских кладбищ. Таким образом, становится очевидным, что существо, возникшее из мертворожденного и, следовательно, не имеющего души младенца, не может попасть в потусторонний мир, поэтому просит всех перевезти его через реку, в надежде приобрести покой.

Памятные места героического прошлого.

Музыкальный мыс • Музыкальный мыс – небольшой полуостров на реке Ра́сап *jiyei* ('Карасья река', по-русски Чебачья речка), расположенный близ ее устья. На мысе растут всего три кедра. Свое название мыс получил от предания, согласно которому желающий обучиться игре на музыкальном инструменте в течение определенного времени должен был по ночам приходить на это место играть. Время обучения либо семь ночей – как я слышал от двух рассказчиков, либо двенадцать – как это выясняется из текста, записанного Лукиной. За это время будущий музыкант должен пройти тяжелые испытания, вынести все страдания, иначе он может лишиться жизни.

Ниже следуют два рассказа о Музыкальном мысе:

1. Как-то я уже рассказывал о среднем мысе. Мой отец говорил, что давно, если кто-нибудь хотел играть на гармошке, всю неделю ходил туда, но только ночью, днем запрещалось. Так ходил туда целую неделю. Пять-шесть ночей ходил, на шестую ночь стали появляться всякие нечистые силы. Приходили все звери, все живое, что только есть в тайге; все нечистые силы, оборотни: звери приходили, до самого утра.

На седьмую ночь появился и сам *Wont juŋk*. Тот сидит, играет на гармошке, вода большая. Порядком устал, но играет. Тогда приходит сам дух. Тут же и спрашивает:

– Сколько лет хочешь жить, говори!

Тот сказал, сколько хочет.

– А как хочешь жить? Богато или бедно? Богатым будешь – будешь иметь мало детей. А будешь бедным – много детей у тебя будет. Выбирай! Как хочешь жить, говори!

А утром, как солнце взошло, встал и пошел домой [1992].

2. Кто очень хочет играть на гармошке, семь ночей подряд должен выходить на мыс играть. Игра прекращается только на рассвете. На седьмую ночь, шестую-седьмую ночь приходят к нему духи, всякая нечистая сила, духи, звери, все, что есть на свете. На третью-четвертую ночь, как только он начинает играть, приходят к нему лоси, медведи, волки, чертики. На пятую-шестую ночь, когда начинает играть, появляются разные духи: водяные, лесные, земные духи. Лесной дух даже напугать его не может. На седьмую ночь приходят все духи, злые, ро́сакэ, все с ним возятся. Хотят отобрать у него гармошку. А он крепко держит, не отпускает. Дух хватается его вместе с гармошкой и бросает на середину мыса. Затем Водяной дух хватается его и тащит под воду. Тот брыкается, кричит, ругается. Наконец Водяному духу это надоело, выбросил его на берег. Водяной дух выбросил его, тот садится играть под кедром.

Этого *Ilä juŋk* уже не может терпеть, начинает ломать ему пальцы. Отнимает у него гармошку и спрашивает:

– Есть у тебя жена?

– Есть.

– Как хочешь жить? Богато? Бедно?

Тот отвечает ему:

– Богато жить не хочу, и бедно тоже не хочу.

– Сколько лет хочешь жить?

– Сто.

– Сколько детей хочешь?

– Пять, – отвечает.

Напоследок говорит ему дух:

– Живи хорошо, будь счастлив. Я уйду. Меня больше не увидишь [1992].

3. (...) Там протекала река Чебачья, оттуда переезжал и мысок. Там растут три кедра. Кто хочет на гармошке или балалайке хорошо играть, нужно туда двенадцать ночей ходить и играть, чтобы никто не знал. Если не научишься – пропадешь. Черти ходят. Если выдержишь – научишься, а не выдержишь – пропадешь на третьи сутки [Лукина, 1990: 181–182].

Первые два текста являются художественно оформленными фольклорными произведениями, третий текст только пересказывает суть истории, без какого-либо стремления к поэтизации, законченности. Вероятно, именно этим стремлением к художественной целостности объясняется наличие в первых двух текстах, помимо обретения музыкального дара, и мотива получения богатства и счастливой жизни. Кроме того, эти тексты имеют более позднее происхождение: они были записаны в тот период, когда умение играть на музыкальном инструменте само по себе уже не обладало столь высокой ценностью, поэтому рассказы были дополнены широко известным на Васюгане эпизодом выбора будущей судьбы.

Желающий обучиться игре на музыкальном инструменте с третьей или шестой ночи подвергается различным испытаниям: к нему поочередно приходят нечистые силы (по-хантыйски *ente jīm wōx* – 'нечистые, нехорошие силы', что является калькой с русского выражения «нечистая сила»). Под «нечистой силой» обычно подразумеваются духи различных видов и рангов, а также некоторые животные (медведь, лось, волк) и способные изменять свой внешний облик существа и предметы.

Злые лесные существа мучают человека, и, наконец, если человек выдерживает испытания, появляется самый могущественный дух. В рассказах упоминаются два различных существа: в первом – это Лесной дух, о котором говорилось выше, во втором – *Ilä juŋk*. Имя последнего в точном переводе на русский язык означает Великий дух. На Васюгане ханты часто называют Небесного бога, *Torät-a Ilä iki*, т. е. 'Великий старик'. Однажды, рассказывая о своих божествах, они назвали главой всех духов *Ilä juŋk*-а. Поскольку эта роль принадлежит *Torät*-у, здесь, по видимому, произошло отождествление этих двух образов: *Ilä juŋk*-а и *Ilä iki* (*Torät*-а). В данном случае, однако, можно с уверенностью утверждать, что рассказчик имел в виду не *Torät*-а, так как *Torät* слишком далек от земного мира, чтобы в таких случаях вступать в контакт с человеком [Кулемзин, 1984: 95]. Также маловероятно, что *Ilä juŋk* имеет какое-либо отношение к одноименному локальному духу, широко известному на Нюрольке. Скорее всего, на Васюгане имя *Ilä juŋk* употреблялось в качестве атрибутивной конструкции для обозначения ранга божества как наименование самого великого и могущественного из всех божеств.

Связь музыки, песни и сказки со сверхъестественным миром • Суть приведенных выше рассказов состоит в том, что умение играть на музыкальном инструменте человек приобретает ценой многих страданий, пройдя через ряд сверхъестественных испытаний.¹³⁹ Следовательно, обучение игре на музыкальном инструменте – не профанный, а сакральный процесс. Непременным условием обретения музыкального дара в данном случае является то, что будущий музыкант должен удалиться от человеческого общества в определенное место, где он, играя на музыкальном инструменте, проходит через всевозможные испытания. По утверждению Лапиной [устное сообщение], уединение в лесу как способ получения музыкального дара существует практически у всех хантыйских групп. Стремясь найти профанное объяснение роли этого обычая в процессе обучения музыке, Лапина высказывает предположение, что к тому времени человек уже обладает умением играть, но еще стыдится продемонстрировать свое искусство перед людьми, поэтому он удаляется в лес, чтобы там упражняться, и возвращается только тогда, когда уже приобрел навыки, необходимые для игры на музыкальном инструменте. На мой взгляд, более вероятно, что причину этого обычая уединяться в лесу для обучения музыке нужно искать прежде всего в пространственной концепции ханты: в противоположность гуманизированной сфере, лес воплощает природную, хаотичную, непредсказуемую, таинственную сферу, эмблематические образы которой подвергают будущего музыканта испытаниям. Пройдя через все испытания, человек и сам приобретает сверхъестественные способности и становится отличным от окружающих обычных людей.

Помимо умения играть на музыкальном инструменте, дар пения также считался способностью, имеющей сверхъестественное, божественное происхождение. Несмотря на то, что о Васюгане у нас нет конкретных сведений по этому поводу, на основе аналогий, имеющих у других восточно-хантыйских групп, можно предположить, что такие же представления существовали и на Васюгане. Чепреги приводит яркий пример того, как умерший певец во сне обучает своего преемника искусству пения: «Ирина, младшая дочь шамана Ивана Степановича Сопочина, умершего в 1993 году, рассказывала, что еще при жизни отца ей очень хотелось выучить его песни, но он не разрешал, говоря, что это не женское дело. После смерти отца они с мужем часто вспоминали о том, сколько мудрости, песен и сказок унес с собой старик на тот свет. Однажды во сне Ирине явился отец и сказал: «Знаю, доченька, что ты часто думаешь обо мне и беспокоишься о том, что я так много песен унес с собой в могилу. Сейчас я спою тебе несколько. Слушай внимательно, запомни, сохрани их и передай их своим детям.» По словам Ирины, действительно, запомни, сохрани их и передай их своим детям» [Csepregi, 1997: 61]. Снувшись, она попыталась вспомнить эти песни, и вспомнила» [Csepregi, 1997: 61].

Как видно, получение дара пения сверхъестественным путем не столько возможно, сколько закономерность. В качестве примера Чепреги приводит случай, когда, слушая песни незнакомого певца, аудитория отказалась поверить, что исполнитель не был шаманом и что он не имеет связи со сверхъестественными существами: «Он скрыл от вас свое шаманство, он сам знает, зачем. Откуда ему знать эти песни, если он не шаман? Этим песням нельзя научиться. Кто их знает, тот общается с духами» [Csepregi, 1997: 61]. Как впоследствии оказалось, ханты были правы. В 1999 г. я получил возможность провести несколько недель в доме выше-

¹³⁹ Аналогичные представления обнаруживаются повсеместно по всей Евразии: в венгерских народных преданиях, например, существует представление о юноше, который должен спуститься в ад, чтобы обучиться игре на дудке.

упомянутого певца, и тогда выяснилось, что долгое время он был жрецом культа духа *Kan paχ iki* и хранителем его идола, следовательно, находился в тесной связи со сверхъестественным миром.

Сверхъестественные силы принимают участие не только в процессе овладения музыкальными знаниями, но присутствуют и при исполнении песен. Упомянутая выше исполнительница, получившая дар песни от умершего отца, никак не могла спеть до конца одну песню. Несколько дней спустя она так объясняла происходящее с ней: «Мой отец не хочет, чтобы эта песня была записана на магнитофон. Когда я пою про себя, то точно знаю, что за чем следует, но когда передо мной микрофон, в голове все путается. Отца при жизни много преследовали и притесняли из-за его шаманских способностей. Он не хочет, чтобы до тех пор, пока это поколение живо, его песни слышали те, кто так много вредили ему. А еще я думаю, что если бы я сумела спеть эту песню до конца, я бы сразу обрела полноту отцовского знания. А отец не хочет и этого» [Csepregi, 1997: 61].

Весьма тесная связь между пением и сверхъестественными способностями наблюдается у сургутских, васюганских, ваховских и александровских хантов. В этих областях была известна категория религиозных специалистов, которых в научной литературе нередко называют шаманами. Основной функцией этих лиц было исполнение песен и священных преданий в песенной форме. Называли этих людей *äreχte ku* (*äreχ* – ‘песня’, *ku* – ‘мужчина’), следовательно, эту функцию могли выполнять исключительно мужчины. Помимо хранения песенных традиций и исполнения песен, в обязанности *äreχte ku* входило также хранение религиозных предписаний, традиций и запретов. В некоторых случаях *äreχte ku* предвещали судьбу, они могли предсказать, кому быть известным певцом или религиозным специалистом. Часто *äreχte ku* с помощью песен излечивали больных [Кулемзин, 1976: 47–48].

Наряду с музыкальным даром и умением петь, способность рассказывать сказки также обнаруживает тесную связь со сверхъестественной сферой. У вышеперечисленных восточно-хантыйских групп, помимо «поющего человека», существовала и другая категория специалистов, «шаманов»¹⁴⁰, которых называли *mantë ku*, ‘рассказывающий человек’. В 2001 г. ханты еще хранили память о существовании *mantë ku*. Основной функцией этой категории лиц было рассказывание сказок. Желая послушать *mantë ku* собирались в его жилище и оставались там всю ночь. Некоторые здесь же засыпали, расходились только утром. Сказочник не только развлекал своих слушателей, но с помощью сказок он мог исцелять больных. В таком случае *mantë ku* садился напротив больного, спиной к огню, и начинал рассказывать сказку о различных болезнях, несчастьях, о причинах недугов. При упоминании причины заболевания больной чувствовал облегчение. Затем сказочник давал больному советы, следуя которым он сможет скорее выздороветь. *Mantë ku* приглашали и в дом умершего, в течение первой ночи он непрерывно рассказывал сказки. Если сказочник сбивался или забывал содержание сказки, это считалось плохим предзнаменованием для семьи умершего [Кулемзин, 1976: 60].

Подобно дару пения, умение рассказывать сказки также обретается сверхъестественным способом: оно даруется божествами. Считалось, что каждая сказка имеет божественное происхождение. Это выясняется, например, из описания Чепреги: исследовательница, вместо сказок, очевидно русского происхождения, хотела услышать исконную хантыйскую сказку, на что и обратила внимание рас-

¹⁴⁰ О религиозных специалистах, «шаманах» васюганских хантов подробнее см. [Кулемзин, 1976].

сказчиков. Ответ был следующим: «Это наша сказка. Ее сделали наши боги» [Csepregi, 1997: 62]. То же представление о божественном происхождении сказки обнаруживается в объяснении непонятной для современного человека фольклорной лексики: «Это слово сохранилось в сказке из языка богов» [Csepregi, 1997: 62].

Следует отметить, что по традиционным представлениям, большинство обско-угорских, и в частности хантыйских, фольклорных жанров обладают сакральным смыслом и назначением и находятся в связи со сверхъестественным миром. Таким образом, не только умение петь или рассказывать сказки имеет сверхъестественное происхождение, но сами песни и сказки также считались священными жанрами. Святость жанров проявляется как в лице исполнителя, так и в месте, условиях и обстоятельствах исполнения, в определенных языковых средствах и в напеве.¹⁴¹

Музыкальный инструмент. В приведенных выше трех рассказах упоминаются широко известные среди хантов музыкальные инструменты русского происхождения. Упоминание этих инструментов следует считать новым явлением: в то время, когда эти рассказы были записаны, на Васюгане наиболее распространенными музыкальными инструментами считались гармошка, и самый известный русский струнный инструмент – балалайка. Но однажды мне рассказали, что на самом деле на Музыкальном мысе обучались игре на музыкальном инструменте *rapaŋ juŋ* (*rapa* – ‘струна’, *juŋ* – ‘дерево’, т. е. ‘струнное дерево’). Согласно источникам, струнный инструмент *rapaŋ juŋ* повсюду был широко известен; в других хантыйских областях его называли *paras juŋ*, у вогулов он назывался *saŋkvaŋar*. *Rapaŋ juŋ* представляет собой разновидность цитры; корпус инструмента выдолблен из цельного кедрового, елового или осинового дерева, струны изготавливались из сухожилий либо кишок оленя или лося. Число струн чаще всего пять. Ханты и манси часто сравнивали *rapaŋ juŋ* с лодкой, в связанной с инструментом мансийской терминологии содержатся также слова-названия частей тела: напр., ‘голова’, ‘ноги’. Играли на *rapaŋ juŋ* сидя, положив инструмент на колени [Солдатова, 2001: 34].

В прежние времена *rapaŋ juŋ* изготавливали и играли на нем исключительно мужчины. Сегодня на Васюгане этот инструмент уже не используется, играть на нем никто не умеет. Однако память о нем сохранилась, старшее поколение еще слышало музыкантов, игравших на *rapaŋ juŋ*. Этот музыкальный инструмент виден на одном из самых известных фотоснимков Сирелиуса, снятом во время васюганской экспедиции. На фото видно, как старый, слепой музыкант играет на *rapaŋ juŋ*, возле него сидит другой, тоже слепой старик, и слушает его игру [Sirelius, 1983, фото № 36]. В сущности, на Васюгане *rapaŋ juŋ* – единственный, кроме варгана, музыкальный инструмент, о существовании которого имеются достоверные сведения. В путевых записках Сирелиуса упоминаются лишь эти инструменты: ни на фотоснимках, ни в списке собранных предметов нет других музыкальных инструментов, в словарном материале также упоминаются только *rapaŋ juŋ* и варган. В Томском краеведческом музее, располагающем самым богатым васюганским материалом, помимо шаманских бубнов, также представлены только эти два музыкальных инструмента. В нашем распоряжении находится несколько *rapaŋ juŋ*, о происхождении которых имеются точные данные: один из них был привезен с

¹⁴¹ Более детальное изучение жанров выходит за рамки данной работы. Подробнее об этом см. [Munkácsi, 1892–1921: I/2; Патканов, 1999; Кулемзин–Лукина, 1973; Лукина, 1990; Csepregi, 1997; рукопись; Lázár, 1997].

Нюрольки,¹⁴² второй приобретен Кулемзиным в Озерном и составлял часть наследия шамана Афанасия Милимова.¹⁴³ Длина последнего 106 см, ширина на верхнем конце 18 см, на нижнем – 19 см, толщина 4,5 см, струны изготовлены из сухожилий, и настраивать их можно при помощи косточек рябчика у верхнего конца инструмента [Тучкова, 2001: 129–130]. Корпус данного экземпляра *rapaŋ juŋ* не украшен орнаментом, только к верхнему концу был привязан красный платок. По утверждению Карьялайнена, платок у ханты использовался в качестве жертвенного дара, который должен был обеспечить надлежащее звучание инструмента [Karjalainen, 1927: 138]. Восточные ханты часто украшали *rapaŋ juŋ* различными рисунками: так, например, на нижнем конце – «ногах» – одного ваховского инструмента изображены головы ящеров. В Этнографическом музее г. Будапешта также хранится васюганский *rapaŋ juŋ*, из коллекции Папай.¹⁴⁴ Следует отметить, что на Васюгане музыкальные инструменты собирал также Мягков, однако его коллекция была передана в музей в Санкт-Петербурге [Галкина–Чиндина–Лукина, 1995: 176]. К сожалению, у меня не было возможности посмотреть эту экспозицию, поэтому не могу сказать, какие музыкальные инструменты входят в ее состав.

Приведенные выше рассказы свидетельствуют о том, что игра на *rapaŋ juŋ* была привилегией определенной категории лиц: игре на этом инструменте мог научиться не каждый, умение играть на *rapaŋ juŋ* считалось даром сверхъестественного происхождения. Как и в васюганской области, на Югане также считалось, что играть на *rapaŋ juŋ* могут только избранные люди. В 1999 г. один хантыйский мужчина назвал этих «избранных» шаманами. Примечательно, что это не мешало ему попытаться сделать такой музыкальный инструмент своими руками, чтобы затем продать его. По его словам, это был не настоящий *paras juŋ*, это он «сделал просто так».

Специалисты категории *äreŋte ku* играли почти исключительно на *rapaŋ juŋ*, исполняя свои собственные произведения. Песнями и музыкой *äreŋte ku* часто лечивали больных. *Äreŋte ku* приглашали в жилище больного, где при закрытых дверях, сидя на полу, он начинал петь, сопровождая песни игрой на *rapaŋ juŋ*. При этом текст песен был едва понятен присутствующим. У александровских хантов считалось, что сама песня, ее напев и музыкальный инструмент обладают такой чудодейственной силой, что они сами по себе вызывают исцеление больного. На Васюгане *äreŋte ku* пением вызывал духов. Когда духи являлись, певец начинал предсказывать судьбу при помощи лопатки, напоминающей шаманскую колотушку: с нижней стороны она была покрыта мехом, с верхней было нарисовано изображение духа-помощника в виде личины. *Äreŋte ku* трижды бросал лопатку вверх, и по тому, какой стороной она падала, предсказывал исход болезни. Если результат был неблагоприятный, *äreŋte ku* начинал пинать лопатку, пытаясь таким образом образумить духов.¹⁴⁵ Хорошим знаком считалось, если лопатка падала изображением духа-помощника вверх. По воззрениям васюганских хантов, в действи-

¹⁴² Хранится в Колпашевском краеведческом музее, № ККМ172 [Тучкова, 2001: 130–131, 182].

¹⁴³ О том, что среди приобретенных Кулемзиным вещей были не только получивший широкую известность шаманский бубен и сундучок с атрибутами шамана, имеется только одно очень краткое замечание [Кулемзин, 1976: 93], даже в каталоге хантыйских предметов об этом не говорится подробнее [Тучкова, 2001: 129–130].

¹⁴⁴ Néprajzi Múzeum, № 3710/402.

¹⁴⁵ О торге с богами см. [Vargyas, 2001].

тельности на *rapaŋ juŋ* умел играть только его изготовитель, и только в его руках инструмент приобретал чудесную силу [Кулемзин, 1976: 47–48, 51].

Карьялайнен полагает, что *rapaŋ juŋ* вытеснил из употребления шаманский бубен: в период его экспедиции бубен уже мало кто использовал, основным атрибутом шаманов был *rapaŋ juŋ*. В подтверждение своего мнения Карьялайнен приводит то обстоятельство, что *rapaŋ juŋ* употреблялся и в быту, но если инструмент взял в руки шаман, с того момента он становился священным и с ним следовало обращаться особенно почтительно: его нельзя было класть на землю, из дома можно было выносить только накрытым [Karjalainen, 1927: 276–277]. Кроме этого, исследователь описывает два шаманских камлания, на которых использовался *rapaŋ juŋ* [1927: 309–316]. Во время обряда шаман встретился с божеством: увидев его, шаман упал навзничь со стула. При этом он крепко прижимал к себе *rapaŋ juŋ*, так как если бы он уронил инструмент, это значительно сократило бы его жизнь.

Описывая обско-угорские музыкальные инструменты, Солдатова называет три ритуальных функции мансийского музыкального инструмента, похожего на *rapaŋ juŋ* [2001: 32–43].¹⁴⁶ Во-первых, на медвежьих праздниках при помощи этого инструмента приглашают духов. Кроме того, специальные напевы служат для обозначения духов: каждый музыкальный мотив является атрибутом того или иного духа, по которому присутствующие угадывают, с каким духом происходит общение. Во-вторых, медвежьи песни на медвежьих праздниках исполняются под аккомпанемент *rapaŋ juŋ*. В-третьих, на шаманских камланиях этот инструмент может заменять шаманский бубен. Чернецов, в свою очередь, также описывает мансийское шаманское камлание, при котором использовался *saŋkvaltap*, игра которого сопровождалась звоном колокольчика [1987: 42–43]. Подобные сведения получены и на хантыйских территориях. На Югане в 1999 г. мне рассказали следующий случай: сын шамана Усанова умер, шаман же почувствовал это и стал играть на *paras juŋ*. От звуков музыки парень проснулся и позже рассказал, что видел, будто из-под пола стали вылезать черти, схватили его и потащили с собой в черное море, в мир мертвых. Потом он увидел, как сверху над ним наклонился отец, который хотел поймать его, но сделать это ему удалось лишь на третий раз. Тогда отец выхватил сына из рук черта, который в тот же миг исчез, и парень проснулся.

Ханты относились к *rapaŋ juŋ* с почти религиозным благоговением. Кулемзин приводит замечание Дмитриева-Садовникова, что у ваховских хантов купить *rapaŋ juŋ* было гораздо труднее, чем шаманский бубен, так как продажа этого инструмента расценивалась как продажа души. В связи с этим Кулемзин отмечает, что в васюганском термине *ilta ulta kasi*, который применялся по отношению к *äreŋte ku*, слово *ilta* означает 'душа'. Манси также относились к *saŋkvaltap* как к священному предмету. Инструмент хранили на священных местах, в священном углу либо домашнем святилище и выносили из помещения, только накрыв ему «голову» и обязательно «головой» вперед [Солдатова, 2001: 34–35].

У обских угров подобную роль играет, наряду с *rapaŋ juŋ* и шаманским бубном, так называемый «журавль» – многострунный музыкальный инструмент типа

¹⁴⁶ В данном исследовании Солдатова рассматривает не только музыкальные инструменты типа цитры, но и все остальные, встречающиеся у манси, музыкальные и шумовые инструменты. В настоящем описании музыкальных инструментов я опираюсь на утверждения Солдатовой.

арфы, конец шейки которого украшен орнитоморфным орнаментом, а также единственный смычковый струнный инструмент, *niŋ-juŋ* (хантыйск.: 'женское дерево'). У васюганских хантов эти музыкальные инструменты, однако, не были известны. У хантов обычно все музыкальные инструменты считались священными. Это выясняется, например, из воспоминаний Лапиной: в детстве она не могла научиться играть на домашних музыкальных инструментах, так как они были священными [Лапина, 2001: 4].¹⁴⁷

Кузнецкий мыс • Кузнецкий мыс расположен на противоположной поселению стороне озера, в двух-трех километрах западнее Озерного. Хантыйское название места является предметом дискуссий, вызванных, вероятно, небольшим недоразумением. На карте, нарисованной одним хантом в 1992 г., а также на карте Калининой это место называется *Käyi räi*, 'Колотушкин мыс', т. е. название совпадает с названием священного места, на котором жертвовали «колотушки для духов». В то же время другие информанты однозначно утверждают, что это название относится исключительно к последнему священному месту и не имеет никакого отношения к Кузнецкому мысу. Судя по словоупотреблению авторов, это мнение разделяют Кулемзин и Лукина [1977]. Очевидно, ошибка произошла из-за синонимичности значений.

В сущности, мыс не имеет никакой функции в ритуальной жизни поселения, и нет сведений по поводу того, что когда-либо имел. С названием мыса тесно связана сказка, которая пользуется большой популярностью в кругу васюганских, а точнее, озерновских хантов, и которую то в более длинной, то в более короткой форме с удовольствием рассказывают по сей день. Таким образом, в этой связи следует говорить не столько о святости места, сколько о сохранении нижеследующей сказки:

Юноша-лебедь

Давным-давно это было, много времени ушло с тех пор. Когда-то, говорят, в Тух руо́л, в Озерной деревне жили-были старик со старухой. Старик ловил рыбу и ходил на охоту, старуха дома готовила пищу. За вместе прожитые годы родились у них семеро детей, семеро сыновей. Старик всегда ходил на охоту, старуха дома делала свое дело.

Долго ли, коротко ли, шли годы. Сыновья росли. Долго ли, коротко ли сказка сказывается, сыновья выросли. Как-то раз говорит старик старухе: «Сыновья наши выросли, почему бы нам не пойти в гости?» Старуха ему отвечает: «Пойдем!»

Говорят однажды старик со старухой своим сыновьям: «Вот вы уже выросли, справитесь дома сами. Мы с матерью пойдем в деревню 'Елового народа', Катильгу, в гости к родственникам.»¹⁴⁸

Стали старик со старухой собираться в дорогу. Уложили гостиницы, одежду; собрали в подарок одежду из беличьего меха, из собольего меха, из новой ткани. Все это хотели подарить родственникам. Уложили всю одежду, все гостиницы, а сами легли спать.

¹⁴⁷ О сакральном значении прочих музыкальных инструментов см. подробнее: [Karjalainen, 1927: 260–277; Kerezi, 1995, 1997: 47–48; Кулемзин, 1976: 79–93; Кулемзин, 1993; Лапина, 2001; Munkácsi, 1892–1921; Шатилов, 1931: 123–125; Солдатова, 2001].

¹⁴⁸ Как говорилось выше, жители Катильги принадлежали к другой фратрии (см. главу о социальной организации хантов).

На другой день проснулись чуть свет, сытно позавтракали, поцеловали своих сыновей и отправились в путь-дорогу. Долго ли, коротко ли ехали, а сыновья дома остались, исполняя наставления отца и матери. Тем временем старики пришли к Васюгану. У знакомых взяли обласок, положили в обласок свои вещи, сами сели, и стали спускаться вниз по реке.¹⁴⁹

Долго ли, коротко ли ехали в обласке, все ближе подходим к завершению истории, к коницу сказки. На другой день старик со старухой пришли к той деревне.

А как раз в это время на берегу реки играл, бегал со стрелой в руке мальчик, их родственник. Мальчишка увидел, что подплывает обласок, и спрятался в кустах. Старик в тот день жарко было, ехал без рубахи. Обласок с гостями – стариком и старухой – вскоре подъехал к тому кусту, где мальчишка сидел в укрытии. Парень тихо положил острую стрелу на тетиву, прицелился. Пустил стрелу старику прямо в грудь. Тут обласок со стариками опрокинулся, а мальчишка убежал. Старуха насилу жива осталась. В старика попала стрела, утонул. Старуха с трудом отправилась домой. Возвратилась домой к сыновьям, они и спрашивают: «Матушка, где же отец?» Старуха молчала, ничего не сказала.

Долго ли жили, мало ли, никто не знает. Как-то раз вернулись сыновья с охоты. Старуха накормила сыновей ужином, принялась убирать посуду со стола. Сыновья опять спрашивают: «Мама, расскажи нам правду! Где наш отец? Что случилось?» Но старуха ничего им не сказала.

Правду говорят в сказках, истинное слово говорят, в сказках живые слова есть. Однажды сыновья снова спрашивают мать: «Что случилось с вами в пути?» Старуха тогда говорит: «Так и быть, расскажу вам. Когда мы с мужем подъехали к той деревне, кто-то с берега выстрелил в нас из лука, и стрела вонзилась отцу прямо в грудь. Лодка опрокинулась. Я насилу доплыла до берега, а отец ваш утонул. Лодку вынесло к берегу, я поймала ее и вернулась домой, к вам. Вот как все было. Я с большим трудом возвратилась к вам домой. Вот так все произошло. Вот я и рассказала вам всю правду о том, что случилось с нами по пути.» Сыновья поблагодарили мать за ее слова.

Сказку надо досказать, сказка как тропинка – бежит вперед, ведет вперед. Вот однажды старуха думает: куда подевались мои сыновья, целый день, ни днем, ни ночью дома не показываются. А братья ежедневно переплывали на другой берег озера, на Кузнецкий мыс. Там ковали себе стрелы и луки. Домой возвращались только поздней ночью. Старуха думает: «Куда это ходят мои сыновья?» Дома и спрашивает: «Куда это вы ходите, что делаете?» Братья молчали. Еще день или два делали себе стрелы. С того времени этот мыс и называют Кузнецким мысом.¹⁵⁰

Тогда братья объявили матери, что пойдут искать отца. Старуха пыталась отговорить их: «Не ходите туда, вам все равно уже ничего не найти. Теперь уже никто не знает, где лежат кости вашего отца.»

Но братья не слушали слов матери, и стали собираться в путь-дорогу. Все они были одинаково сильными и смелыми, только младший был слабее и моложе

¹⁴⁹ Из Тух рiuo! в Катильгу нужно ехать сначала сушей, затем на Васюгане открывается возможность путешествовать водным путем.

¹⁵⁰ На Кузнецком мысе в результате археологических раскопок действительно были обнаружены металлические предметы, в том числе кольчуга, которая теперь хранится в Томском краеведческом музее.

их. Как только парни собрались в дорогу, мать подала младшему сыну белый платок и молвила: «Возьми этот платок, но смотри, не потеряй его. Когда упадешь в беду, накройся этим платком, одень его на себя.»

Сыновья простились с матерью и отправились в путь. Шли день, два, наконец пришли в Катильгу. Пришли в Катильгу, всех жителей деревни убили, а тела бросили в реку. Когда истребили все население, увидели там землянку. В землянке сели за стол, стали играть в карты. День и ночь играли, целую неделю.¹⁵¹

На седьмой день возвратился домой герой 'Елового народа', богатырь из Катильги; семь дней он был в отлучке, в гостях.¹⁵² Смотрит: в реке мертвые люди плавают. Люди из его деревни. Богатырь думает: «Что это за дух, который убил всю деревню, кто совершил такое злое дело?» Ушами не слышал, умом не думал. Семерым братьям родственником был.

А семеро братьев в это время целый день в карты играли. На седьмой день богатырь из Катильги обошел деревню. Идет, нигде ни звука, ни голоса человеческого. У одной землянки услышал богатырь, что люди разговаривают; слышно, как в доме братья в карты играют. Приблизился богатырь, натянул лук.

Братья услышали звук тетивы, выбежали на улицу. Впереди всех шел старший брат. – Давно в землянках над дверью было бревно. А у братьев волосы были длинные, аж до пояса. – Старший брат зацепился волосами за притолоку, тут же стрела вонзилась ему прямо в грудь. Второму тоже. Вот так все шесть братьев зацепились волосами за притолоку, и один за другим погибли от стрел богатыря. А седьмой, младший брат, когда услышал звук тетивы, тут же накинул на себя платок, и бросился наружу. Стрела попала ему в ногу. На улице он превратился в лебедя и полетел к реке. Там он опустился на воду и стал спускаться вниз по реке. Проплыл две или три излучины, вышел на берег и лег под деревом.

Как раз в это время недалеко от того места ловили рыбу старик со старухой. Старик говорит старухе: «Слышишь, кто-то стонет?» – «Слышу, дед, слышу». – «Ну-ка, идем туда скорее!»

Скоро ли, коротко ли, приплыли они к тому дереву, слышат, как будто под деревом человек стонет. Вышли на берег, глядь – а под деревом лебедь лежит. Говорит старик старухе: «Возьмем этого лебедя домой, будем за ним ходить, пока он не поправится.» Так и сделали. Бережно взяли лебедя на руки, понесли к обласку, потом сели сами. Принесли домой, и в конюшине положили его на сено. И стали старик со старухой за лебедем ходить, сытно его кормить.

Хороша ли сказка, плоха ли, приходит как-то старуха в конюшню, лебедя покормить. Открывает дверь и глазам своим не верит – на сене юноша лежит, спит. Тихонько заперла дверь и побежала к старику. Все ему рассказала. Старик отвечает: «Да что ты, ослепла, что ли?» – «Иди и сам посмотри, коль не веришь!» – «Ладно, пойдуй!»

Поднялся старик с печи, оделся и говорит старухе: «Смотри, не обмани меня!» И отправился за старухой в конюшню, на молодца посмотреть.

¹⁵¹ Мотив карточной игры весьма часто встречается в васюганских сказках, чаще всего как главное увлечение героев. Сегодня ханты нередко коротают вечера за картами, играя в русские карточные игры.

¹⁵² Богатырь из Катильги не кто иной, как тот самый мальчик, убивший много лет назад отца семерых братьев.

Тихонько открыл дверь, смотрит, даже глаза потер от удивления. Шепчет старухе: «Нечистая сила». Заперли они дверь и стали молиться Тогэ-у.

Некоторое время спустя говорит старик старухе: «Иди, накорми лебедя.» Старуха взяла еду и пошла кормить лебедя. Подходит к конюшне, видит, парень проснулся. Старуха поставила перед ним еду и говорит: «Ешь хорошо!» И вышла.

На третий день решил старик сам пойти лебедя покормить. Вошел он к юноше, сел возле него и спрашивает: «Ну, Юноша-лебедь, скажи, откуда ты родом?» Юноша помолчал, потом говорит: «Я, дедушка, не из этих краев. Родители мои родом из другой деревни. Эта деревня находится на берегу одного озера. Нас было семеро братьев, и жили мы в этой деревне вместе с родителями. Как-то отец с матерью отправились в гости в Катильгу. Мы с братьями остались дома. Когда родители подъехали к деревне, кто-то с берега пустил стрелу из лука и убил отца. Мать возвратилась домой, но сперва ничего нам не говорила. Много времени прошло, пока рассказала. Мы с братьями отправились посмотреть то место, где отца постигло несчастье. Пришли, и убили всех родственников того богатыря.» Старик говорит: «Хорошо, ты уже поправился, что теперь будешь делать?» – «Пойду домой к матери».

В один прекрасный день, в ясный и чистый день, рано утром юноша перекрестил старика и старуху, закутался в платок, и лебедем полетел домой, к матери. С этого времени говорят люди: «Лебедей нельзя убивать.»

Вот и сказке конец. Эту сказку я рассказал сыну другой земли, нашему молодому гостю. Пусть будет ему чистое небо, светлое солнце на земле. Сказке конец!

Приведенный выше текст был записан мной в нескольких вариантах, большая часть которых не содержит значительных отличий, так как они принадлежат одному и тому же рассказчику. Данная версия была записана самим рассказчиком на хантыйском языке, в придуманной им самим транскрипции, кроме того, он содействовал также переводу этого текста. Поскольку рассказчик считал эту версию наиболее подходящей для записи, у меня нет повода сомневаться в правильности его выбора.

Тем не менее существуют и другие варианты сказки:

Случилось это в Озерном. Жили-были семеро братьев, отец у них был богатырь. Братья тоже были богатыри. Они на этом Кузнецком ... Богатыри были. А в Катильге тоже были богатыри. Под деревней Айполово. Там тоже были богатыри. У них тоже были сыновья, должно быть, семь, а может и больше. Так-то вот. В то время отец и мать озерновских братьев поехали туда ..., ну, вот, например, есть город Томск, наверное, туда и поехали на обласке. Ехали, может быть, год, все лето ехали. А в это время озерновцы почему-то сильно разозлились. Разгневались озерновцы, хотя те были им родственниками. Рассердились озерновские братья на катильжских. Там, на Кузнецком мысу стали ковать себе стрелы. Молотом. Стрелы, понимаешь. Тогда ружья еще не было. Только это. Выковали себе стрелы и пошли в Катильгу. Пришли в Катильгу, и там всех братьев, всех тамошних перестреляли и побросали в Васюган.

Тем временем отец с матерью едут, едут в обласке. Смотрят, по воде плывут вздутые тела людей. «Ах – говорят –, это наверное озерновские братья

приехали сюда и убили наших сыновей.» Ладно. Только двое из них остались в живых. Двое или один. Так вот. Я так рассказываю, приблизительно так случилось, но я плохо помню. Остались они в живых. Что еще? А те в землянке были, у озера Чочергин. А тот другой выследил их, пошел за ними и нашел их. Этот же был очень хитрый. Превратился в сороку или что, в зверя или птицу какую-то. Тот выстрелил в него, стрела попала ему в ногу. Ну, что еще? Тот наверное потом ушел.

Ушел, через год или сколько там, опять нашел его. Нашел, говорит: «Ну, что делать будем?» Ну ладно, тогда и помирились. «Ладно – говорит –, и ты один, и я один среди хантов остался. Давай помиримся, а то не сохранится наше племя. Убьем друг друга и не сохранится наше племя.» Вот так они и оставили друг друга, помирились.

Этот вариант сказки, записанный со слов брата предыдущего рассказчика, существенно отличается от первого. Речь рассказчика характеризуется отрывочностью, местами встречаются противоречия (напр., касательно того, кто же из героев поехал в Томск на обласке). В данном случае, однако, наиболее важным является то, что герой в рассказе превращается не в лебедя, как в первом варианте, а в какую-нибудь, точно не установленную, птицу, возможно, сороку. В отличие от этого, в первом тексте лебедь – не только переходный мотив, но существенный элемент сказки, что подтверждается также и тем, что автор сам дал своему рассказу заглавие «Юноша-лебедь». Также немаловажно, что в последнем варианте указывается место, где юноша оправился от ран: это озеро Чочергино, которое относится к Айполово, но находится на значительном расстоянии от поселения. Концовка рассказа обретает актуальный смысл: в ней отражается тревога за будущее васюганских «племен» – не совсем ясно, что понимает рассказчик под словом «племя» называя причиной примирения богатырей опасность полного исчезновения их рода.

В сущности, сказка о Юноше-лебедь является одним из вариантов мифа об основании Озерного: согласно одной из записанных мною версий, потомки главного героя до сих пор живут в поселении. Этой фиктивной родственной связью с Юношей-лебедь обусловлено охотничье табу на промысел лебедей. На Васюгане – в отличие от других областей, где на лебедя можно свободно охотиться – запрещается убивать лебедей, и это табу ханты строго соблюдают. Данный запрет является общепринятым, поэтому ханты требуют его соблюдения и от русских, и нарушение этого табу строго осуждается ими. Васюганские ханты никогда не указывают на родственные связи с лебедями, а просто считают их «божьими птицами». Здесь отметим, что в местном русском диалекте для обозначения лебедя также существует устойчивое выражение «божья птица». Ханты ли заимствовали это выражение у русских и применили его в качестве объяснения собственных религиозных представлений, или наоборот, местные русские заимствовали его у хантов, на сегодняшний день установить невозможно. Так или иначе, ханты строго придерживаются табу на промысел лебедей, большая же часть русских – в основном «нефтяники», переселенцы последних волн миграции – этого запрета не соблюдают.

В приведенном выше тексте священность лебедя объясняется его фиктивной родственной связью с людьми. Тем не менее было бы ошибкой полагать, что мы имеем дело с тотемизмом или тотемистическими воззрениями. Как говорилось выше по поводу культа лоса, тотемизм является весьма сложным, многослойным

понятием, отношение же васюганских хантов к лебедю не соответствует всем приведенным выше критериям. На Васюгане нет такой родственной группы, которая носила бы название «лебедя», более того, фамилия хантыйской семьи, состоящей, согласно тексту, в родственных отношениях с лебедем, обнаруживает связь с другим животным – бурундуком. Вместе с тем охотничье табу и почтительное отношение к лебедю является обязательным для всех васюганских хантов, что также исключает какую бы то ни было связь между ним и родственными группами.

В связи с этим весьма важным следует считать представление, о котором упоминалось выше: по воззрениям васюганских хантов, некоторые животные – лось, бобр, медведь и лебедь – обладают душой, подобной человеческой.

К лебедям ханты всегда относятся с вниманием и глубоким уважением. Они знают в округе всех лебедей, и среди них им особенно дорог один старый, одинокий лебедь, который с 1992 г. каждое лето прилетает на озеро. Они охотно помогают попавшим в беду птицам: один знакомый хант также долгое время ухаживал за раненым лебедем.

Анализировать приведенную выше историю можно только, учитывая принцип кровной мести, которая, согласно норме, должна продолжаться до смерти последнего представителя враждебного рода [Csernyesov, 1949: 20]. Мотив случайного, неумышленно совершенного детьми убийства весьма часто выступает в васюганских сказках как причина конфликта между семьями и как завязка действия. В другой сказке таким же образом умирает катильгский богатырь: дети айполовского богатыря играют в войну, и стрела попадает ему прямо в сердце.

Священное место 'Место города' • Как показывает название священного места, по представлениям васюганских хантов на «Месте города» (*Wač wala*) когда-то находилось поселение. В этом поселении жили в землянках «озерновские» богатыри, которые отсюда отправлялись на поиски жен или на войну. Здесь, на этом месте жили и герои сказки о Юноше-лебеде.

«Место города» расположено в юго-западной части Озерного, приблизительно в 150–200 м от поселения. У устья речки Водопойки тонкой полосой тянется мыс, который возвышается над уровнем воды примерно на 2–3 м. Эту часть берега и называют «Местом города». Когда-то это место было самой южной точкой поселения, где еще стояли жилища, но после того, как дома опустели, этот участок стали использовать под огород, и в конце концов, в результате постепенного упадка поселения, место совершенно запустело.

В 1928 г. несколько археологов-любителей, членов ихтиологической экспедиции, провели на мысе небольшие раскопки, в результате которых были обнаружены каменные топоры, железные и медные наконечники стрел, фрагменты глиняной посуды и кости животных. По сведениям Дульзона, эти находки были представлены новосибирскому музею [1956: 210]. Возможно, на основе этих находок были проведены раскопки под руководством Кирюшина в 1972 г., открывшего впоследствии практически все – сегодня известные – археологические памятники близ Озерного. Исследователем были обнаружены шесть домов раннего железного века и эпохи бронзы, вокруг которых были найдены хозяйственные постройки и очаги. Большая часть находок датируется началом-первой половиной 2 тыс. до н. э., однако были найдены также предметы, относящиеся к 1 тыс. до н. э. Официальное название данного археологического памятника – «поселение Тух-Эмтор IV» [Кирюшин–Малолетко, 1979: 28–45]. В северо-западной части этого ме-

ста были вскрыты следы т. н. «городища Тух-Эмтор» эпохи поздней бронзы, залежавших на 30–40 см выше предыдущего культурного слоя и датируемых 1 тыс. до н. э. Жители укрепления жили в наземных постройках, от которых осталось мало следов, были обнаружены большей частью очаги жилищ [Кирюшин–Малолетко, 1979: 45–47].

По поводу классификации священных мест выше уже говорилось о том, что в финно-угроведении существует общепринятое мнение, согласно которому у обско-угорских народов бывшие поселения могли стать священными местами. Так, Карьялайнен отмечает, что в возникновении священных мест важную роль играли древние поселения, т. н. «городки», и кладбища. Рутткай-Миклиан пишет, что на Сыне с древними жилищами связаны различные запреты: туда нельзя входить, нельзя оттуда что-либо выносить, с растущих там деревьев и кустов нельзя собирать плоды, нельзя рубить деревья, сжигать бревна дома или строить новое жилище на месте прежнего [Ruttkay-Miklén, 2004a: 19]. То есть эти места считались священными в широком понимании слова.

Несомненно, на Васюгане существовало такое же отношение к древним поселениям. Об этом свидетельствует, с одной стороны, то обстоятельство, что поблизости большей части священных мест, а также на самих священных местах расположены археологические памятники, или, по крайней мере, время от времени обнаруживаются археологические находки. С другой стороны, сами ханты рассказывают о том, что они вывешивали жертвенные дары на кедр у берега землянок в Чаримово, что также свидетельствует о священности этого места [Калинина, 1956–58: II/426].

По сведениям Неклепаева, такое отношение к древним поселениям было характерно не только для местного хантыйского, но и для русского населения, что, вероятно, является результатом хантыйского влияния. О сургутянах автор пишет, что согласно их представлениям, излюбленным местом обитания водяного духа являются участки рек, где прежде находились хантыйские поселения или укрепления. В таких местах никто из сургутян не купается и не пускает в воду скот, так как боятся, что водяной дух утащит их на дно [Неклепаев, 1997: 25].

Несмотря на это, «Место города» нельзя считать священным – т. е. жертвенным – местом в прямом смысле слова. Как упоминалось выше, несколько десятков лет назад на этом месте еще стояли дома, которые впоследствии ханты стали употреблять в хозяйственных целях, а землю использовали под огород для выращивания картофеля. Один молодой хант весной 1999 г. построил здесь новый дом, в котором жил до 2002 г., до своей смерти. Таким образом, в то время, к которому относятся как мои собственные наблюдения, так и воспоминания жителей, это место, в отличие от собственно священных мест, не было неприкосновенным, оно было доступным для хозяйственной деятельности и посещалось также и женщинами. Единственное сведение, которым мы располагаем, свидетельствует о том, что «Место города» когда-то было жертвенным местом. Опираясь на отчет о полевых работах Кирюшина [1972], Яковлев [1998: 48] утверждает, что в начале XX в. на этом месте стояла сосна, к которой ханты приносили жертвенные дары. Однако, исходя из моих собственных наблюдений, а также на основе сведений, полученных от здешних хантов, я считаю мнение Яковлева ошибочным и полагаю, что сосна, о которой идет речь, на самом деле находится в метрах ста от «Места города» и называется *Mõx juŋk juŋ*. Возможно и то, что Кирюшин ошибся только по поводу датировки и имел в виду начало XIX в., однако решить этот вопрос невозможно,

поскольку относительно этого периода у нас практически не имеется сведений. Очевидно, такие же сомнения возникли и у Яковлева, так как исследователь отметил дату в скобках вопросительным знаком. Таким образом, хотя и сомнительно, что это место когда-либо считалось священным, все же оно до сих пор сохраняется в памяти как древнее поселение. На ментальной карте озерновцев «Место города» играет особую роль: оно почитается как место, где когда-то жили их предки и богатыри.

Следует обратить особое внимание на то, что существует определенная взаимосвязь между большей частью священных мест Озерного и обнаруженными здесь археологическими памятниками. На севере от поселения, приблизительно в том месте, где, по предположениям, находилось священное место Лесного духа, в 20 м друг от друга были открыты «поселения Тух-Эмтор I и II». Памятники были обнаружены рабочими во время строительства нефтепровода. Найденные материалы свидетельствуют о поселениях эпохи железа [Кирюшин–Малолетко, 1979: 47–52].

Археологический памятник был обнаружен также на Кузнецком мысе, где, как мы видели, ковали себе стрелы Юноша-лебедь и его братья. Одной из самых известных находок этого места является кольчуга, о котором уже велась речь выше и который был предоставлен Томскому музею. Дульзон называет это место «Тухпугольским городищем» [1956: 210].

Близ нынешнего кладбища были обнаружены фрагменты сосудов и следы культурного слоя эпохи развитой и поздней бронзы. Кирюшин в 1972 г. проводил здесь археологические раскопки, затем в 1973 г. Дремовым были вскрыты древние хантыйские погребения. Название памятника – «Поселение Могильный мыс» [Кирюшин–Малолетко, 1979: 60].

Несколько далее, близ священного места Колотушкин мыс расположено «поселение Тух-Сигат VII», где было открыто пять жилищ земляночного типа с очагами. В заполнении жилища было обнаружено значительное количество обломков каменных изделий и фрагментов керамики. Поселение было вскрыто в 1972–73 гг. и датируется последней четвертью 2 тыс. до н. э. [Кирюшин–Малолетко, 1979: 55–59].

На реке Тух сийä, у священного места «Слепой-старик-со-старухой» находится также «поселение Тух-Сигат IV». В нижнем культурном слое были найдены материалы позднего неолита, в верхнем слое обнаружены фрагменты сосудов эпохи поздней бронзы и раннего железа [Кирюшин–Малолетко, 1979: 55].

Связь священных мест с археологическими памятниками

Жертвенные места	Мыс Pāi Imi	
	Колотушкин мыс	«поселение Тух-Сигат VII»
	Дерево Духа земли	
	Мыс Pamā lok	
Бывшие жертвенные места	1.2.1.1. Озеро Wes Ämter	
	1.2.1.2. 'Слепой-старик-со-старухой'	«поселение Тух-Сигат IV»
	1.2.1.3. 'Корень-старик-со-старухой'	
	1.2.1.4. Священное место лося	
	1.2.1.5. Священное дерево Лесного духа	«поселение Тух-Эмтор I» «поселение Тух-Эмтор II»
Памятные места героического прошлого	1.2.2.1. Музыкальный мыс	
	1.2.2.2. Кузнецкий мыс	«Тухпугольское городище» «поселение Тух-Эмтор IV»
	1.2.2.3. 'Место города'	«укрепление Тух-Эмтор»
Кладбище		«Поселение Могильный мыс»

Однако археологические памятники были обнаружены не только в перечисленных выше местах. В 1972 и 1976 гг. в центральной части Озерного были найдены фрагменты сосудов и хозяйственная яма эпохи ранней бронзы и раннего железа. Этот памятник стал известным под названием «поселение Тух-Эмтор V» [Кирюшин–Малолетко, 1979: 45]. Кроме того, у устья реки Тух сийä, в северной части озера были обнаружены еще два археологических памятника: «поселение Тух-Сигат I» и «поселение Тух-Сигат II», и то, и другое эпохи бронзы. Оба памятника были вскрыты Кирюшиным в 1972 г. [Кирюшин–Малолетко, 1979: 52–54].

Сопоставив в приведенной выше таблице местонахождения археологических памятников и священных мест, можно сказать, что из четырех жертвенных мест в одном случае был обнаружен археологический памятник, из пяти бывших жертвенных мест памятники были найдены на двух местах, и из трех памятных мест успешные раскопки были произведены также на двух местах. Кроме того, археологические находки были обнаружены на территории кладбища. Таким образом, из тринадцати священных мест Озерного на пяти найдены следы древних поселений. Разумеется, как мы видели выше, найдены и такие археологические памятники, которые не почитаются в качестве священного места. Следовательно, из всего вышесказанного не следует делать вывода, что все священные места расположены рядом с древними поселениями, или что близ бывших населенных пунктов всегда можно обнаружить священное место. Правда, имеющиеся по этому поводу данные далеко не полны, поскольку археологические раскопки проводились отнюдь не на всех священных местах, более того, по моим сведениям, безуспешными оказались только раскопки на реке Тух сийä у священного места 'Корень-старик-со-старухой' и у священного места лося. Таким образом, несмотря на то, что соотношение священных мест и археологических памятников статистически весьма неопределенно, все же можно сказать, что между теми и другими существует довольно тесная связь, даже если ее значение и не следует переоценивать. О том, что такая связь действительно существует, свидетельствует именно мыс 'Места города', получивший в представлениях хантов особое место прежде всего благодаря тому, что здесь когда-то находилось укрепление, которое здешние жители отождествляют с древним поселением их предков.

Как указывалось выше, археологические находки, обнаруженные на 'Месте города', датируются эпохой бронзы и раннего железа. Данный факт, однако, не мешает жителям Озерного отождествлять эти места с местами героических подвигов их предков, которые, очевидно, должны относиться к эпохе хантыйских княжеств, т. е. к периоду с IX–X вв. до русской колонизации. Эта хронологическая «ошибка» не является единственной в восприятии времени васюганских хантов. Однажды, когда ханты подарили мне глиняные сосуды, очевидно изготовленные в русских мастерских в конце XIX – начале XX в., они рассказали, что эти сосуды были сделаны в Озерном их предками, которые всегда славились как мастера гончарного дела, и множество изготовленных ими изделий было найдено археологами у реки Тух сийä. Таким образом, роль археологических находок в представлениях озерновцев ограничивается тем, что они легитимизируют дорусскую историю, силу и величие хантыйского народа. К этому следует добавить, что сведения хантов о периоде, которым датируются находки, весьма скудны и приблизительны, в сущности, самым важным для них является то, что эти предметы «древние». Такому слиянию исторических эпох в представлениях хантов способствовало также и то, что весь дорусский период они считают первобытным временем, а о хантах, живших в этот

период, они говорят как о первобытных людях. Более того, на сегодняшний день досоветская эпоха также постепенно сливается с далекими, доисторическими временами, ведь о своих дедах говорят, что они жили в тот период, когда «мы еще были первобытными» и когда «остяки еще были дикарями».

Возвращаясь к предыдущей теме, следует отметить, что у обских утров наблюдается особенное отношение к археологическим находкам. Гемуев пишет о том, что у манси весьма часто встречаются идолы домашних духов, ставшие таковыми благодаря их «явленности». В основном это камни необыкновенной формы или археологические находки. Причиной возникновения идолов является необычайность, неожиданность появления этих предметов, и одновременно то, что их обнаруживают случайно. Согласно представлениям манси, идолы сами являются людям, поэтому их не ищут даже в том случае, если знают, что поблизости расположен археологический памятник. Избранным считается только случайно приобретенный предмет. Эта избранность, однако, таит в себе некоторую опасность: если человек не обращается с найденным предметом надлежащим образом, это может навлечь беду на его голову, и даже привести к смерти [1990: 164–166].

На Васюгане также был обнаружен идол, имеющий «сверхъестественное происхождение». Тучкова при описании группы домашних духов упоминает т.н. «каменную женщину», которая, по словам исследовательницы, была найдена случайно, и благодаря своему сходству с женской фигурой, стала почитаться как священная [1994: 23].

Суждения Гемуева объясняют тот любопытный факт, что васюганские ханты всегда относились к археологическим находкам с некоторым опасением. Они считали, что эти предметы нельзя трогать, так как если кто-нибудь из корыстолюбия начинал их раскапывать, это всегда имело худой конец. Так, Калинина приводит рассказ о женщине, которая нашла кольчугу и через три года умерла [Калинина, 1956–58: II/344]. В следующем рассказе говорится не только о наказании, но и о благотворном влиянии соблюдения запрета: «Один старик копал и нашел разный бисер, железо и в ту же ночь заболел. Обрато унес туда же. После этого уже не копали» [там же: II/11–12]. Однако с ростом русского и интонационального населения эти строгие запреты в значительной мере изменились. Одна хантыйская женщина из Каргаска рассказала следующий случай из своего детства, которое пришлось на конец 1950-х гг.: «Недалеко от Забегаловки было озеро с песчаным берегом. Вот у этого озера, в песке можно было найти кучу старых черепков, обломков глиняной посуды. С этими мы и играли. Искали черепки до тех пор, пока у каждого из нас не было хотя бы по одному. Потом сравнивали их: у кого на черепке было больше линий и знаков, тот и выиграл».

Как об этом говорилось выше, васюганские ханты отождествляют дорусскую эпоху с далекими, первобытными временами, с одной стороны, с другой стороны – с героическим прошлым хантыйского народа. Поэтому время возникновения археологических памятников, к какой бы эпохе они ни относились, ханты одинаково связывают с «эпохой богатырей». Богатыри – главные персонажи эпических произведений. В сущности, они такие же обычные люди, как мы, но жили они не в наше время, а «давным-давно», в те далекие, «давние времена». При помощи эпических сказаний вырисовывается довольно четкая картина истории средневековых обско-угорских княжеств, так много содержится в этих произведениях намеков на конкретные события и образ жизни народа. Начиная с периода становления финно-угроведения до наших дней было проведено несколько таких

исследований¹⁵³ (см. напр. [Патканов, 1999; Munkácsi, 1894; Головнев, 1995: 97–196; Sárkány, 1990; Ромбандеева, 1993]).

На основе эпических преданий васюганских хантов, однако, весьма трудно реконструировать культуру героической эпохи, тем более, что это и не является целью данного исследования. Не подлежит сомнению, что эпическая традиция васюганских хантов когда-то была очень богатой, на сегодняшний день, однако, от нее сохранились только следы. На Васюгане сегодня уже никто не поет героических песен, сказания передаются исключительно в прозаической форме, и вообще, среди васюганских хантов мало таких людей, кто может рассказать длинную, художественно оформленную, законченную сказку. Даже Кулемзин и Лукина, проводившие сбор материала в 1960–70-х гг., записали лишь небольшое количество длинных сказаний, хотя, как известно, собранный ими материал гораздо обширнее, чем собрания наших дней [Кулемзин–Лукина, 1973 и 1978; Лукина, 1990]. Сегодня можно лишь догадываться о том, насколько богат и обширен был репертуар эпических произведений. Конкретные указания по этому поводу имеются у Мункачи: согласно его утверждению, на Васюгане, во время посещения этой местности Папай, в большом количестве имелись классические героические песни, текст которых в кратком содержании был записан Папай в прозаической форме [Munkácsi, 1892–1921: I/2/34]. Эти тексты до сих пор хранятся среди прочих васюганских записей Папай [Párai ép.], но они настолько неразборчивы, что расшифровать их оказалось для меня практически неосуществимой задачей. Таким образом, сведения о героической эпохе васюганских хантов можно получить прежде всего из кратких прозаических повествований, либо из личных воспоминаний и рассказов местных жителей.

Мой хозяин так суммировал свои знания об этом периоде:

Такие времена были. Еще раньше. Давно. Опасные времена были. Стрелами убивали друг друга. В те времена. Еще до нас. Или, как видишь, отец мой рассказывал, что военное было время. То время. Боялись, убивали друг друга. Все войны да войны, с теми стрелами. А еще проезжали здесь чужеземцы. Katan' jaḥ. Это татары. Татары проходили по этой земле. Прятались, потому что опасно было. Если ехал в облаке и услышал, что другой обласок плывет – ага – мигом вытащил свой на берег и спрятался. Военное время было. По-остячки je'l'in gemä. Так-то вот.

Этот рассказ интересен потому, что в нем содержатся все основные черты и мотивы, которые особенно характерны для этого периода. Рассмотрим эти черты более подробно.

В этот период народы вели между собой непрерывные войны. Из-за этих войн жизнь была очень опасной. «Ох это не жизнь была в то время. Друг друга боялись, как звери жили» – говорит об этих временах собеседник Калининой [1956–58: II/336 и IV/40]. Хантыйские богатыри воевали либо друг с другом, либо с селькупам или татарами.¹⁵⁴ Данное обстоятельство также указывает на то, что этот период предшествует заселению русских (ср. [1956–58: II/340]).

¹⁵³ Джордан [Jordan, 2003: 41] обращает особое внимание на то, что эти т.н. княжества не следует считать собственно княжествами, тем более, не следует рассматривать их как национальные государства, так как последние понятия относятся к совершенно иным политическим условиям и применимы, в сущности, лишь для современных государств.

¹⁵⁴ Данное утверждение подтверждают записи Папай, в которых говорится, что противниками здешних богатырей были татарские и самоедские (= селькупские) богатыри [Párai: 367].

Нам известны многие из хантыйских богатырей, одних мы знаем по имени, имена других уже забыты. С образами этих богатырей связаны различные типы конфликтов. Противниками катильгского богатыря являются другие хантыйские – озерновский и айполовский – богатыри, и конфликт между ними всегда возникает из-за недоразумения: игра детей приводит к случайной трагедии.¹⁵⁵ Здесь следует отметить, что если Озерное и Айполово принадлежали к одной и той же фратрии, то Калганак был культовым центром другой фратрии. По словам одного ханта, «озерновские богатыри воевали с катильгскими. В то же время они были родственниками. Женились между собой». Разумеется, я не утверждаю, что в «эпоху богатырей» фратрии были политическими образованиями, поскольку, по моим сведениям, этому нет никаких доказательств, однако представляется весьма возможным, что хантыйские княжества были политическими единицами, организованными по принципу родства.

Соперничество двух хантыйских богатырей лежит в основе и того предания, в котором говорится о том, как калганакский богатырь призывает на помощь богатыря из верховьев Васюгана – из Колмаково, чтобы победить своего противника, нюрольского богатыря.

Самым известным богатырем низовьев Васюгана был *Ankaŋa*, родоначальник рода Ангалиных. Он воевал с селькупам; в нашем распоряжении имеются подробные описания двух таких сражений. По-видимому, это связано с тем историческим фактом, что заселение васюганских хантов на эту территорию произошло сравнительно поздно, после чего новые жители постепенно вытесняли на восток коренное селькупское население. Известно также, что в конце XVI в. Сургутское княжество, возглавляемое князем Бардаком, в состав которого входили и восточные ханты, встало на сторону русских в борьбе против Пегой Орды, объединявшей нарымских селькупов. Вероятно, к этому союзу присоединились и васюганские князья. Оба факта свидетельствуют о том, что между селькупам и васюганскими хантами существовали военные конфликты. В то же время бесспорно, что васюганские ханты поддерживали с селькупам тесные, мирные связи. Метрические записи до 1919 г. показывают, что между селькупам и васюганскими хантами систематически заключались браки. Кроме того, некоторые фамилии широко упорядочивались как среди васюганских хантов, так и среди селькупов. Так, фамилии Айдаров, Кучугов, Сельманов, Миткин и Тейков были употребительными среди васюганских селькупов; среди тымских селькупов широко распространены были фамилии Пачелков, Пернянтин и Сельманов; фамилия Тагаев была известна также на Кёнге [Тучкова, рукопись]. На хантыйских территориях Васюганя также жили селькупские семьи: в 1879 г. в Калгане из девяти хозяйств два были селькупскими [Тучкова, рукопись], в 1911 г. в поселениях васюганских хантов в общем насчитывалось девять селькупских семейств [Патканов, 1911]. О тесных этнических связях двух народов свидетельствуют их топонимика и самоназвания. Так, группу хантов, населяющих побережье Нюрольки, другие хантыйские группы называют самоедским (селькупским) народом (*jaraŋ jaŋ* – экзоэтноним, очевидно, происходит от названия Нюрольки: *jaraŋ joŋon* – ‘Река селькупов’); название одной из фратрий ваховских хантов, обнаруживающих большое сходство с группой васюганских хантов, происходит от реки Тым, населен-

¹⁵⁵ Подобным образом, случайно умирает и юганский богатырь: «Юганский богатырь убежал летом по Кельвату на Васюган. Жарко было, он разделся и решил искупаться. Местные остяки его случайно захватили и убили» [Кулемзин–Лукина, 1978: 27–28].

ной селькупам (*Tut jaŋ*).¹⁵⁶ Вместе с тем название Ларьятской волости, объединяющей васюганских селькупов, происходит от хантыйского слова *lar jaŋ* – ‘заливных лугов народ’. Ханты, живущие у верховьев Васюгана, заимствовали у селькупов некоторые топонимы, которые они то называют по-селькупски, то употребляют его дословный перевод: напр., поселение Катильга (селькупск. *kad* – ‘ель’, *ga* – ‘река’, букв. ‘Еловая река’) имеет также и хантыйский вариант названия: *Kolaŋ jaŋ ruŋol* (‘Еловой реки юрты’). Есть и такие названия поселений, которые встречаются как в хантыйских, так и в селькупских районах Васюганской волости, как напр. Калганак. Лукина, исследуя этнические связи двух народов, обращает внимание на чрезвычайную близость их материальной культуры, а также отмечает сходство тамг, употреблявшихся в XVII в.: тамга селькупов – выдра отличается от тамги васюганских хантов – бобра только формой хвоста [Лукина, 1972: 88–89].

Тесная связь васюганских хантов и селькупов обнаруживается также на уровне фольклора. Помимо приведенных выше преданий о соперничестве богатырей, существует немало историй, повествующих о браках между васюганскими хантами и селькупам: напр., в записанном Григоровским мифе о *Päi Imi* сестра богини в поисках супруга отправляется на Тым (1884: 34–35). Возможно, что следы связей двух народов обнаруживаются также в предании о хантыйском богатыре, который во время своих путешествий встретил на Тyme прислужницу Дочери солнца и полюбил ее, за что впоследствии был превращен последней в камень [Григоровский, 1884: 21–22].

Вместе с тем можно предположить, что между васюганскими хантами и селькупам существовали и весьма тесные религиозные связи. По замечанию Папай, божество священного места, расположенного близ бывшего поселения Васюганское, обнаруживает тесную связь с божеством предположительно селькупского священного места, культовый центр которого находился близ поселения Киндал (*Párai ép.*). Весьма интересен также перечень священных мест, записанный Папай со слов хантыйского информанта. Собеседник Папай перечисляет священные места и, упомянув три васюганских священных места, он называет ряд селькупских священных мест, обозначая их хантыйскими и селькупскими наименованиями. На основе этого можно предполагать, что наиболее важными священными местами южных селькупов были следующие: в Варгананджиных на Васюгане; в устье Чижакки; в Наунаке на Васюгане; в устье Васюгана; в устье Кети; в Ласкино напротив устья реки Парабель; в устье Чулыма; у истоков Чулыма; в Киндале на побережье Оби; в устье Тыма; под поселением Напас на реке Тым; над поселением Напас на Тyme; в юртах Каминских. В конце перечисления упоминаются два юганских священных места, последнее же священное место, по причине неразборчивости рукописи, мне не удалось идентифицировать [*Párai ép.*: 359–365]. На основе всего вышесказанного можно прийти к заключению, что как ханты, так и селькупы равным образом посещали священные места и почитали божества дружественного народа.

Богатырь верховьев Васюгана жил в Айполово. Одно из имен, под которым он был известен, было хан Костра. Местные жители до сих пор помнят о нем, как о храбром богатыре. Мои информанты неоднократно упоминали его имя, а также рассказали, что о нем была сложена песня, которую они часто слышали в детстве и которая в то время была очень популярной. Сегодня они помнят уже только последние две строки, и возможно, что это и есть последние две строки ушедших в далекое прошлое васюганских героических песен, которые еще хранятся в памяти:

¹⁵⁶ О фратриальном делении ваховских хантов см. [Лукина–Кулемзин, 1976: 232].

«*Kan Kostra oyorloya / kan kolem juх ja'et loya*», что в переводе на русский язык значит: «Коштры хана высокий берег / хана три дерева выросивший берег».

Айполовский богатырь вступал в битву либо с татарами, либо с катильгским богатырем. Самым известным эпизодом войны с татарами является то, когда оставшиеся дома женщины при помощи спущенных с горы бревен перебили всех татар хана Кучума. О популярности этой истории среди васюганских хантов свидетельствует немалое количество вариантов практически во всех предыдущих собраниях. Подтверждают это и мои собственные наблюдения: рассказывая о хантских богатырях, чаще всего упоминали именно этот эпизод.

В 1998 г. мне удалось записать следующий вариант предания о битве хана Коштры с катильгским богатырем:

Давным-давно, в некотором царстве жили-были два богатыря, айполовский и катильгский. Дети айполовского богатыря играли на берегу Кельвата. Как-то раз катильгские богатыри ехали из лесу домой. А мальчишки, дети чочергинского¹⁵⁷ богатыря решили сыграть с ними шутку. Давай, думают, пустим стрелу между них. Думали просто пошутить, а попали в одного из них, в катильгского богатыря. «Ну, сукины дети, – говорит другой – мы теперь домой поведем, и вернемся уже с большим войском. Зачем вы это сделали?»

Отправились они домой, катильгские богатыри, то есть, взяли стрелы, луки. Сели в обласок, столько их было, что яблоку негде было упасть. А раньше дощатые лодки были. «Пойдем – говорят – с айполовским богатырем воевать». Шли, подошли близко к деревне, отправили к чочергинскому богатырю посланцев с сообщением, что пришли воевать. «Ага, просишь прощения или не просишь?» Говорит айполовский богатырь: «Зачем воевать?» Так и так было, говорят: «Твои дети ранили нашего богатыря. Зачем они так поступили?» Стали они драться. Ну, давай стрелами убивать друг в друга. Наш богатырь, давай, спрятался под навес, где рыбу сушат. Косой зацепился за перекладину, так и убили его. А другой богатырь – их двое было – второй убежал.

Тот прибежал сюда, на гору, на высокий берег. А брат этого богатыря жил у верховьев Васюгана. «Как бы мне туда добраться?» И поехал к нему на Черталу или куда. Да, на Черталу. Там собрал какое-то большое войско и пошел войной на катильгского богатыря.

Приехали, и катильгского богатыря тоже ... А те уже домой пошли. Отправили к ним посла. «Иди – говорит – когда войдешь к ним в дом, сиди себе молча и ничего не говори. А я натяну лук, окна задрожат. Но ты ни слова не говори». Ага. Пошел, сел, те тоже вскоре явились. То ли ели, то ли пили, устроили что-то вроде обеда. А этот, знаешь, сидит себе в обласке. Тогда натянул лук и – тынни! – окна задрожали. «А это еще что такое? – говорят. – Туч нет, а гремит. Что за чудо?» Ага, а посол, знай себе, молчит. А айполовский богатырь еще прежде сказал ему: «Потом второй раз [натяну лук], тогда еще хуже будет. Окна посыпятся. И в третий раз натяну лук, тогда и скажи им все. Надо же их напугать!» Так и сделал, натянул второй раз, потом, давай, и третий раз. Катильгские сами попадали. «Что за диво?» Тогда посол и говорит: «Это

¹⁵⁷ То же, что и айполовский. Дом рода Чочергиных, расположенный на берегу озера Чочергино, в сущности, относился к Айполово. Причиной такого своеобразного словоупотребления, по-видимому, является то, что рассказчик и сам вырос на берегу озера Чочергино.

айполовский богатырь пришел – говорит, – воевать с вами. Коль хотите мириться, передайте ему раненого, пришлите к нему того катильгского богатыря. Тогда не будет биться с вами».

Тогда и помирились. Катильгский заплатил за все, за нападение, короче говоря, за все. Эти и уехали оттуда. «В следующий раз, – говорит, – так не делайте! Нельзя так поступать».

Это предание на Васюгане было широко распространенным, о чем свидетельствует наличие нескольких его вариантов в более ранних собраниях:

Богатыри реки Кельват

Ехали двое катильгских охотников по Кельвату, а на берегу двое мальчишек баловались с луком и выстрелили одному в спину, тот умер. Катильгские поднялись. А здесь два богатыря жили, старший и младший. Младший спал в палатке из крапивы, днем дело было. Старший побежал, косой зацепился за веревку из палатки, а на веревке были колокольчики. Они забрякали, младший богатырь проснулся и убежал. Катильгские ушли, а эти собрали народ и пошли за ними войной, со многим войском пошли, с луками.

Согласились мирно кончить, если эти сорок семей отдадут. Отдали и миром кончили [Кулемзин–Лукина, 1978: 39].

О богатырях-предках

В Чечергино дрались чечергинский богатырь Томан-сиха-матур и катильгский богатырь Колым-ях-матур. У чечергинского младший брат был. Катильгский убил старшего богатыря, тот косой запутался за дерево, коса длинная была. Бабу его увез. Младший пошел в Катильгу за брата отомстить. В устье Кельвата есть такое место, где матур отдыхал: полог из берез, а посредине нет леса. Второе место, где отдыхал матур – Сухми-пай. Пришел домой, одел кольчугу из рыбьей чешуи. В Катильге его сестра была замужем за богатырем. Выше Катильги есть плес Торкатым-кор, где он отдыхал, храпел. У него был клееный лук и клееная стрела. Он так натянул лук – земля зашаталась. В Катильге услышали – испугались. Их богатырь выслал жену, чтобы она уговорила брата, чтобы он не убивал:

– Все отдам, что захочет, хоть половину народа отдам.

Кое-как уговорили. Сильно злой был, ведь его старшего брата убили. Катильгский матур половину людей отдал, они на Чечергино жили [Кулемзин–Лукина, 1978: 37].

На Васюгане существовали также героические сказания, в которых повествовалось о приходе русских и, вместе с тем, о конце героической эпохи в истории народа. Следует подчеркнуть, что согласно историческим традициям, в этих произведениях русские крайне редко выступают в отрицательной роли, чаще всего они появляются как союзники хантских богатырей. Главной темой сказаний была борьба русских и селькупов, в которой ханты стояли на стороне первых – как в исторической действительности, так и в эпической традиции. Русское войско олицетворял Ермак, который на самом деле никогда не был на этих территориях. Среди селькупов его противником был нарымский богатырь. Ниже приведены несколько сказаний этого типа:

При царе еще был большой нарымский богатырь и русский, какой-то Ермак. Будто он как виновный государству попал. Он говорит государству:

– Ты отпусти меня на три года и сто человек дай.

Государство отпустило. Ермак лодку большую сделал, деревянных солдат сделал, сто человек взял.

Тогда туземный народ ружья не держал, луки, самострелы были. Они начали стрелять. Стреляют, стреляют, стрелки кончаются, а люди Ермака деревянные были. Тогда Ермак заходит в юрту и спрашивает: «Будете покоряться?»

– Не будем.

Но потом все равно покорились.

Так и дошел Ермак до Нарымского богатыря. Ермак выстрелил, а Нарымский богатырь пулю поймал и смеется: «Ты меня этим хочешь поймать?» Две-три пули поймал. Потом богатырь ушел в свой Нарым. Потом он роп какой-то сделал рыбу ловить. Потом пушкой стрелили в него, и у богатыря макушка головы отпала. Богатырь надел на пальцы восемь солдат и нырнул в воду, сказав: «Теперь буду брать всегда людей в воду».

После этого всегда люди тонут около Нарыма.

А брату сказал он: «Теперь покоритесь, раз меня убили».

Так Ермак взял Нарым. Ермак тоже был богатырь, только не такой как нарымский, он русский был [Калинина, 1956–58: 2/341–345].

В данном тексте Ермак является отрицательным персонажем. Примечательно, что в начале повествования рассказчик сообщает некоторые сведения о конфликте царя с Ермаком, и эти сведения точь-в-точь соответствуют той версии истории русского атамана, которая весьма часто встречается в русских учебниках и книгах для чтения. Исходя из этого можно предположить, что эмоциональная окраска концовки рассказа сформировалась под воздействием позиции рассказчика, в результате перенесения современных этнических конфликтов во время повествования.

Рассказывали: Ермак пришел к богатырю, который у Колпашево. Тот мордушку плел, высоко привязал. Ермак показывает пушку, а богатырь смял пушку: вот ваше оружие! Десять мужиков к нему подошли, богатырь их между пальцами зажал. Обь перепрыгнул. На Васюган Ермак не приходил. Договорились не воевать, а остяков в армию не брать. Эта грамота на бересте в Новосибирске на хранении [Лукина, 1990: 179].

В приведенном выше тексте вместо нарымского богатыря противником Ермака выступает колпашевский богатырь, что, очевидно, является более поздней модификацией, так как Нарым был прежде весьма значительным поселением, Колпашево же получило более широкую известность только после заселения русских. В этом эпизоде, как и в первом тексте, используются мотивы, свидетельствующие об исполинской силе селькупского богатыря: он обезвреживает ружье (ложит пулю на лугу, либо стирает ружье в порошок) и хватает руками нескольких русских. Однако, если в первом эпизоде богатырь держа в руках восемь русских воинов навсегда уходит под воду, то во втором он с десятью русскими перепрыгивает через Обь. Соответственно этому в некоторой степени изменяется и концовка рассказа: в первом тексте богатырь гибнет, во втором же неизвестно, чем закон-

чилась эта история. Несмотря на перечисленные выше различия, совершенно очевидны сходства этих двух текстов и общность их происхождения.

1. Остяки с Ермаком не воевали. Когда Ермак пришел, то наш вождь встретился с ним, встали друг против друга и поменялись, передавая из рук в руки лук и ружье, тот нашему ружье, а наш – лук.

А до этого все было из кости: и ножи, и топоры. И сейчас, если бы нужно было, я бы сделал топор из лопатки лоса. Из клыка медведя можно сделать маленький нож [Кулемзин–Лукина, 1978: 40].

2. Когда Ермак (т.е. его люди) пришли в Айполово, решили не трогать остяков, а дать им решить: покориться или воевать. В Айполово семь шаманов собрались и сказали своему народу:

– Дайте нам семь дней подумать.

Посоветовались с богом и решили подчиниться и платить дань. Я читал грамоту Екатерины II, там также примерно написано, что не трогать, если дань будут платить. Выделили отряд и пошли с русскими Кеть завоевывать [Кулемзин–Лукина, 1978: 40–41].

Можно заметить, что в последних трех текстах говорится о союзе хантов и русских. В первом тексте речь идет о том, что ханты не обязаны оказывать помощь русским в войне, во втором упоминается обмен между вождями двух народов, тогда как в третьем тексте ханты и русские выступают как соратники.

Другое имя айполовского богатыря, хана Коштры – Тумадан. С этим именем, однако, я встречался только в научной литературе, точнее, лишь в литературных изданиях. Предания о Тумадане первоначально были изданы в обработке Бабушкина, Величко и Кошелева [1961], затем повторно опубликованы Осокиным [1993]. Авторы ссылаются на экспедицию по сбору фольклорных материалов 1957 г., на основе которых тексты преданий были модернизированы. Кроме приведенных выше изданий, рассказы о Тумадане в специальной литературе нигде больше не встречаются. Сегодня из всех моих хантыйских знакомых никому не известно имя Тумадана. На основе этого можно предположить и то, что образ и имя богатыря вымышлены, и сами собиратели выдумали это имя вместо неизвестного имени хана Коштры. Тем более, что и катильгского богатыря они называли Караем. Несмотря на это, полагаю, что было бы целесообразным привести дословно предания о Тумадане в качестве иллюстрации «айполовских преданий» [Осокин, 1993], существенные элементы которых, пусть в идеологически и литературно переработанном виде, но все же содержатся в этих текстах.

Смерть богатыря

Юрты Катальга – соседи Айполовым.

Дружно жили.

Катальгский богатырь под стать был Тумадану, уважал айполовского богатыря, в гости они друг к другу ходили. На одних плесах, в одних озерах рыбачили. Айполовцы и катальгцы весь Средний Васюган от набегов охраняли – сильны и мудры были у них богатыри.

Дружбу берегли.

Татары боялись ходить малой силой на Васюган.

С большой и то не всегда верх брали.

Да случилась беда.

Вдруг нашли катальгицы своего богатыря мертвым. Лежал их Карай под ай-половским яром. Кто, почему убил – неизвестно, да на беду не в своих юртах – в айполовских.

Вот и думай – гадай. Народ собрался.

– Может, сам с яра упал? – предложил один.

– Средь бела-то дня? – возразил другой.

Все понимали: победить Карая в честном бою мог только Тумадан. Значит, ссора вышла. На том и порешили. Пошли на Айполово. Кричат:

– Вы убили нашего богатыря!

Воевать стали. Многих побили.

Пропала дружба.

Все худо, бедно жить стали.

А дело было так: шел Карай в гости к Тумадану, а ребяташки как раз играли на яру в богатырей, стрелы настоящие, боевые пускали. И одна стрела с тонким наконечником попала богатырю в бок, прошла сквозь ячею кольчуги – и в сердце.

Ребята с яра и не видели Карая.

Вот кто и как принес богатырю смерть (Осокин 1993: 269–270).

Тумадан и Капишка¹⁵⁸

«Ехали татары воевать остяков, выбрались из болота на галью – ровное, чистое место – и разогнали коней. А был сильный туман, и они не увидели обрыва, убились. Это схваченный ими Тумадан повел так». (Хантыйское предание)

Выходец из Бухары хан Кучум, свергнув татарского хана Едигера, союзника Руси, обложил ясаком-данью и многие северные народы. И как узнал про древнее и богатое хантыйское поселение Айполово, послал туда своих лучников. Почти месяц плутали по тайге и прибрежным буреломам ханские воины – покалечили степные скакуны ноги, еле назад выбрались. Снова послал их Кучум – кружным путем – из болот-топей еле выбрались. Вернулись, хан совет собрал. Глянул на мурз исподлобья, брызнул слюной от злости:

– Полмира прошли кони великого Чингиза, а разве мои табуны не от тех кобылиц?

Молчат мурзы, виновато склонили головы. Тайга не меряна, болота-зыбуны не считаны – в год, не зная, не объедешь.

– Дорогу по гальям найти надо, – робко подал голос старший из мурз Кайдаул.

¹⁵⁸ В результате перевода текста с хантыйского языка на русский утратились те стилистические особенности, которые так характерны для хантыйских сказаний. Вместо этого в текст внесен ряд исторических уточнений и замечаний. К сожалению, переработанный текст содержит и некоторые этнографические неточности, как напр., замечание по поводу оленеводства у васюганских хантов [Осокин, 1993: 261–265].

– Проводника изловить, – тихо подал голос самый молодой – Бейбагии.

– Ищите, ловите! – скривил губы хан.

Поскакали в разные стороны лазутчики с приказом: найти, схватить остяка из тех мест. На всех известных речках засады сели. Долго караулили, но выждали, видят: плывут на обласке двое – старый и молодой. Это бывший шаман Капишка возвращается из-за Камня с сыном айполовского богатыря Тумадана. Бросились ханские люди к ним на мелководье, схватили.

– Откуда и куда?

– Айпо... – забормотал испуганно Капишка и осекся под гневным взглядом Тумадана.

Обрадовались лазутчики, посадили пленников на запасных коней, привезли к хану. Капишку вывели вперед.

– Говори! Награжу, – сказал Кучум. – Как проехать в Айпол на конях?

Молчит Капишка, вроде припоминает путь, а на уме одно: «Не сказать – казнит, скажу – Тамадан задушит».

– Говори! Отрублю баишку!

Просит Капишка поговорить с Нуми-Торумом, богом. Покамлать.

Тумадан-богатырь обещал Капишке прощение и все, что надо шаману, он вез с собой. Кучум кивнул. Спешить некуда. Пусть позабавит.

Капишка натянул на голову кэдычан ек – шаманью шапку, достал из турсука бубен и пьяный гриб панг. Торопливо съел сухой гриб, нервно встряхнул бубен. Дряблые щеки его порозовели, дико блеснули глаза, и он заметался по кругу, то воздевая руки к небу, то опуская их и голову до земли. Грохоча бубном, он то испуганно кричит, то, уподобляясь шипящей змее, шепчет:

– Кызынчан ном, кызынчан сей, кызынчан мерг (небесный бог, небесный глаз, небесный ветер)...

И сам ветром срывается с места, бьет в бубен; на перекошенных губах выступает пена. Подлетая поближе к хану, Капишка по-собачьи преданно смотрит ему в глаза и шипит беззубым ртом:

– Осень – грязь мерзнет. По Кривому болоту...

Тумадан плохо понимает по-татарски, а уж Капишкин шепот и вовсе до него не доходит.

Глухо взрывается бубен, Капишка, шурясь, бросает быстрый взгляд на Тумадана, и его гортанные вскрики заставляют вздрогнуть ханскую челядь.

– Ном тельнрн! Ном кеттемба! (Бог светит, бог наказывает).

И снова, склонив голову, он приближается к хану:

– Осенью в Айпол... сам поведу, – шепчет он и срывается с места, воздевая руки к небу. – Ном ыэчжин! Ном ыэчжин! (Бог сказал). – И Капишка в изнеможении падает на колени, продолжая бормотать:

– Ном ыэчжин, Ном ыэчжин...

Молод Тумадан, неопытен. Первый раз отпустил его отец в дальние края одного – за Капишкой и по другим делам. Восхищенно смотрит: большой шаман, был самым главным на Васюгане. С самим Богом говорит!

Дал знак Кучум – и пленников увели. Недели сидели они в яме, но кормили вдоволь и не обижали. Тумадан лежал, смотрел в небо. Думал о родном Васюгане. Капишка спал. И вдруг Тумадан услышал: по-хантыйски шепчу. Встал, обернулся, видит: рабыня одного из мурз, хантыйка, присела на краю ямы.

– Брат...

– Слышу. Говори.

– Капишка предал род ваш. Как застынет болото – поведет ханских лучников в Айполово.

«Капишка большой шаман. С Богом говорил...»:

– Вреши!

Пропала хантыйка с глаз – осерчала или стражу увидела. Обидно Тумадану: «Брат – и обман. Зачем? Капишка все время на глазах. Когда предал, зачем предал?.. Наш род – его род...»

Чуть стемнело – слышит Тумадан знакомый голос. Видит: в руках женщины кусок медвежьей шкуры.

– Если я тебя обману, пусть он со мной так! – и она рвет зубами шкуру, летят клочья шерсти.

Знал Тумадан: нет у хантов клятвы страшнее, клятвы вернее этой. Не имеет права не верить Тумадан. Таков обычай.

– Ладно. Как звать тебя?

– Альника. – И еще горячей шепчет: – Лепешки вот. Дай Капишке: умрет. И бежим с тобой.

– Ладно. Буду ждать тебя, Альника, ночью.

Но не пришла больше Альника. Увидел кто ее у ямы или еще что случилось – так и не узнал Тумадан.

И вот начались светлые, морозные ночи, и хан сказал: пора.

Капишке и Тумадану тоже дали коней. Вглянул мурза, Старшой, на Капишку, приказал:

– Веди!

Побледнел Капишка, всхлипнул даже:

– Упаду. Разобьюсь.

Только на оленях ездил он, в нартах. Лошадей боялся, верхом и не сживал.

«Хитрит, – подумал Тумадан. – Ехать не хочет. Обманула Альника». Но лепешки ее, давно засохшие, взял с собой.

Поговорили татары по-своему, и один такой же худой, как Капишка, посадил его позади себя. Поехали.

Ночью, как подморозит, скажут, а днем, как чуть пригреет – махан варят, отсыплются. Снегу еще совсем мало, кони идут ходко. Видит Тумадан: правильно едут, еще ночь – и Айполово будет. Решился, достал на привале лепешки, подал Капишке.

– Размочи, ешь. Вкусные.

– Потом, – улыбнулся он и сунул лепешки за пазуху.

Поехали дальше. Как-никак, а двое не один, устал конь под Капишкой и Худым, отставать стал. Оглянулся мурза, что-то спросить у проводника хотел, а Капишки в промозглom предутреннем тумане и не видно. За ним лишь Тумадан.

– Ты, не спи! – зло окликнул Тумадана мурза, когда кони уткнулись в непролазный кустарник. Куда сворачивать – туман, ничего не видно. Тумадан узнал эту согреу и сырую падь. За нею – ровный луг, а дальше – крутой каменный яр и родной Васюган плещется. Полчаса езды по берегу – и Айполово.

«Предал Капишка, предал! – понял наконец Тумадан. Объездил он последнюю падь, прокладывая путь ханским воинам, а в глазах стояли все сородичи, отец с матерью. – Вот обогнут согреу, свернут налево и...»

– Айпол скоро, – сказал Тумадан мурзе.

– Айпол, Айпол. Близко, – прокатился глухой говор от головы отряда к хвосту.

«Предал Капишка. Но когда?.. Ай-яй, не поверил! – вспомнил об Альнике. – Надо было сразу отдать лепешки, – сокрушался Тумадан и, придерживая коня, думал: что делать?»

Объехали падь. Густой молочный туман валом накатился с Васюгана. Подтягиваются лучники, пробуют, легко ли выходят из ножен сабли. Тумадан повернулся к мурзе.

– В Айпол – мои враги, убили отца. Сердце требует крови. Прикажи дать саблю.

– Месть – хорошо! Молодец! – улыбнулся мурза, бросил ближнему воину короткое: – Дай!

И у самого уже сабля в руках, у других луки наготове. Тумадан хлестнул нагайкой коня, вскинул саблю.

– За мной! Прямо!

– Аллах с нами! Алла!..

Вихрем взметнулся отряд; обгоняя друг друга, летели воины за мурзой и Тумаданом вперед, в молочный туман, за которым богатая добыча, пленницы...

– А-а!.. А-а!

Рев, стон – и не разберешь в тумане: то ли люди вошли в боевой азарт, то ли жертвы их кричат предсмертно.

...Падали и падали кони вслед за Тумаданом, сыном айполовского богатыря, под десятисаженный каменный яр, и только мертвые тела достигали порой чистых вод Васюгана [Осокин 1993].

Ермак и Тумадан¹⁵⁹

Юрты Айполовы издавна большие были.

Васюган на этом месте отметину сделал – завернул петлю и яр воздвиг высоченный, крутой. Айполовским людям хорошо – далеко-далеко все видно: на полдень – река и на полночь река, а с других сторон болота-зыбуны и таежные урманы – надежней каменных стен охрана.

Но когда промышлять уходили люди, и Тумадан с ними, за юрты он беспокоился. И народ с ним советовался. Потому никто и не мог завоевать Айполовы юрты – Тумадан выручал своих сородичей, сородичи в любой беде выручали Тумадана.

Долго так жили.

Да пришел час.

Только собрались айполовцы охотиться на оленей – болота хорошо померзли, а осень была бесснежной. Да примчался на оленях дальний родич Тумадана, принес весть худую: татары идут. На конях, болота подмерзли, поднимают и снег мелкий, копыта чуть скрывает. Еще два-три дня – и в Айполово будут. Давно зуб на него имеют и корысть гложет – самое богатое на Васюгане село – и ясак не платит, не покорился.

– Думай, Тумадан, что будем делать? – говорит то один, то другой своему богатырю.

¹⁵⁹ Текст содержит эпизод об уничтожении татар айполовцами, о котором уже упоминалось выше. Отношения Ермака и Тумадана в данном случае сильно идеологизированы [Осокин, 1993: 265–269].

Нелегко стало Тумадану. Долго размышлял он. И вот как человек мудрый, решил:

– Вместе, всем народом давайте думать!

Один ум, говорят, хорошо, а два – лучше. А если двадцать? Двести?

И вот что придумали айполовцы и катальгцы.

Собрались все мужчины, все женщины. Стали валить сырой лес – пихты, лиственницы потяжелее. Посуху к селу все едино на конях не пройти, дорога одна – лед Васюгана. А по яру над ним ханты хоть и не бог весть какие мастера плотницких дел, но соорудили по-над яром, выдвинули за края его отстрелины, уложили на них лиственные кряжи. Свили черемуховые кольца, чтоб они не скатились до нужды, до времени.

Прошелся по льду Тумадан, посмотрел – по всему яру повисли бревна. Поставил себя на место татар: нет, не поймут, что за городьба такая, зачем? Сам бы где увидел – не догадался. Вешала для сетей или охрана берега от размыва, от половодья.

И вот показали на льду татары. Подъехали, сгрудились на льду под яром. Видят: на яру один Тумадан стоит. Ни души вокруг.

– Эй, Тумадан, – окликнул его кто-то уже знакомый, бывалый. – Сдавайся, все одно покорим! Князем у нас будешь. Двенадцать жен дадим. Воевать станете – всех побьем. Видишь, нас много.

Это их старшой так по-хантыйски чешет.

Тумадан натянул лук и послал в него стрелу – насквозь пробил голову.

Разъярились, озлобились татары, очертя голову кинулись на яр. А Тумадану то и надо было. Взмахнул он топором, а с ним еще не один десяток топоров – хоронились воины за бревнами до поры, до времени. Разрубили ханты кольца, и десятки бревен полетели вниз, убивая всадников, разбивая лед.

Все смешалось: людские и конские тела, льдины, вода и кровь...

Тучи стрел с яра довершили дело.

Спокойно все на промысел ушли. Оленей добыли тогда дивно.

Но вот слышно стало – Ермак идет с большим войском. Айполовцы говорят Тумадану: снова всем думать надо, как воевать станем.

Долго сидел, думал Тумадан.

Сходил на священное место в урмане, там думал.

Вернулся в юрты, сказал:

– Ермак нашего врага – Кучума – побил. Зачем воевать с ним? Лучшие дружить станем. Зачем искать врагов? Зачем друзей делать врагами? Друзей искать надо. Беречь. Как жить без дружбы?

Видит, однако, все молчат. Старики, что зря слов не роняют, тоже.

– Кто лучшие моих слов что скажет – говори! – обвел он всех добрым взглядом. Выждал терпеливо. Молчат люди. Рассердился Тумадан. Так сказал:

– Кто воевать хочет – пусть возьмет мою кольчугу и шапку и наденет их.

Пусть натянет мой лук. Все отдам!

Попробовал один, другой, третий – никто не смог.

Согласились айполовцы не воевать с Ермаком. Стали ждать его войско. Оленьего мяса нажарили, рыбы накоптили и на яру развесили.

Пришел Ермак.

Кольчуга у него – пуда три. А, может, и все пять. Шапка и та – с пуд, не мене, а вместо лука – ружье с невидимыми огненными стрелами, и все войско –

под стать атаману. Взошел Ермак на яр, кусочек мяса и кусочек рыбы съел, сказал:

– С добром пришел и добро встречен. Спасибо!

Тумадан ответил:

– Добро ждали, добро увидели. Дружно жить будем!

Ермак с Тумаданом вместе на оленей ходили для войска, а казаки рыбу ловили.

Ермаку надо было идти дальше, воевать устье Кети. Тумадан стал ему помогать. Поплыли... Хитрое дело воевать устье Кети. Жили там три брата-богатыря. Старшего звали Нарым. Он под землей жил, чтобы следа своего никому не показывать. Все у него и его людей было под землей: карамо (жилище), амбары и дорога на Кеть, чтобы воду таскать в котлы, не выходя из-под земли.

У Нарыма было восемьдесят воинов в кольчугах, с луками, восемьдесят обласков. А откуда ни глянь – виден один только яр и за ним густой бор. Все устье у Нарыма на виду, а он никому не виден.

Другой брат жил на острове-стрелке самого устья, а третий – на левом берегу Оби. Никому не пройти, ни проплыть ни по Кети, ни по Оби без их ведома. И согласия.

Был у богатырей на троих один топор. Когда надо, один брат швырял его другому за несколько верст. Такая у них была сила!

Все, что про братьев-богатырей Тумадан знал, Ермаку рассказал: плыли они на одном струге. Ермак слушал внимательно, молча и только раз спросил:

– Брат Тумадан, скажи: зачем под землей живете, как звери? Все же люди! Все умеете, понимаете. Еды, всего кругом много.

Тумадан отвечал:

– всю жизнь воюем. Все со всеми... Сейчас трех богатырей боимся. А до тебя – татар...

– И они, богатыри, под землей живут. Почему?

– Нас боятся, – улыбнулся Тумадан.

– Неладно живете...

Вот и устье Кети. На переднем струге – Ермак и Тумадан стоят. Видят – брат Нарыма выплыл из-под куста, подземного укрытия, плывет на них.

– Мир дому-карамо! – крикнул Ермак.

– Плыви к нам, говорить будем! – добавил Тумадан по-остяцки.

В ответ железная стрела глухо звякнула о грудь Ермака. Покачнулся он, но устоял на ногах: спасла-таки кольчуга.

– Я иду с миром! – еще раз крикнул Ермак, а Тумадан перевел.

В ответ новая стрела...

Дал знак Ермак пушкарю. Навел он свой единорог на носу струга и хоть не попал в самого богатыря, облобок от ядра перевернулся.

Утонул богатырь: не умел он плавать.

– Где Нарым? – спросил Ермак у Тумадана.

Не видно Нарыма. Никакой приметы жилья нет. Хитер старший брат.

Вышли казаки на берег. Прошлись по самому яру.

– Ухом слушай, глаза закрой, – сказал Тумадан.

Прислушался Ермак: бубенчики какие-то вроде побрякивают, а где – не понять. А это, пояснил Тумадан, жена самого Нарыма шла под землей, монистом и прочими дорожными украшениями позванивала. Ермак догадался: где бубенчики

или монеты перестанут звякать – значит, вернулась она к мужу. Там Нарым и находится.

Стихло под землей. Ермак подал знак пушкарю. Сюда, мол, вдарь.

Сделал тот из земли дым. Взмыл вверх столб песка и глины.

Пропал Нарым – старший брат...

Третьего богатыря звали Гоголь – такой гордый, статный был, как птица-утка гоголь. Ермак и Тумадан послали к нему одного из воинов Нарыма: все во семьдесят вышли из-под земли, сдались Ермаку. Как объяснили, жили они еще ниже, «под Нарымом». Все бледные, худые. Ермак спросил:

– Почему в земле живете? Разве не любите солнце?

– Любим, очень. Да нарымские мы люди были.

– Живите под солнцем. Никто вас не тронет.

Между тем вернулся посыльный с Гоголем. Крикнул он, не выходя еще из об-
ласка:

– Моя чарка – ведро! Угощайте.

Тумадан видит – все ладно вышло. Заспешил домой, в свое Айполово. Семья,
дела. Обнялись они с Ермаком, простились.

А нарымские с тех пор стали жить на виду, под солнцем [Осокин, 1993].

Одной из характерных особенностей героической эпохи было то, что в те вре-
мена люди жили в землянках. Гемуев упоминает об этом по поводу мансийских бо-
гатырей [1990: 11], также этот исторический факт можно подтвердить и большим
количеством сведений, полученных от самих васюганских хантов. Землянки стро-
ились у высоких берегов рек, и в этот исполненный неизвестности и страха пери-
од они должны были приспособиться к тому, чтобы свободно входить и выходить,
но при этом оставаться незамеченными. Поэтому, по словам хантов, вход в жили-
ще всегда был под водой (ср. [Калинина, 1956–58: 2/336]). По этим подводным
проходам можно было передвигаться даже на обласке, так, что человек при этом
оставался незамеченным для врагов. Кое-где следы проходов видны и по сей день:

На Тринадиатом, у Лебединоного озера, у речки, которая вытекает из болота
и впадает в Лебединоное озеро, стояли раньше землянки (кавалат или мегуй-
кат). Там жили остяки, это было колен десять-пятнадцать назад. Там домов
тридцать было в ряд, у некоторых по три-четыре дома дорожки сходились в
одну дорогу, она была под землей и выходила к воде. Едет остяк на обласе, выва-
лится и обласок наверх по проходу тащит. Проход наклонный от воды идет
вверх, как нора у ондатры или бобра. Там втащит обласок и под землей идет.
Землянки обвалились, видать, где они были, и на месте проходов остались боро-
зды по полметра глубиной. Лет пятнадцать назад Кондрат Могутаев шомпол
в это место в землю втыкал, шомпол ушел весь в землю и уткнулся в потолок.

Народ остяки, который жил в этих землянках, дикий был, боялись друг дру-
га. Жили, друг друга не видали, прятались, думали: «Ты меня убьешь!» А тот
думал: «Ты меня убьешь!» Поэтому старались, чтобы никто не знал, где он жи-
вет, проход от воды под землей делали [Кулемзин–Лукина, 1978: 27–28].

Тот же смысл имеет и следующий текст, в котором, кроме этого, имеется также
упоминание о том, что кулик предвещает войну или нападение. Примечательно,
что в прочих текстах такая функция птицы больше нигде не упоминается.

Ниже по Васюгану, километрах в шести от Айполово, сохранились ямы от
древних землянок. Землянки провалились, сверху немного земли образовалось. Из
ям в воду ведут каналы, когда-то это были проходы из землянок к воде. Остяки
раньше воевали и прятались друг от друга. Предвещал войну или нападение ку-
лик. Если остяк увидит кулика, он сразу бежит в проход, садится в обласок и
прячется. Приплывет, обласок оставит в воде, а может и в нору затаскивал, и
по норе, по этому проходу шел в землянку. Эти проходы провалились, теперь
канавы [Кулемзин–Лукина, 1978: 27].

По-видимому, ориентироваться под землей было отнюдь не просто, поэтому,
по словам рассказчиков, богатыри придумали своеобразный метод, чтобы распоз-
навать друг друга: «Раньше женщины косы заплетали, на конец привязывали вся-
кие железки, они звенели и этот звон помогал находить под землей друг друга»
[Калинина, 1956–58: II/98].

Традиционное вооружение богатырей состояло почти исключительно из лука
и стрел, иногда они носили кольчугу. Такая кольчуга была обнаружена, как мы ви-
дели выше, при археологических раскопках на Кузнецком мысе. Об этой находке
ханты вспоминают очень часто:

Отец мой рассказывал. Он сам видел или слышал. А потом на Кузнецком
мысу нашли такую кольчугу. Мне кажется, отец даже видел ее. Какой-то ста-
рик нашел. Тогда таких еще не выдвигали, в то время. Давным-давно это было.
Старик эту кольчугу – а старик-то старого времени был, фамилии его не при-
помню, отец еще знал, старого времени человек был, с времен моего прадеда – он
эту кольчугу отдал в музей. В Томск. Старик надел на себя, завязал, а он такой
рослый-то был, вот и одел. А кольчуга, наверное, немного заржавела. Надел и
богатырский шлем, и рубаху, или как ее там называют, уж давно я видел все
это в фильмах, кольчуга это была.

В нижеследующем отрывке из разговора мой собеседник следующим образом
описал полное вооружение богатыря:

У них только стрелы были. А может, и ножи. Ну, в крайнем случае, копье.
Сами себе ковали. Потому и называют то место Кузнецким мысом. Там потом
нашли кольчугу. Тоже они ковали. Не знаю, как ее застегивали. Но были там
специальные застегки. Захожу и придумаю, и я тоже сделаю такую кольчугу.

Богатыри были людьми исполинской силы. «Раньше богатыри были.
Богатыри – это сильные люди» [Калинина, 1956–58: III/331]. К местным жителям
богатыри всегда относились доброжелательно, но в борьбе с врагами они были
беспощадны (ср. [Калинина, 1956–58: III/345]).

Несмотря на то, что богатыри были исключительными людьми, их образ жиз-
ни не слишком отличался от жизни обыкновенных людей. Они ловили рыбу, про-
мышляли охотой, ездили на обласке, жили семейной жизнью. О калганакском бо-
гатыре Сирелиус писал следующее:

Они охотились, рыбачили и были кузнецами. Рассказывают, что тогда не
было ни хлеба, ни соли. Свою добычу – рыбу и лесных зверей – они сушили, ели

также птиц, какие попадутся, и мышей. На Васюгане между собой богатыри жили в согласии, только с нападавшими татарами у них были военные столкновения. (...) Остяки были подданными этих богатырей [Sirelius, 1983: 67].

Как об этом говорилось выше, представления об образе жизни своих предков ханты формировали на основе находок в земле, так как все найденные предметы, независимо от времени их возникновения, они приписывали своим предкам, жившим в «военные времена».

У них повсюду были жилища. Там если начнешь копать, найдешь кучу посуды, кусков железа, оружия, керамики. Весной, как большая вода уйдет, на берегу их полным-полно. Там и валяются.

Здесь мне бы хотелось напомнить слова моего хозяина, цитированные в начале данной главы: «Военное время было. По-остяцки *jel'in getä*».¹⁶⁰ Эти слова напоминают нам записи Папаи о мировых эрах: «В начале был *Taqrom-tuche-tachel, möghe-tughe-taghel, mancs (nava), erech, jeling nava, tem nava*» [Párai, én: 357]. Следовательно, начало мира – это эра небесного и земного огня, за которой следовала эра сказки и песни.¹⁶¹ Третью эпоху Папаи называет «эрой войны», в сущности, это период борьбы с татарами, времена хантыйских богатырей. Последний период – «наша эра», время нынешних людей. Эта эра соответствует периоду после русской колонизации. Согласно другой дневниковой записи Папаи, возникновение мира автор относит к первым двум эрам, а также перечисляет и следующие эры:

Вначале земля была каменной. И камень этот ушел в тепло, и стала земля. В начале была сказка (*mancs*). Потом был *erech*, а потом *jeling-nava (jelingsüvel – сражаться)* [Párai én.: 356].

Итак, первая эра – это время, когда формировался мир. Как об этом повествуют космогонические мифы, в этот период на земле жили боги, добрые и злые. Эти боги беспрестанно трудились над тем, чтобы мир был таким, каким он должен быть для появления в нем человека. Образовалась земля, что, однако, не значит, что это было началом всех времен, так как уже до появления земли мир населяли различные существа: обязательно был *Torät* и, возможно, был Бог подземного мира. После сотворения земли от земли отделилось небо, и туда ушел жить *Torät*. Затем от земли отделился подземный мир, и там поселился Бог подземного мира. Перед тем как уйти каждый в свою сферу, они создали людей и разные народы; домашних животных и диких зверей, полезных и вредоносных; сотворили различные растения. Божества, жившие в эту первую мировую эру, составляют особую категорию божеств – они являются т. н. «всеобщими божествами». Это божества небесного и подземного миров, божества земного мира, хозяева чуждой человеку

¹⁶⁰ *Jäl* – «война». Ср. [Терешкин, 1981: 222].

¹⁶¹ Исследовательница Чепреги обратила мое внимание на то, что время небесного и земного огня, а также время песни и сказки – одна эра. «В фольклоре обских укров небо и земля, а также сказка и песня одновременно присутствуют в параллелизмах и выступают в качестве конструкций, дополняющих друг друга. В хантыйских героических песнях и сказках часто встречается оборот «если я песни поющий человек, если я сказки рассказывающий человек, пусть случится то и то»: сказитель и певец – герой сказки и песни, одно лицо, обладающее двумя эпитетами» (цитата из отзыва Чепреги на мою диссертацию PhD).

природной сферы: лесные, водяные, земные духи. Отличительной особенностью этих существ является то, что они изначально были божествами, в отличие от т. н. «локальных духов-хозяев», которые в начале своего существования были людьми.

Вторая мировая эра – это эра сказки (*manč*) и песни (*äreč*), время, когда богатыри становились божествами. Косвенным образом об этом свидетельствует тот факт, что ни один из богатырей «военного времени» не стал локальным божеством. В то же время известно, что к числу божеств васюганские ханты относят *manč junč*-ов и *äreč junč*-ов, т. е. духов сказок и песен. Под этими наименованиями, однако, следует подразумевать не конкретных божеств, а скорее собирательную категорию, группу божеств. По словам Папаи, «когда был *man'* – был *man' junč*, когда был *erech* – *erech junč*» [Párai én.: 357]. О том, что в данном случае речь идет действительно о группе божеств, свидетельствует, например, то, что имя божества, почитаемого на священном месте близ Катильги – *Ar Imi*, что, по всей вероятности, восходит к слову *äreč*, т. е. «песня», и в переводе на русский язык означает «песенная старушка».

Подобные суждения высказывает, в свою очередь, Гемуев: он упоминает, что беспрерывно воюющих богатырей называли «*erych ofyr*», т. е. «песенный князь» [1990: 11]. Богатыри часто становились локальными божествами, более того, можно сказать, что большинство локальных божеств развились из этих богатырей. Однако следует отметить, что локальными божествами становились только те богатыри, которые не погибли в бою, те же, кто умер, не развивались в божеств [1990: 195].

Гемуев пишет также о том, что у манси существовало два поколения богатырей. Ко второму поколению принадлежали вышеупомянутые князья-богатыри, жившие в период после всемирного потопа. Богатыри первого поколения были уничтожены *Numi Torät*-ом посредством потопа, так как они беспрерывно убивали друг друга, и жили не так, как должны были жить [1990: 195]. Описание Гемуева более или менее совпадает с упомянутой Папаи предположительной периодизацией мировых эр в представлениях васюганских хантов.

Параллельно вышеописанным, четко не разграниченным мировым эрам, Лукина разделяет эпические произведения обских укров на жанровые группы, причем классификация групп, в сущности, соответствует (квази) хронологическому порядку событий. Тексты, в которых повествуется о приобретении супруги, либо о сражениях богатырей с вражескими народами или сверхъестественными существами, Лукина называет героическими сказаниями. Характерной особенностью этой жанровой группы является то, что богатыри впоследствии становились локальными божествами, и в самом сюжете произведений большую роль играют сверхъестественные силы. Исторические предания, напротив, повествуют о событиях, произошедших в недалеком прошлом. Внутри этой жанровой группы Лукина различает две подгруппы: предания о междоусобных схватках богатырей, и предания о борьбе с иноплемениками. В этих текстах сверхъестественные существа не играют никакой роли, зато много в них конкретных намеков на реальные исторические события [1990: 40-54].

Как видно, Лукина классифицирует уже известные нам типы произведений и не отделяет друг от друга период сражений со сверхъестественными существами и период образования локальных божеств. Итак, мы несколько не приблизились к решению занимающей нас проблемы, т. е. к вопросу о четком разграничении перечисленных Папаи мировых эр. Тем более, что решение этой задачи усложняется

еще и тем, что выделенные Папаи группы (время сказки и время песни) обозначают жанры, которые, как мы видели в главе о Музыкальном мысе, на самом деле были очень тесно связаны и отличались друг от друга только формой их исполнения. Таким образом, мы должны отложить вопрос о разграничении мировых эр у васюганских хантов до тех пор, пока не будут обнаружены соответствующие аналогии в эпической традиции других хантыйских групп.

Итак, действие сказаний о мифических богатырях относится к эпохе песни и сказки. Главными героями этих сказаний выступают два богатыря: либо *Torät räx*, т. е. 'Сын *Torät*-а', либо *Al'vali*, или в другом варианте, *Al'vali*. *Torät räx* является центральным персонажем вышеупомянутого мифа о шестиногом лосе. Кроме того, о нем существуют и другие предания, как например, нижеследующее:

Жили два охотника в урмани. Один плохо охотился, другой добывает лося, оленя – все добывает. У жены уже на груди кожа ободралась от ремней мяса таскать. Жена думает:

– Что мне делать? Надоело мясо таскать.

Раз она варила, портянки немного сварила. На другой день он опять много добыл. Она ему чирки старые сварила, он опять много добывает.

Другой охотник всю ночь беспокоится:

– Не могу ничего добыть, мне что-то не верится. Сегодня я буду за ним следить.

Он пошел, второй за ним следит. Первый не оглядывается. Второй по его следу идет, но немного в стороне, чтобы тот не увидел. Подходят к чистому болоту. Этот думает:

– Как следить буду? Чистое болото, он меня увидит.

Отошел в сторонку, с края болота смотрит. Тот поднялся, у него под руками пламенные крылья. Он крылатый человек был, раньше такие были. Поднялся, этого увидел и упал на землю. Потом второй рассказывал, как было дело. Домой приходит и жене того охотника говорит:

– Ваш муж заболел.

Пошли туда, он уже умер. Это был Тором-пах – сын бога [Кулемзин–Лукина, 1973: 47–48].

Главной темой сказаний об *Al'vali* является борьба богатыря с *Sewes*, как это было представлено в главе о мысе *Parnä lok*. В этих сказаниях *Sewes* обычно выступает как человек, обладающий сверхъестественной силой, но существует и такой цикл, в котором одна за другой следуют истории об одноглавом, двуглавом и, наконец, о семиглавом *Sewes* и его противнике. В этих сказаниях *Al'vali* чаще всего хитростью побеждает своего соперника [Лукина, 1990: 18]. По логике сказаний, *Al'vali* – это не кто иной, как фольклорный образ широко известного среди обских укров «за миром следящего человека». Свидетельствует об этом и то обстоятельство, что *Al'vali* обычно живет вместе со своей бабушкой, так как еще в детстве его родители были убиты его будущим противником. Этот мотив весьма часто сопровождает фольклорный образ «за миром наблюдающего человека», поэтому его иногда называют «бабушкиным внуком» [Лукина, 1990: 45–46]. Этот факт чрезвычайно важен потому, что *Torät räx* – на самом деле не кто иной, как васюганский вариант того же «за миром следящего человека». Следовательно, оба героя, в сущности, одно и то же лицо, только в первом случае он назван именем, употребляе-

мым в сакральных текстах (*Torät räx*), тогда как во втором случае он выступает под именем из профанных текстов (*Al'vali*). Отметим, что в восточных областях также существует два варианта имени «за миром следящего человека».

Кроме вышеупомянутых, были также и другие богатыри, о которых в научной литературе имеется большее или меньшее количество сведений. Обычно упоминается, что они становились идолами или духами, чаще всего так, что превращались в камень. Об этом характерном для образов богатырей явлении свидетельствуют также слова одного ханта, который, поясняя понятие *juŋk sur* – 'духа место', сказал, что это «место, где жили богатыри» [Ураев, рукопись, 1959]. Согласно утверждению Карьялайнена, слово *juŋk*, 'дух' иногда употребляется для обозначения богатырей [Karjalainen, 1922: 212].

Некоторые предания, помимо того, что они повествуют о развитии божеств из локальных духов-хозяев, также рассказывают о происхождении той или иной социальной группы. В сущности, из этой группы текстов нам известен только миф о *Päi Imi* и его варианты. Кроме того, на такие предания указывают и некоторые, упомянутые Папаи и Карьялайненом, имена духов-покровителей. Как известно, оба исследователя имели возможность ознакомиться с богатой эпической традицией хантов, но, к сожалению, конкретные сведения по этому поводу нам недоступны, поскольку эти записи так и не были опубликованы. Данные тексты, однако, относятся уже к другим слоям эпической традиции.

Если поближе рассмотреть третью мировую эпоху, которая фактически и составляет суть данной главы, то определить ее можно как «двуликую». С «космической» точки зрения, этот период составляет единое целое: это время, когда на земле живут только люди, которые уже не способны превращаться ни в животных, ни в божеств. Их жизнь – это нескончаемые битвы и войны. С точки зрения «человеческой», однако, эту эпоху следует разделить на два периода, последовательность которых здесь, как и во многих случаях, определяет, так сказать, «регрессивное восприятие времени». В первый период на земле еще жили богатыри, которые много воевали с татарами, а иногда и друг с другом. Второй период – это период нынешних людей: они уже не герои, не богатыри, и живут вместе с русскими, под их властью. Выражаясь словами Папаи, это «военная эпоха» и «эпоха наших времен» [*Päiä ép.*: 357].

О жизни нынешних людей, об «эпохе наших времен» уже не рассказывают историй, а если и рассказывают, то не называют их сказкой, так как считают, что эти рассказы уже не относятся к «фольклору», о котором, благодаря обязательно школьному образованию, они имеют весьма отчетливое представление. Об этом периоде повествуют рассказы типа «это не сказка», т. е. истории, произошедшие чаще всего с ними самими или с их родственниками. Основными мотивами этих рассказов являются исторические события, важные моменты жизненного пути и повседневная действительность. Герои рассказов – не богатыри, а обыкновенные люди с их то повседневной, то необыкновенной судьбой. Сила исключительных людей уже не считается чудом, а только редкой способностью, особенным, но всегда воспринимаемым в рамках повседневной жизни, талантом. В этих рассказах речь идет в основном о событиях недалекого прошлого, о всем известных или знакомых из других рассказов людях и ситуациях. Истинность историй можно легко проверить, поэтому аудитория слушает их с некоторой критичностью, требуя от рассказчика максимальной правдивости.

Таким образом, при сравнении мировых эпох, в их последовательности можно обнаружить логику «регрессивного времени». В эру «небесного и земного огня» на

земле жили боги: они существовали изначально, и жизнь их продолжалась вечно. Их власть и возможности были практически неограниченными, они сотворили мир, и в нем животных и людей. В эру «песни и сказки» на земле уже жили люди, которые, однако, еще не отделились полностью от других существ: они могли превращаться в животных, если это было им необходимо, или становились божествами, свершив свое земное назначение. Люди третьей эры уже потеряли способность изменять свой облик, их жизнь такая же, как и жизнь прочих смертных людей: какой бы подвиг они ни совершили, рано или поздно их постигает один конец – они умирают. Они не способны превращаться в животных, не становятся божествами, самое большее, они могут просить помощи у божеств первых двух эпох. Они живут той жизнью, которая была сформирована и установлена божествами в предыдущие эпохи. Однако третью эру нельзя рассматривать как единый период. В «военное время» во главе людей стояли богатыри, чья исполинская сила и необыкновенные способности несравнимы с силой и способностями ни их современников, ни тем более нынешних людей. Этим богатырям противопоставляются люди «эпохи наших времен», люди с обыкновенными способностями и повседневной жизнью, истории о которых уже не соответствуют правилам и традиции исполнения героических произведений и поэтому совершенно отличаются от историй предыдущих эпох. Таким образом, следуя логике «регрессивного времени», постепенно на смену божествам пришли обыкновенные, смертные люди.

Как сакральное время, разделяющееся на мировые эры, так и профанное время человеческой жизни также неоднородно. В восприятии повседневного времени первый период – это далекая первобытная эпоха, о которой они имеют некоторое смутное представление только благодаря школьному образованию и рассказам археологов, побывавших в здешних краях. Это мир до прибытия русских, время, когда «мы были еще дикарями». Следующий период – это период русских, время, когда они стали говорить на русском языке, применять огнестрельное оружие, когда обменивали у путешественников по реке торговцев пушнину на предметы обихода, и когда споры между ними решали мудрые старосты, *sut*-ы. За этим периодом следовала советская эпоха, время Сталина, политических ссыльных, репрессий и Великой Отечественной войны – с одной стороны, и время колхозов и заботливого, патерналистского государства – с другой. И наконец, последний – постсоветский период. Это время, от перестройки до наших дней, воспринимается как единый период, по крайней мере так было еще во время моего последнего у них пребывания, в 2001 г. Эти периоды, за исключением первого, воспринимаются ими не однозначно, а в своей амбивалентности, причем в этом отношении прослеживается определенная тенденциозность, которая выражается в логике «регрессивного времени». Это значит, что каждый период понимается как регресс по сравнению с предыдущим [Nagy, 2002], даже в том случае, если данный период имеет свои преимущества, которые в дальнейшем будут представлять ценность по сравнению с последующей эпохой. Соответственно первобытная эпоха характеризуется изобилием дичи, неисчислимыми природными ресурсами и безмятежностью. По сравнению с этим периодом то время, когда благосостояние людей зависело от купцов, когда нужно было платить дань, а власть над хантыйскими землями перешла в руки русских, однозначно считается регрессом. В то же время русский период, по сравнению с последующей советской эпохой, все еще сохраняет относительное спокойствие, так как в это время русские ассимилировались с коренным населением, жили с ними в мире и согласии, в противоположность событиям

советской эпохи: насильственной коллективизации, заселению шестидесяти тысяч политических ссыльных и голоду в послевоенное время. Вместе с тем советский период характеризуется экономической и общественной безопасностью, появлением на побережьях рек большого количества новых поселений, всеобщим процветанием, в противоположность кризису и анархии постсоветской «демократии», разрушению общественной безопасности, падению уровня жизни, ликвидации мелких поселений и т. д.¹⁶²

Кладбище.

Места погребения близ Озерного • Кладбище Озерного находится километрах в трех восточнее поселения. Оно представляет собой небольшую рощу, расположенную на возвышенности, благодаря чему это место не затопляется даже во время весеннего половодья. Местные жители полагают, что кладбище более трехсот лет. Ориентация кладбища определяется не относительно сторон света, а в зависимости от направления течения реки. Поскольку поселение расположено на берегу озера, о направлении течения говорить весьма трудно. Тем не менее определить его все-таки можно, если учесть, что практически все притоки впадают в озеро с западной стороны, а вытекает из него всего одна река, в самой восточной его части. Таким образом, направление озера определяют следующим образом: «низ» – это направление от поселения в сторону кладбища, «верх» – противоположное направление. Можно, конечно, предположить, что в определении направлений основную роль играет местоположение кладбища, и только символически обозначают их «верхом» и «низом», однако я считаю первое объяснение более убедительным.

«Ниже» основного кладбища находилось детское кладбище. Здесь хоронили детей, умерших в младенческом возрасте, до появления первых зубов. Таких младенцев часто хоронили в дуплах деревьев, либо заворачивали в кору и закапывали в землю. Они не считались действительно живыми, так как душа-тень еще не вселилась окончательно в их тело, поэтому они и не могли быть похоронены рядом с другими умершими. В то же время особое местоположение детского кладбища объясняется, по-видимому, и тем, что, по представлениям хантов, новорожденные еще тесно связаны с миром духов, понимают язык божеств, и когда гулят, это значит, что они беседуют с матерью *Puɣos* [Кулемзин–Лукина, 1977: 150].

На кладбище уже несколько десятков лет никого не хоронят, его не посещают и за ним не ухаживают. Как говорят, «кладбище умерло». Дело в том, что в 1973 г. Дремов и его сотрудники раскопали могилы с целью получения материалов для антропологических исследований. Правда, предварительно они попросили разрешения у одного из местных жителей, но, как известно, в 1970-е гг. для хантыйского охотника было немыслимым отказать прибывшему из города отряду ученых, этому не благоприятствовала обстановка. Он попросил только, чтобы могилу его отца не трогали, просьба эта, однако, впоследствии не была исполнена. В ходе раскопок было вскрыто большое количество могильников, тела увезены в Томск, среди них были также умершие в совсем недавнее время, родные которых в то время еще были живы. Так были раскопаны могилы деда и отца моего хозяина. После раскопок могилы остались открытыми, и кладбище сегодня представляет собой только ряд зияющих ям.¹⁶³

¹⁶² Подробнее о «регрессивном времени» см. [Nagy, 2006a].

¹⁶³ Раскопки кладбища, а тем более могил умерших, у которых родные еще живы, с точки зрения местного населения однозначно воспринимаются как варварство и мародерство,

Вероятно, кладбище еще до разрушения имело вид православного кладбища. Могила ориентирована головами на восток, у надгробий были установлены православные восьмиконечные кресты, которые сегодня беспорядочно разбросаны вокруг пустых могил, большей частью уже наполовину сгнившие, с неразборчивыми надписями. На крестах вырезаны имя или инициалы умершего, дата рождения и смерти. На некоторых крестах можно увидеть и фотографии умерших. В последние несколько десятков лет на кладбище хоронили не только коренных жителей Озерного, но и политических ссыльных – русских и эстонцев.

После «научного» разрушения кладбища озерновцы уже больше не хоронят здесь своих умерших, а везут на кладбище в Новый Васюган. Нововасюганское кладбище расположено «вверх» относительно поселения, то есть в противоположном течению реки направлении. Оно находится практически на том же месте, где прежде было расположено поселение Окуньсигат. На кладбище хантыйские могилы чередуются с инонациональными, в их расположении не обнаруживается никакого этнического разделения. Могилы членов одной и той же семьи также располагаются разрозненно, хотя прежде каждая семья имела отдельный участок для захоронения. Как это свойственно для православных кладбищ, могилы отделены друг от друга оградой, какой в Озерном прежде никогда не было.

Итак, изменение места захоронения условно можно отнести к 1973 г. Следует, однако, добавить, что нововасюганский поселковый совет уже задолго до этого несколько раз обращал внимание жителей Озерного на то, что возле поселения нельзя хоронить, а умерших нужно привозить на кладбище в районный центр, или, по крайней мере, уведомлять о смерти милицию или службу скорой помощи. Тем не менее, совершенно очевидно, что временем изменения места захоронений является именно разрушение озерновского кладбища.

Одна моя знакомая жительница Озерного просит своего сына, чтобы после смерти ее похоронили в Озерном, но не на кладбище, а возле дома. Пока неизвестно, дадут ли на это разрешение органы местного управления, или если об этом бу-

о пагубных последствиях которых наглядно свидетельствует плачевная судьба этого кладбища. В то же время антропологи и археологи рассматривают свои поступки как жертву, принесенную во имя науки, без которой было бы невозможным изучение последних столетий истории этого края. Могильники считаются «ценными источниками реконструкции этнической истории», которые выполняют роль моста во временном пространстве, связывающего этнографическое настоящее с исследуемым археологами и историками временем. Вместе с тем могильники оцениваются как первичные источники не только с точки зрения этноистории, но исследователи отводят им особую роль и в изучении культуры коренного населения, в значительной степени изменившейся в результате русского влияния. Однако эти же исследователи в научных статьях, в которых они пишут об использовании могильников как первичного источника, отмечают, что определение этнической принадлежности могильников оказывается практически невозможным по причине значительного сходства культур коренных народов, чуть ли не полной идентичности погребальных обрядов и одинаково сильного русского влияния [Яковлев, 1994: 28–33]. В научных источниках приводится множество случаев проведения подобных «раскопок» васюганских хантыйских кладбищ, вместе с тем, эти же источники признают разрушительное влияние «мародерских» раскопок археологов-дилетантов, а также грабежей, производимых нефтяниками, которым нет никакого дела до священности кладбища. На мой взгляд, этот вопрос непременно следовало бы рассматривать не только с точки зрения «общей пользы», но также и со стороны этической, учитывая справедливую чувствительность коренного населения. Нет такой научной цели, которая оправдала бы вскрытие могилы отца еще живого человека и взятие частей тела умершего для каких бы то ни было антропологических исследований.

дут впоследствии извещены, примут ли какие-нибудь санкции. Однако, учитывая, что за последние десятилетия прежнее влияние и контроль властей в значительной степени уменьшились, возможно, что событие не вызвало бы никаких последствий. Тем более, что доставка тела усопшей, например, в пос. Новый Васюган ставит родных перед практически неразрешимой проблемой. Раньше это осуществлялось с помощью вертолетов, однако на сегодняшний день вертолеты находятся в частной собственности нефтяных компаний, и только в редких случаях используются в гражданских целях.

Изменения похоронного обряда • При обсуждении кладбища как священного места надлежит также коснуться и погребальных обрядов. Однако в нашем исследовании мы не станем обсуждать похоронные обряды хантов и обских укров в целом, поскольку эта тема изучена довольно глубоко и существует ряд исследований и сводных статей, посвященных данному вопросу.¹⁶⁴ Поэтому в настоящем изложении из научной литературы мы будем черпать только те сведения, которые касаются собственно васюганских хантов и связаны с погребением. Несмотря на то, что вопросы о возможных причинах смерти, о традиционных представлениях о болезни или взаимосвязи души и смерти тесно связаны с обсуждаемой нами темой, в данном исследовании мы не будем их касаться.

Похоронные обряды, точнее процесс их изменения, трансформирования наиболее наглядно можно представить на примере конкретного смертного случая. Этот случай представляется интересным для рассмотрения с нескольких точек зрения. С одной стороны, мы коснемся правил и норм, о которых мне рассказали при проведении похорон или сообщили ранее при других обстоятельствах, с другой стороны, эти предписания мы сопоставим с действительно совершенными при похоронах действиями, а также с обрядовыми действиями, характерными для погребального обряда васюганских хантов на рубеже XIX–XX вв.¹⁶⁵ Таким образом, с одной стороны, на основе этого примера можно рассмотреть процесс упрощения и разложения погребальных обрядов васюганских хантов, с другой стороны, этот случай наглядно показывает, в какой степени отличается «идеальный», требуемый обряд погребения от действительно проведенного обряда, и ярко свидетельствует о той непреодолимой пропасти, которая существует между теорией и практикой. В связи с описанием этого конкретного случая я попытаюсь представить изменения погребального обряда, произошедшие за последние несколько десятилетий, а также раскрыть противоречия между нормами и практикой. По этому поводу мы укажем также на обстоятельство, весьма часто являющееся причиной смерти, а именно чрезмерное употребление алкоголя. В одной из моих прежних работ я уже касался этой проблемы [Nagy, 2000], ниже будут приведены некоторые выдержки из предыдущего исследования. Основной целью этого примера является указать причины, которые могут привести к смертному случаю, а также обратить внимание на то, какую реакцию вызывает смерть одного из членов общины у остальных ее членов, кто и в какой степени принимает участие в событиях и какие конфликты возникают или обнаруживаются в подобных случаях.

2 января 1999 г. умер житель Озерного, Павел, но не в Озерном, а в Новом Васюгане. Обстоятельства его смерти до сих пор остаются невыясненными.

¹⁶⁴ См. основные работы по теме: [Munkácsi, 1892–1921; Karjalainen, 1921; Соколова, 1980; Veres, 1982].

¹⁶⁵ Источник: [Кулемзин–Лукина, 1977: 155–164].

Известно только, что его смерти предшествовали несколько дней непрерывного пьянства. За добытую сыном дичь они получили весьма приличную сумму, которую тут же и пропили. В день смерти покойный получил пенсию, и на эти деньги сначала были куплены четыре бутылки водки, которые они распили вместе с женой, сыном и его приятелем. После этого за водкой пошел сын Павла и принес еще четыре бутылки. Пили большими стаканами и с каждым кругом становились все пьянее. По наиболее распространенной версии, после последнего стакана водки покойный встал, спросил у жены, есть ли вода в раковине, помыл руки, лег на пол и больше не вставал. Не выдержало сердце. Жена и сын, тоже совершенно пьяные, ничего не заметили и продолжали пить, думая, что он просто уснул на полу. Известно также, что вечером того же дня милиция, приехавшая по иным причинам, о которых здесь нет надобности говорить, уже нашла его мертвым, чего собутельники еще так и не заметили. Одного из присутствующих – приятеля их сына – задержали и отвели в участок, откуда его выпустили только на следующее утро. Возвратившись в квартиру, он увидел лежавших на полу Павла и его сына. Ничего не помня из предыдущего вечера, он хотел приподнять старшего, когда обнаружил, что у того рука уже холодная. В то же утро к ним зашел погреться племянник умершего и потребовал выпивки. Что лежавший на полу Павел не просто пьян, он увидел только тогда, когда сын покойного ответил: «Какую водку, отец умер».

Это наиболее распространенная версия о случившемся, но есть и другие варианты. Возникновение различных версий смерти, по-видимому, объясняется тем, что никто не помнит, что произошло на самом деле, так как все были пьяны. Вернее, по мнению односельчан, об этом никто не хочет помнить. Точно не установлено, кто же был в доме покойного в тот злополучный вечер, неизвестно также, был ли там еще кто-нибудь кроме упомянутых выше людей. До сих пор нет убедительного объяснения обнаруженным на теле покойного кровоподтекам, о которых совершающая омовение женщина не сочла нужным умолчать. Многие полагают, что причиной смерти была драка.

Много говорили и о том, что в тот вечер собутельники пили суррогатную водку с ацетоном и покойный умер от отравления. Этого предположения, однако, официальные данные медицинской экспертизы не подтвердили. Тем не менее продавца, у которого была куплена водка, стали обвинять в отравлении. Также пошли слухи, что по этому делу ведется расследование и что сотрудниками милиции была конфискована водка, которая имелась на складе предпринимателя. Эти слухи также оказались ложными, никакие данные не подтвердили подозрения. Во всяком случае, предприниматель был сильно возмущен высказанным подозрением.

Так как обстоятельства смерти были весьма неясными, в течение дня, пока милиция расследовала происшедшее, тело покойного нельзя было трогать и двигать с места. После того как родные получили разрешение на совершение ритуальных действий, тело обмыли, хотя это следовало сделать сразу после наступления смерти. Как пояснили, самым близким родственникам запрещается обмывать умершего; по традиционным воззрениям, обряд омовения должен совершать чужой человек, не принадлежащий к узкому кругу родственников. Для совершения обряда обычно приглашались женщины, но в данном случае тело покойного обмыли мужчина и женщина. Это обстоятельство вызвало недоумение в кругу пожилых женщин поселения, они обиделись на родственников покойного за то, что те не

воспользовались их услугами. По их словам, раньше мужчин всегда обмывали мужчины, а женщин – женщины, обычно вдвоем. Обмыв тело, покойного причесывают, что также обязательно.

После этого покойного одели в его лучшую одежду и положили на кровать. На умершего всегда следовало надевать самую лучшую одежду, или ту, цвет которой был любимым цветом покойного. С одежды умершего нужно было срезать все пуговицы – по традиционному представлению, согласно которому в потустороннем мире жизнь течет наоборот, т. е. то, что развязано на земле, то завязано в потустороннем мире – этого, однако, не сделали. По возможности, покойного кладут в гроб сразу после омовения, но если гроб еще не изготовлен, тело временно кладут на кровать. Во всяком случае, изготовление гроба следовало начать в день смерти.

Покойного нельзя бояться, нельзя испытывать к нему отрицательных эмоций. Однако, если кто-нибудь все же испугался, он должен был подержаться за палец ноги умершего, чтобы больше никогда не бояться мертвых. Тот, кто дотронулся до покойного, должен был потереть ладони, чтобы действие распространилось на все тело.

Всеми приготовлениями к похоронам должны были заниматься дальние родственники усопшего, что само собой разумеется, поскольку – как упоминалось выше – по традиционным представлениям, родным покойного следовало воздержаться от участия в погребальных приготовлениях. Однако в данном случае отрицательную реакцию односельчан вызвало то, что они не могли заняться организацией похорон, так как жена покойного беспрестанно требовала водки; а сын с похмелья был совершенно не в состоянии что-либо сделать. Следовательно, все организационные вопросы взяли на себя брат вдовы и дальний родственник семьи. Последний поддерживал с покойным очень тесные хозяйственные отношения: он часто приезжал на промысел в Озерное и в таких случаях обычно ночевал в их доме, пользовался их орудиями, охотился и рыбачил в их угодьях.

Гроб нужно было заказать уже в первый день, тогда же следовало выбрать и место для захоронения. Поскольку в день смерти этого не сделали, на второй день брат вдовы, взявший на себя организацию похорон, должен был заказать гроб и предоставить гробовщику нужные для гроба доски, но обед гробовщику должна была оплатить семья покойного. Он купил красную ткань и черное кружево для обивки гроба, так как у домашних была только ткань белого цвета. Он и муж племянницы покойного выбрали в нововасюганском кладбище место для будущей могилы, рядом с могилой его сына. После этого они попросили шестерых могильщиков выкопать могилу и организовали автобус, так как кладбище находилось на большом расстоянии от дома. Трое из могильщиков были русскими, а трое – ханты, хотя это было просто случайным совпадением. Копать могилу просили либо тех, кто жил по соседству, либо знакомых умершего, и кто был согласен на такую работу. Дело в том, что профессия могильщика не пользовалась особым уважением, так как работа была трудной, а платили за нее очень мало.

Тем временем жена брата вдовы занималась приготовлениями в доме покойного. Она заявила о смерти в отделе ЗАГСа, чтобы на полученные деньги организовать похороны. По этой же причине она отправилась на почту узнать, пришла ли пенсия на имя жены умершего. Поскольку ни в том, ни в другом месте она денег не получила, для покрытия расходов им пришлось взять в долг у двух знакомых.

Она накрыла в доме все зеркала, хотя это следовало сделать уже раньше. Затем убрала в доме, подмела пол и сняла со стен паутину. Причем сделала это вопреки

похоронным традициям, согласно которым пол нельзя убирать до тех пор, пока умершего не вынесли из дома. Однако обстановка была настолько нетерпимой, что она была вынуждена навести порядок в доме, что, разумеется, вызвало немалые ссоры. Она купила продукты и водку для поминок, и вместе с женой родственника, который помогал ее мужу, они приготовили еду для поминовения у нее на квартире. В добавок к купленным в магазине продуктам хлеб и рыбу предоставил ее деверь, а мясо и капусту – вторая семья, принимавшая участие в приготовлениях.

Покойник обычно находился в доме в течение двух дней, за это время устраивались ночные бдения. Похороны совершались на третий день. На рубеже XIX–XX вв. это объяснялось тем, что в течение двух дней душа еще может вернуться в тело, и человек, которого все считают умершим, может возвратиться к жизни. Если прежде умершего хоронили в тот же день или как можно раньше, то, вероятно, трехдневный период приготовлений является результатом русского, христианского влияния (Кулемзин–Лукина, 1971: 158–159). Однако, поскольку в данном случае погребальные приготовления начались только на второй день после смерти, следовательно, похороны могли состояться лишь на четвертый день. На сегодняшний день соблюдение трехдневного периода уже не считается обязательным, случается, что умершего хоронят на второй день после смерти.

По причине однодневной задержки, у родных и знакомых была возможность провести две ночи в бодрствовании у гроба покойника, этого, однако, не произошло. В первую ночь в доме никого, кроме домочадцев, не было, они же не оставались бодрствовать у гроба, так как после большого количества выпитой водки следовало хорошо отоспаться, поэтому легли довольно рано. Жена умершего уснула в той же комнате, где лежал покойник, а сын и его гость легли в соседней комнате. У гроба усопшего бдение проводили только на вторую (на самом деле, третью) ночь. Присутствовали при этом вдова покойника, его сын, шурин, и гостивший у них в то время русский знакомый, а также супруги, взявшие на себя организацию похорон. В доме несколько раз появлялся случайный гость – живущий в их округе человек, не имевший, однако, никакого отношения к покойному. Его появление, очевидно, было мотивировано тем, что присутствующих во время бдения по обычаю угощали водкой, таким образом, для него представился удобный случай выпить за чужой счет.

На рубеже XIX–XX вв. также существовало представление, согласно которому умершего нельзя было оставлять одного, у гроба всегда должен кто-нибудь находиться. Раньше в дом к умершему приглашали специалиста, чьим заданием было в течение всей ночи рассказывать сказки, предания [Кулемзин–Лукина, 1971: 158]. В то же время на этих похоронах присутствующие свободно разговаривали. Говорили об усопшем, обсуждали обстоятельства его смерти, строили догадки о случившемся. Частой темой беседы было низкое качество водки, купленной в магазине, и какой вред это может принести здоровью. Много говорили и о том, где и как будет жить вдова после похорон, так как она была уже в довольно преклонном возрасте и о ней нужно было кому-нибудь заботиться. Говорили о том, что сыну покойника следовало бы поехать в Озерное, так как он уже давно не проверял своих капканов. Он говорил, что еще на некоторое время останется здесь, но на девятый день на поминках его не будет, потому что к тому времени он обязательно должен уехать. Однако, вопреки его уверениям, он так и не уехал, поэтому на поминках он все же присутствовал.

Беседовали и на обыденные темы, говорили о возможностях рыбного промысла, рассказывали охотничьи истории. Над покойным не бодрствовали всю ночь, вдова уснула довольно рано, и мало-помалу все гости ушли спать, кто домой, а кто в соседнюю комнату. Сын покойного, чтобы не уснуть, долго читал книгу.¹⁶⁶

Во время бдения присутствующие иногда шутили, рассказывали анекдоты, подтрунивали и над самим покойником. Например, когда вдова затопила печь, ей сделали замечание, чтобы она не разжигала слишком большой огонь, иначе пусть вынесут покойника на улицу: «Хочешь сварить его, что ли?» Отношение к покойнику не только в этом случае имело комический оттенок. Часто рассказывают довольно абсурдные случаи, которые можно отнести к категории «черного» юмора. Так, например, рассказывали, что когда умер один пожилой хант, тело обмывали его племянники. После того, как покойника обмыли и одели, подняли его, поставили на ноги и стали им двигать и трясти руками и ногами: «Ну, старик, давай, пляши!» Голова беспомощно болталась из стороны в сторону. Прекратили только тогда, когда вдова прикрикнула на них – что они делают с покойником! Рассказав эту историю, добавили: «Вот так шутники были!»

Во время бдения у гроба умершего была поставлена свеча и горела керосиновая лампа. На рубеже веков необходимость освещения объяснялась, с одной стороны, тем, что душа умершего приходит греться к огню, с другой стороны, тем, что свет отпугивает злых духов. На этих похоронах свечу поставили в банку с крупой. Следует отметить, что крупа имеет тесную связь с мертвыми, так как часто выступает в качестве поминальной пищи. По обычаю, усопшего накрывают саваном только после полуночи, однако здесь покойника накрыли на час раньше, когда две женщины, помогавшие в организации похорон, ушли домой. Женщины бранили себя за то, что забыли принести цветы для украшения гроба. Также они забыли принести пихтовые ветки, которые, по их словам, они хотели зажечь для запаха. Однако не следует забывать о том, что согласно представлениям хантов, пихтовые ветки обладают оберегательной силой: треск зажженных пихтовых веток отгоняет злых духов. Пихта тесно связана с миром мертвых: ее нельзя сажать возле дома, так как это может привести к смерти кого-нибудь из домочадцев. В бане также часто употребляли молодые побеги пихты, которые «очень полезные для здоровья» и «выгоняют болезнь из тела».

На второй день о смерти сообщили только дочь покойного, которая живет в Украине. Разумеется, она не никак не успевала приехать на похороны, поэтому ее ждали только на поминки девятого дня. Надеялись, что она привезет с собой достаточно денег, чтобы вернуть долг знакомым. Из знакомых покойника никого не оповестили, в Озерном также никто не знал о смерти Павла. По их словам, зачем говорить, и так уже никто не сможет приехать на похороны, а если бы и смогли, все равно бы не приехали. Люди не любят ходить на похороны, избегают их. Рассказали, что один их родственник из Озерного, когда умер его племянник, ушел в тайгу и вернулся оттуда уже только после похорон. Привели еще несколько подобных случаев: например, когда умерла одна пожилая женщина, живших в поселении дочерей покойницы сообщили уже только после похорон. Организацией похорон тогда занималась сестра умершей.

¹⁶⁶ Книга была о маршале Жукове и являлась собственностью умершего. Покойный много читал при жизни, среди местных хантов он был самым образованным и начитанным человеком. Жукова он особенно уважал, из обложки этой книги он вырезал портрет маршала и этим портретом украсил священный угол своего дома в Новом Васюгане.

Обычно на похоронах присутствуют только те, кому не представляет трудности прийти на кладбище. Так, например, на похоронах одной хантыйской женщины присутствовали только дочь и муж покойницы, и еще два могильщика, потому что больше никто не смог прийти. Правда, есть и противоположные примеры, например, когда с похоронами ждали несколько недель, потому что дочь покойного не могла приехать раньше. В прошлом, когда ханты жили в небольших, этнически однородных поселениях, на погребениях присутствовала практически вся община.

В день похорон, часов в десять утра, когда было уже достаточно светло, сын покойного и занимавшиеся организацией похорон мужчины отправились за могильщиками. Из-за чрезвычайно сильных морозов (в эти дни температура воздуха достигала -53°C) землю пришлось пилить бензопилой. В результате, выкапывание могилы сильно затянулось, могильщики вернулись с кладбища уже к вечеру, часа в четыре. В начале XX в. могильные ямы были неглубокими и не покрывали полностью тела умершего. Сегодня глубина могилы достигает 1 м. До заселения русских могилу начинали копать тогда, когда гроб с телом уже вынесли на кладбище.

С кладбища могильщики возвратились уже довольно навеселе, жаловались, как трудно им пришлось. Подшучивали над вдовой и над самим покойником: «Ну что, старый медведь, выкопали мы тебе берлогу!»

К тому времени гроб уже был украшен. На рубеже XIX–XX вв., наряду с деревянными гробами современного типа, существовали и другие способы захоронения: усопших погребали в берестяных коробах, заворачивали в оленью или лосиную шкуру или укладывали в разрубленную поперек лодку. Сегодня умерших погребают исключительно в гробах. В данном случае гроб был обит красным сукном, а покойника накрыли белым саваном. В качестве обивки гроба ткань красного цвета стала использоваться в Новом Васюгане совсем недавно. Как упоминалось выше, красное сукно они видели на похоронах Брежнева, и с того времени обивать гроб тканью красного цвета стало почти обязательным. В настоящее время из ряда вон выходящим считается то, если у кого-нибудь гроб не обивают красной материей: так, одна женщина, к всеобщему изумлению, перед смертью попросила, чтобы у нее был простой русский гроб, без красной обивки.

Пока ждали возвращения могильщиков, в доме начали собираться желающие принять участие в похоронах. Присутствующие были большей частью ханты, кроме меня было еще несколько русских. Среди них был сосед, с которым покойник при жизни поддерживал дружеские отношения, семья одного из могильщиков, супруги, часто презревавшие в Озерное и еще двое знакомых. Женщины собирались вокруг гроба и говорили преимущественно об умершем. Обсуждали проблему низкого качества алкоголя, строили догадки о возможных причинах смерти. Говорили также о том, где будет жить вдова после похорон. Мужчины сидели в соседней комнате и курили. Об умершем говорили мало, основной темой разговора у них были охота, рыболовство и сильные морозы, кроме того, обсуждали одно уголовное дело, которое в некоторой степени было связано со смертью Павла.

В конце XIX в. существовал обычай, согласно которому перед тем как выносить гроб, кто-нибудь садился на него, и скрип гроба давал покойнику знать, что хоронят его не случайно, а потому, что он действительно умер. Посредством поднимания и опускания гроба узнавали причину смерти, а также то, не забрал ли умерший с собой душу кого-нибудь из присутствующих. К настоящему времени эти обычаи бесследно исчезли.

Когда могильщики вернулись, к дому подъехал грузовик для перевозки гроба и автобус для сопровождающих. В прошлом, в зависимости от времени года, гроб к месту захоронения доставлялся либо на лодках, либо на нартах, как это делалось еще при последнем погребении на озерновском кладбище. Сегодня для перевозки гроба вместо традиционных средств передвижения используются современные транспортные средства.

В 16 часов могильщики вынесли гроб с телом, ногами вперед, не накрыв его крышкой. Затем гроб поместили на катафалк, возле гроба положили крышку, а к ногам поставили надгробный крест. На грузовике рядом с гробом поместились организаторы похорон и сын покойника, остальные сели в автобус. На рубеже XIX–XX вв. гроб выносили из жилища закрытым, но на кладбище его снова открывали, чтобы близкие могли проститься с умершим.

Очень важное значение имеет время погребения. Обычно умерших хоронили после 14 часов. Считалось, что до 14 часов нельзя хоронить, так как это время посещения умерших. Соответственно после 14 часов запрещается посещение кладбищ с целью поминовения. Объяснение этому обычаю можно найти в традиционном представлении, согласно которому вторая половина дня после 14 часов – это время мертвых: время, когда умершие становятся сильнее и могут забрать с собой души тех, кто в это время находится на кладбище. Однако хоронить умерших полагаются после полудня, так как в это время душа легче покидает земной мир.

По прибытии на кладбище гроб сняли с автомобиля и положили на доски, расположенные над могильной ямой. Присутствующие обступили гроб. С левой стороны, в головах покойного стояла вдова, рядом с ней две пожилые женщины-ханты и сын умершего. Остальные неплотным кругом собрались вокруг гроба. Молча постояли несколько минут, по очереди простились с умершим, последний раз взглянули на него, затем могильщики накрыли гроб крышкой и заколотили гвоздями. Гроб опустили в яму и из досок установили над гробом небольшое сооружение в виде двускатной крыши. В прошлом это сооружение изготавливалось из бересты. После этого каждый из присутствующих бросил в яму по две-три горсти земли: сперва вдова покойного, затем сын, затем остальные родственники и знакомые, по степени родства.

Устанавливать крышу над гробом в каждом случае было обязательно, так как, по их словам, «умерший ведь еще не совсем ушел», некоторое время его душа находится поблизости могилы, поэтому ей следует построить жилище. Этот обычай, по-видимому, имеет много общего с наземными сооружениями в виде дома, которые устанавливались над могилой усопшего. Во второй половине XIX в. такие жилища для умерших были еще широко распространенными. На озерновском кладбище, однако, уже не обнаруживается никаких следов таких сооружений, сами ханты также не помнят об этом.

В прошлом в могильную яму бросали не только горсти земли, но и монеты, чего в данном случае, однако, не делали. На гроб бросали исключительно белые монеты. Из этого видно, что различного цвета монеты стали употребляться при различных обрядовых действиях: так, при жертвоприношении используются только медные монеты, но умершим полагаются монеты белого цвета. Возможно, этот обычай связан с представлением, что божества живут на земле или под землей, тогда как умершие в конечном счете отправляются на небо: по-видимому, в такой форме отражается система символов «земля – темный цвет», «небо – светлый цвет». Сегодня в религиозных представлениях хантов – очевидно под влия-

нием христианства – подземного потустороннего мира уже не существует. Души умерших уходят на небо и там превращаются в звезды. «А еще я знаю, что каждый человек должен умереть. После смерти душа человека попадает на небо и становится звездой. Все звезды когда-то были человеческими душами. У каждого есть и свое созвездие. Мое состоит из трех звезд» – пояснила одна хантыйская женщина. Но существует и другое объяснение обычая бросать белые монеты: «Это слезы, наши слезы. Это цена, которую мы платим за проведенную с ним хорошую жизнь».

Здесь следует несколько подробнее остановиться на обычае класть в гроб различные вещи, хотя на описанных похоронах этот обычай не был исполнен. Причем случилось это вопреки упоминаниям в каждом разговоре о том, что необходимо совершить надлежащие действия. В прошлом в Озерном вместе с умершим погребали некоторые его личные вещи. Отметим, что обычно это были не предметы обихода, как, например, орудия промысла, а преимущественно какие-либо продукты. Так, например, когда хоронили отца моего собеседника, в гроб покойному положили бутылку водки, которую старик сам попросил перед смертью: «чтобы было чем угостить родственников». Кроме того, в гроб поместили еще трубку и табакерку, но табака и спичек не положили. По словам рассказчика, на том свете нельзя зажигать огня, потому что там должно быть холодно и темно. Обычно на могилу клали икону, принадлежавшую умершему: «мы ведь православные». В конце XIX в. об этом писал также Папай, по сообщению которого на могиле устанавливают крест и кладут на него икону: «Если икона упадет лицом вверх, то кто пройдет мимо – поднимет, если же лицом вниз – не поднимет» [Papai é.n.: 353]. Данный обычай исчез после того, как умерших стали погребать на нововасюганском кладбище: «на больших кладбищах нет возможности класть икону». Вместе с ветеранами принято было погребать их медали и ордена, в противном случае умершие вернулись бы за ними.

Во второй половине XIX в. еще существовал обычай, согласно которому при погребении в гроб покойнику, помимо трубки и табака, клали немного еды. На сегодняшний день от этого обычая не сохранилось и следа. Не сохранился также и обычай класть на могилу предметы обихода, орудия промысла, средства передвижения, одежду, на могилку ребенка – игрушки. В прошлом эти предметы сознательно приводились в негодность в соответствии с обратными закономерностями потустороннего мира, чтобы умерший мог ими пользоваться на том свете.

Пока могильщики закапывали могилу, многие из сопровождающих вернулись в автобус, потому что стоять на таком морозе было очень трудно. Если бы не было так холодно, всем следовало бы дожидаться завершения погребения. Заключительным моментом погребения было установление креста в ногах могилы, после чего все присутствующие отправились обратно в дом умершего. В прошлом существовал обычай, уходя с кладбища, бросать позади себя ветку, этим давали знать умершему, что он не должен сопровождать их домой. На сегодняшний день этот обычай исчез бесследно.

В то время, как родные и близкие проводили умершего к месту погребения, две женщины убрали в доме: подмели и вымыли пол. Это всегда следует сделать после того, как покойника вынесли из дома. Обычно после последнего ушедшего из дома человека принято переворачивать стулья, которые ставят на место только после того как вымыли пол. Здесь этого не сделали. После уборки дома женщины принялись накрывать на стол.

В конце XIX в. в этих приготовлениях не было надобности, поскольку поминки, вернее, «чаепитие» в память об умершем устраивалось прямо на кладбище, возле могилы. В этом обряде символически участвовал и сам погребенный, подобно как и сегодня считается, что умерший присутствует на поминках. На могиле покойного иногда забивали лошадь, которую отправляли вслед за умершим в качестве верхового животного. Как правило, мясо животного съедалось, а шкура оставлялась на могиле рядом с прочими личными вещами покойного.

По возвращении с кладбища всем следовало помыть руки. Поскольку все не помещаются за одним столом, обычно едят в несколько смен: сперва угощают могильщиков, затем за стол садятся родственники, наконец едят дети. На этих поминках порядок несколько нарушился: дальние родственники и знакомые сели за стол вместе с могильщиками. После этого возникли небольшие споры, кому садиться следующими. Несмотря на то, что в других случаях всегда утверждали, что дети едят последними, здесь следующими сели за стол дети. Последними сели за стол близкие родственники и знакомые.

По обычаю, до тех пор, пока все не закончили есть, никто не должен покидать дома умершего. Тем не менее здесь некоторые из могильщиков ушли до того, как последние гости встали из-за стола, но среди родственников были и такие, кто вообще не пришел на поминки.

На поминках первым блюдом отведывают ложку кутьи. Кутья традиционно считалась поминальной пищей, пищей мертвых. Символом поминальной кутьи служила крупа, в которую ставили свечу во время ночного бдения у гроба покойного, а также крупа, которую рассыпали на могиле умершего при посещении кладбища. Подобным образом, поминальной пищей считаются блины: при посещении кладбища пекли блины и брали их с собой на могилу. Эти два блюда являются практически обязательными не только в поминальной традиции хантов, но и у русских. Неклепаев также отмечает, что у русских сибиряков традиционными поминальными блюдами являются кутья и блины [1997: 212]. Помимо ритуальных блюд, на поминальном столе были и другие блюда: щи, котлеты, капуста с мясом, колбаса, ветчина, сладкие сдобные печенья. Из напитков был чай, компот и водка. Последние блюда не носят никакого символического значения, главное в этом разнообразии было то, чтобы поминальный стол был как можно богаче.

На поминках угощали также покойного: на стакан с водкой положили кусок хлеба и блин, затем все это поставили на шкаф. Среди пожилых женщин возник небольшой спор относительно того, на какое время нужно оставлять пищу на шкафу: на девять или на сорок дней. Большинство из них считали, что пищу следует оставить на девять дней, и в конце концов на том и условились. По истечении девяти дней водку вылили, а хлеб и блин выбросили собакам: с этого времени умерший уже не может возвратиться и съесть приготовленную для него пищу.

Это был не первый случай, когда возникали споры по поводу действий, связанных с погребением умершего. Не было единого мнения и относительно того, какими должны быть образ жизни и поведение вдовы до следующих поминок. Одни утверждали, что в течение девяти дней вдова не должна ни раздеваться, ни переодеваться, ни мыться, ни стирать. Некоторые настаивали даже на том, что стирать запрещается все сорок дней. Другие говорили, что о таких обрядах они никогда прежде не слышали и сами никогда подобного не делали. Очевидно, недоразумения относительно действий вокруг умершего случаются всегда и повсюду, здесь, однако, нужно учитывать также смешение различных – хантыйских и христианских – традиций.

На поминках следует вести себя сдержанно, нельзя ни пить, ни танцевать. Разумеется, в данном случае также не было ни танцев, ни пения, но поведение собравшихся отнюдь не было сдержанным. По мере употребления спиртного поднималось и настроение присутствующих, сначала только шутили и смеялись, но в конце концов вечер закончился ссорой. Одна из женщин, принимавшая участие в организации похорон, будучи в нетрезвом состоянии, принялась выгонять из дома гостей, в первую очередь могильщиков. Завязался бурный спор, чуть не закончившийся дракой, наконец все гости постепенно разошлись по домам.

По-видимому, возникшая на поминках ссора стала главной причиной того, что вскоре после похорон разошлись слухи, что могильщиков не уостили надлежащим образом. Это вызвало всеобщее порицание жителей, поскольку могильщики оказывают услугу семье умершего и за свою работу не получают денежного вознаграждения. За это могильщиков принято обильно потчевать. По слухам, хозяева мало угощали могильщиков спиртным, они могли выпить всего три бутылки водки. Эти слухи были несколько преувеличены, так как на поминки были куплены два ящика водки, итого тридцать бутылок. Гостей же собралось двадцать семь человек, включая детей. Больше всего осуждали и бранили разогнавшую гостей женщину, говоря, что она слишком много себе позволила и что так не принято, ведь не она же хозяйка.

Оставшуюся после покойного одежду и белье обычно уносили куда-нибудь в глухое место либо сжигали. В конце XIX в. в некоторых местах существовал обычай класть одежду покойного на могилу. Категорически запрещалось оставлять одежду в доме, чтобы не дать повод умершему вернуться за ней [Кулемзин, 1994: 368]. Несмотря на это, в настоящее время часто случается, что одежду покойного сохраняют и продолжают носить. В данном случае после похорон одежду умершего также оставили в доме.

Поминки по умершему проводятся на девятый и сороковой дни по кончине. Несомненно, этот обычай возник в результате христианского влияния. После этого поминки устраиваются через полгода и через год, затем в годовщины дня смерти. В прошлом поминальные трапезы проводились на кладбище возле могилы, в настоящее время они справляются в доме, где жил покойный.

Чем дальше во времени поминальный день от дня смерти, тем меньше людей собирается вокруг поминального стола. В рассматриваемом нами случае также были проведены все поминки. На поминках девятого дня собралось довольно мало гостей, многие к тому времени уже уехали в Озерное. К сороковому дню приехала и дочь покойного.

Поминки проходят так же, как и поминальная трапеза в день погребения, с той только разницей, что здесь собравшиеся помещаются за одним столом. Во время поминок говорят о покойном, вспоминают его добрые дела. Говоря об умершем, добавляют к имени слово «покойный» и часто повторяют «Царство небесное!» или «Пусть земля ему будет пухом!»

Во время поминок на стол подают примерно такие же блюда, как и после похорон. Цель здесь та же: стол должен быть как можно обильнее. Разумеется, традиционные блюда – кутья и блины – подаются обязательно. Пьют в основном чай и водку, так как на поминках не следует пить пиво. Почему не следует, этого никто не мог объяснить, но возможно, что связано это с престижностью напитков: пиво само по себе ханты пьют очень редко, в основном им запивают «настоящий напиток» – водку. Поднятыми в память об умершем стаканами не принято чокаяться,

хотя во всех других случаях чокались, также не принято отказываться от предложенного на память об умершем стакана. По-видимому, это и приводит к тому, что поминки нередко превращаются в заурядную пьянку и заканчиваются либо «неприличным» пением, либо ссорами и дракой. Мне приходилось слышать, как после поминок, закончившихся пением и весельем, собравшиеся оправдывали себя тем, что покойный тоже был весельчаком, и поэтому он радуется, если другие тоже веселятся.

В рассматриваемом нами случае драка разразилась и на поминках девятого, и на поминках сорокового дня. В первом случае вдова, в нетрезвом состоянии, ударила и выгнала из дома своего племянника, который организовал похороны. Во втором случае она дала пощечину своей племяннице. Больше всего пересудов вызвали поминки сорокового дня. Как упоминалось, к тому времени приехала и дочь покойного. То, что она живет в большом городе, за границей, всегда обеспечивало ей особое внимание, чем она, разумеется, любила воспользоваться, к большой досаде многих, оставшихся дома родственников.

Особое осуждение вызвало то, что хотя она всегда любила похвастаться своей состоятельностью, вопреки общепринятым обычаям она все время стремилась как можно больше сэкономить на поминках. По словам очевидцев, из продуктов она выбирала самые дешевые и старалась покупать их как можно меньше. После того как убрали со стола, остатки еды спрятали в шкаф и не доставали даже тогда, когда снова проголодались. Сделали вид, что не могут найти ключ от шкафа. Тогда один из присутствующих напомнил, что сын покойного положил ключ в свой карман. В конце концов еду все же нехотя достали из шкафа.

На поминках сорокового дня вдова опять напилась и на этот раз ударила свою племянницу, в результате чего между присутствующими вспыхнула сильная ссора. Дочь умершего стали упрекать в том, что они скряги и निकудышные хозяева и что они не имеют никакого права считать себя выше других. В конце концов все гости ушли из дома, а семейная вражда стала утихать лишь спустя долгое время, уже после того, как дочь покойного возвратилась домой в Украину.

Здесь следует добавить, что у хантов синонимом повышения общественного статуса является то, что человек забыл свой родной язык и вместо этого выучился русскому и, возможно, еще какому-нибудь иностранному языку. Дочь покойного в свое время окончила факультет народов Крайнего Севера Ленинградского государственного института им. А. И. Герцена. Сейчас она живет в Украине и домой приезжает очень редко. Она демонстративно не говорит по-хантыйски, хотя в детстве превосходно владела родным языком. Чтобы сформировать о себе как можно лучшее мнение, она стремится убедить окружающих, что отлично говорит на многих – по словам ее покойного отца, на шести – иностранных языках. Знание языка является важной частью ее идентичности, говоря на русском языке, она стремится ясно и грамотно излагать свои мысли, часто уснащает свою речь иностранными словами. Этим она вызывает в окружающих амбивалентное отношение к себе: с одной стороны, ею гордятся, хвалят в ее отсутствие, с другой стороны, ее появление всегда порождает ссоры и конфликты в семье. Окружающие хорошо чувствуют и понимают, что знание языка служит для нее средством самовыражения, поэтому с немалой иронией вспоминают употребляемые ею иностранные слова. Во время ее последнего приезда в Новый Васюган крылатым стало выражение «это нереально», упоминание которого каждый раз сопровождалось большим весельем.

На поминках всплыли и другие давние конфликты. Мать племянницы, получившей пощечину, после этого инцидента стала упрекать вдову за все свои прежние недоразумения с умершим и назвала покойного грубияном и последним человеком. Этим она нарушила правило, согласно которому об умершем нельзя плохо говорить. В результате, на поминках родственники совершенно разругались и оскорбили друг друга, что на долгое время нарушило единство и солидарность семьи.

Умерших поминали не только в традиционные поминальные дни. Время от времени идут на кладбище, «если считают нужным». В этом случае на кладбище несут цветы, соль, хлеб и водку. В то же время, когда мне случилось сопровождать их на кладбище, я отметил, что они обязательно берут с собой блины, часть которых съедают, а другую часть оставляют на могиле. Также берут с собой крупу, символизирующую поминальную кутью, которую затем рассыпают на могиле. На кладбище приносят и водку, которую выпивают в память о почившем.

Если приезжают в город, где предоставляется возможность посетить церковь, то ставят свечку за упокой души.

Умершие также могли давать о себе знать. Они извещали живых прежде всего о том, чего им не хватает на том свете. Так, если кто-нибудь ел непомерно много и при этом не мог насытиться, считалось, что это умерший ест через него. Вскоре после похорон вышеупомянутого человека мой хозяин по окончании обильного и длительного ужина сказал: «Покойный Павел хочет кушать, вот поэтому я и должен долгого ужина». Подобным образом, если водку случайно проливают на стол, пожен много есть». Подобным образом, если водку случайно проливают на стол, полагают, что ее хочет выпить умерший. Уроненную на пол еду также не принято поднимать, так как она принадлежит мертвым, поэтому ее выбрасывают собакам. Одна хантыйская женщина, уронив на пол кусок хлеба, со вздохом проговорила: «Ох, господи, кто-то есть хочет».

Смерть часто можно предсказать по особым знакам и приметам. Однажды утром один хант сказал своей дочери, что ему приснился сон и он знает, что скоро умрет. О том, что именно ему снилось, он не сказал ни слова, но то, насколько он принял всерьез это сновидение, видно было из его изменившегося поведения: он, всегда веселый и дружелюбный человек, с этой ночи стал очень угрюмым. Через два дня с ним случился несчастный случай, его насмерть сбил автомобиль. О смерти этого человека – по словам местных жителей – его душа известила одного из его знакомых в Томске. Причем отметим, что этот человек был нехантыйской национальности. Он видел как-будто наяву, что его знакомый появился в его комнате. От этого у него появилось плохое предчувствие, а через некоторое время ему сообщили, что его знакомый умер.

Одна хантыйская женщина рассказала следующее видение, случившееся с ней: «Как-то вечером мне не спалось, выглянула в окно, вижу – четверо сыновей Колмакова с гармошками в руках идут через деревню в сторону кладбища. Видные такие парни были, я даже засмотрелась на них. На следующее утро пошла я к Клаве и говорю: в тех местах медведи бывают, зачем пускаешь туда сыновей, бог знает что может с ними случиться. Клава говорит: что ты? никуда они не ходили, спали все четверо как убитые. Так и случилось, в скором времени все четверо умерли».

Помимо видений, смерть предсказывали также и карты: одна хантыйская женщина рассказала, что все, кому она на картах предсказывала смерть, в скором времени умирали. Но обычно смерть предвещает также сильный ветер: «Если поднимается вихрь, это оттого, что поблизости кто-то умер и душа уходит из тела».

Причины и тенденции изменений • На основе всего вышесказанного можно утверждать, что похоронная обрядность и представления хантов о потусторонней жизни умерших практически не отличаются от погребальной практики и верований местного русского населения. Несомненно, большую роль в этом сыграло то обстоятельство, что некоторые христианские элементы, как, например, надгробный крест или икона, вошли в обиход уже на рубеже XIX–XX вв. Однако не следует забывать о том, какое интенсивное воздействие на погребальную практику хантов оказало изменение системы поселений. В прошлом каждое поселение имело свое кладбище, где хоронили почти исключительно коренных жителей. Благодаря этому, погребальные обычаи изменялись очень медленно. Однако когда в хантыйские поселения было заселено инонациональное население, кладбища утратили прежнюю целостность: новые жители оказались в подавляющем большинстве, сохранив свои традиции, которые рано или поздно заимствовали живущие рядом с ними ханты. Еще более сильное влияние на изменение погребальной практики оказало то обстоятельство, что некоторые хантыйские поселения были ликвидированы, в результате чего жители были вынуждены покинуть и свои кладбища. На новом месте жительства, в более крупных населенных пунктах, при отсутствии своих кладбищ убыстряется процесс утрачивания устоявшихся традиций и обрядов. Однако не следует упускать из виду, что жизнь в крупных населенных пунктах часто являлась непосредственной причиной утраты некоторых традиций, как например, обычая ставить икону на могилу усопшего.

Исключительную роль в становлении новой, самобытной, не хантыйской и не русской, а «васюганской» обрядности сыграло то обстоятельство, что на погребениях нередко присутствовали/присутствуют представители разных национальностей, что зачастую приводит к конфликтам, аналогичным описанному выше. Подобные споры и согласования происходили, очевидно, и внутри далеко не однородного хантыйского населения. В конечном итоге, эти конфликты и противоречия привели к спонтанной гомогенизации похоронной обрядности.

Сопоставляя погребальные обряды разных периодов, можно сказать, что на сегодняшний день практически все элементы похоронной обрядности хантов тождественны погребальным обрядам русских. Представления о потустороннем мире одинаковы и у тех, и у других. Также тождественны представления хантов и русских о посмертной жизни человеческой души. Примечательно, что из прежних обрядов, связанных с потусторонней жизнью души, сохранились только те, которые могли быть совместимы с верованиями русских. Так, например, сохранился обряд кормления и выполнения в загробном мире прочих потребностей умершего. На сегодняшний день единственным свидетельством существовавших в прошлом представлений об обратных закономерностях потустороннего мира является то, что с одежды умершего срезают все пуговицы, причем этот обычай остается только на уровне теоретическом, его применения на практике мне не случалось наблюдать. Вместе с тем в погребальной обрядности хантов появились и совершенно новые, не известные прежде, элементы, как например, обязательные поминальные блюда – кутья и блины.

В итоге, перечисленные выше изменения привели к тому, что сегодня в Новом Васюгане только по памятной табличке можно определить, человек какой национальности – русский или хант – покоится в той или иной могиле. Подобным образом, встретив похоронную процессию, узнать, какой национальности усопший, можно только спросив у сопровождающих, так как на сегодняшний день похоронные обряды хантов и русских абсолютно тождественны.

4.1.2. Священные места гуманизированной сферы

4.1.2.1. Чердак и священный угол

Васюганские ханты, как и обско-угорские народы вообще, хранили домашних духов на чердаке. Следовательно, в традиционном обско-угорском жилище также имелись священные места.

Может возникнуть вопрос: как случилось, что местом хранения домашних духов, т. е. священным местом стал чердак, если постройки с кровлей чердачного типа у обских утров появились довольно поздно, только в XIX–XX вв.? Постройки чердачного типа стали возводиться по образцу традиционных русских жилищ, где чердак не обладает никакой сакральной функцией, а используется исключительно в хозяйственных целях. В первой главе своей книги Гемуев [1990: 10–19] на основе мансийского материала дает следующий ответ на этот вопрос. Автор приводит данные, согласно которым в XVIII в. священное место домашних духов располагалось поблизости жилища. В этот период поселения были небольшими и состояли обычно из одного–двух дворов. Позже – главным образом в XX в. – стали появляться более крупные поселения, где густота населения и относительно большое количество скота увеличивали вероятность случайного нарушения неприкосновенности священного места. Как известно, основным критерием священности того или иного места является его чистота, а это значит, что, как и в случае священных мест локальных божеств, на данном месте запрещается заниматься какой-либо хозяйственной деятельностью или бесцельно ходить по территории, посещать священное место следует исключительно с целью жертвоприношения. Если в прежних, небольших поселениях священные места могли сохранять свою «чистоту», то в более крупных поселениях практически нет возможности соблюдать их неприкосновенность. Следовательно, для домашних идолов нужно было найти новое место хранения, и как бы сама собой предоставилась возможность хранить идолов на появившемся приблизительно в этот период чердаке, обеспечивающем все условия для сохранения неприкосновенности места обитания домашних духов. Очевидно, Гемуев в своих суждениях воспользовался утверждением Карьялайнена, по мнению которого, вместилища с домашними духами вешивались на деревья вблизи дома, новое же место хранения было обусловлено приходом русских: с этого времени ханты стали прятать своих домашних духов [Karjalainen, 1922: 19].

Теория Гемуева выглядит весьма логичной и последовательной, но даже если согласимся с автором, что данный процесс произошел именно описанным выше образом, не следует упускать из виду возможное влияние совершенно иных факторов. Факторы, о которых ведется речь, связаны с символикой жилища и направлений пространства.

Традиционное членение жилища тесно связано с представлением, согласно которому дом и непосредственное окружение человека воспринимается как космос, Вселенная. По словам хантыйской исследовательницы Песиковой: «обские утвы рассматривают дом, жилье как космос» [1997: 217]. Соответственно в хантыйском жилище наблюдается характерное для картины мира обско-угорских (и сибирских) народов вертикальное и горизонтальное членение пространства.

Вертикальное деление жилища. В соответствии с вертикальным членением мира, жилище также делится на три сферы: нижнему миру соответствует подпол, верхнему миру – верхняя часть дома, в первую очередь чердак, тогда как земному

миру, пространству, в котором реализуется повседневная жизнь человека, равнозначна средняя, внутренняя часть дома.

Как говорилось, нижнее пространство жилища, подпол соответствует нижнему миру. По утверждению Гемуева, обско-угорский материал по этому вопросу весьма незначителен. Автор приводит сведения Каннисто, по мнению которого, манси, когда приносили кровавую жертву властителю подземного мира, жертвоприношение совершали в жилище и по окончании ритуала кровь жертвенного животного выливали в яму, вырытую в заднем углу дома [1990: 21]. В подтверждение сакральной функции подпола можно привести другой пример из васюганского материала. Васюганские ханты считают, что в нижней части дома обитает т. н. домашний дух, *kat jun̄k*. Причем это представление сохраняется до сих пор, вопреки тому, что вместе с переселением в более крупные населенные пункты, в жилища русского типа или в построенные государством жилые дома, ханты, как и русские, стали использовать подвал в хозяйственных целях, в первую очередь для хранения картофеля. В прошлом в хантыйском жилище не было подвала как такового, пространство под полом никогда не использовалось в каких-либо целях. То, что подпол до сих пор считается местом обитания домашнего духа, любопытным образом совершенно не влияет на повседневное употребление подвального помещения.

Вообще у обских утров чердак считался священным, неприкосновенным местом. Здесь хранили идолов домашних духов и прочие культовые предметы. Священность чердачного пространства подчеркивалась прежде всего различными табу, регулирующими поведение женщин по отношению к этому месту. Женщинам запрещалось бывать на чердаке [Гемуев, 1990: 13], хотя из этого правила есть и исключения. Женщина может выйти на чердак в случае крайней необходимости. Подобным образом, на чердак могли выходить девочки и пожилые женщины, которые еще не имеют или уже не имеют статуса женщины, т. е. не находятся в положении «потенциальной матери». Однако пожилые женщины обычно по привычке и дальше соблюдают этот запрет [Песикова, 1997: 219].

Итак, чердак является чисто мужской сферой, как это наблюдается и в представлениях о трехчастном делении мира. По данным этнографических источников рубежа XIX–XX вв., на Васюгане властителем верхнего мира считался *Num Toram*, Небесный отец, который являлся мужским божеством. Земной мир находился во власти женского божества, *Mõx Imi*. Подобным образом, божества небесной сферы отвечали прежде всего за хозяйственные занятия мужчин – охоту и рыболовство, тогда как божества земной сферы оказывали содействие в случае болезни, что традиционно считалось женской функцией.

В научной литературе, посвященной васюганским хантам, о роли чердака нигде не говорится отдельно. В то же время, у нас имеются достоверные сведения, что васюганские ханты также хранили своих домашних духов на чердаке [Ураев, 1959]. Кроме того, на Васюгане чердак был связан и с другими обрядовыми действиями. Так, на рубеже XIX–XX вв. при жертвоприношении лошади шкуру жертвенного животного, вместе с копытами, хвостом, зубами и гривой помещали в берестяной туес и после того, как шаман передал дары божеству и они три дня хранились в доме, туес вешивали на чердаке [Karjalainen, 1927: 123]. Подобным образом, после окончания медвежьего праздника череп медведя выносили на чердак и там хранили. Имеются сведения и о том, что женщинам возбранялось выходить на чердак [Кутафьев, 2000: 128]. На чердаке хранили также музыкальные инструменты, как например, упомянутый выше *panaŋ juŋ*.

Сегодня у васюганских хантов священный статус чердака в значительной мере утратил свою силу. Насколько мне известно, в более крупных населенных пунктах, где ханты живут большей частью в государственных квартирах, чердак уже не имеет никакого сакрального значения. Не имеет он и хозяйственного значения: чердачное помещение практически не употребляется. На чердаке дома моего хозяина, например, находился расширительный бачок системы отопления и он выходил сюда только для того, чтобы проверить уровень воды в бачке. О том, что чердак не имел никакой хозяйственной функции, как нельзя лучше свидетельствует то, что у моего хозяина даже не было достаточно длинной лестницы, чтобы выходить на чердак, поэтому каждый раз он одалживал лестницу у своего соседа.

В Озерном, в жилищах, построенных на рубеже XIX–XX вв., еще можно обнаружить следы того, что в прошлом чердак здесь имел сакральное значение. В период моих полевых исследований 1992 г. на чердак озерновского дома моего хозяина разрешалось выходить и женщинам. В то же время, в соответствии с прежними традициями, на чердаке были обнаружены два медвежьих черепа, нижние челюсти которых были прикреплены к верхней части при помощи корней черемухи. По-видимому, черепа хранились на чердаке довольно долгое время, по словам домочадцев, их вынесли на чердак еще когда они были детьми, т. е. лет пятьдесят-шестьдесят тому назад. Вместе с черепами на чердаке хранилась икона из папьемаше, принадлежавшая отцу моего хозяина, известному шаману.¹⁶⁷ Рядом был обнаружен предмет, изготовленный из лосиной лопатки, по всей видимости, колотушка к шаманскому бубну. Вернее, этот предмет должен был стать колотушкой, но остался незакончен. Это видно из того, что шаманская колотушка всегда была обтянута мехом, на этом же предмете меховой обивки не было. На внутренней стороне колотушки нарисовано изображение духа-помощника шамана в виде личины. Уникальность этого предмета состоит в том, что он изготовлен из лосиной лопатки, тогда как шаманские колотушки традиционно изготавливались из дерева в форме ложки [Karjalainen, 1927: 262]. Для того, чтобы лучше понять функцию этого предмета, рассмотрим описание колотушки к шаманскому бубну, которая была приобретена на Вахе Кулемзиным. Колотушка изготавливалась из березы, в форме лопатки. С внешней стороны к ней приклеена костяная пластинка с изображением головы змеи. И та, и другая часть колотушки обтянута оленьим мехом [Кулемзин, 1976: 89–91]. На основе этого описания можно предположить, что найденный на чердаке костяной предмет являлся только наружной частью шаманской колотушки. Кроме того, известно, что на чердаке дома моего хозяина были обнаружены шаманские вещи, хранившиеся в сундучке: одежда, бубен и духи-помощники, принадлежавшие последнему шаману Озерного. В настоящее время они представлены в коллекции Томского краеведческого музея. Вместе с этими предметами была найдена и предоставлена Томскому музею одежда домашнего духа (изображение духа не сохранилось). Одежда была изготовлена из семи шкур бурндука, с которых на сухожильных нитях свисали металлические фигурки птиц – орнитоморфные изображения помощников духа. В связи с одеждой духа интересно отметить, что члены семьи Милимовых на хантыйском языке называют себя *Kučorki*, что в переводе на русский язык означает «бурнудук».¹⁶⁸

¹⁶⁷ О том, что иконы хранились на чердаке, свидетельствуют также данные, относящиеся к селькупам [Тучкова, рукопись].

¹⁶⁸ В настоящее время имеется большое количество научных работ, посвященных вопросу о шаманских принадлежностях, см. напр. [Кулемзин, 1976: 69–117].

Кроме перечисленных выше культовых предметов, на чердаке хранились различные ненужные или редко употребляемые вещи: старые лыжи, лестница, берестяные сосуды, решето для просеивания кедровых орехов. Данный пример также подтверждает сказанное выше, что до сих пор обнаруживаются следы прежней сакральной функции чердака, однако сегодня это помещение, как и у окрестного русского населения, употребляется главным образом в хозяйственных целях. Соответственно этому, на чердаках озерновских домов, построенных в недалеком прошлом, хранят исключительно бытовые вещи.

Горизонтальное деление жилища. В восприятии пространства обских угров сходную с чердаком роль играет священный угол, а также расположенная в углу полка для домашних духов. На этой полке хранили идолов и принесенные им жертвенные дары, а также прочие священные предметы. Несомненно, в формировании священного участка жилища немаловажное значение имела символика «верха», верхнего пространства, но все же основную роль в этом сыграло деление жилища в горизонтальной плоскости. Полка духов непременно находилась у задней стены, в самом дальнем углу жилища. У аганских хантов, как и у других неоседлых групп народа, снаружи жилища, у задней стены стояли священные нарты, в которых хранились идолы домашних духов. У вогулов позади жилища был вкопан столб, к которому привязывали жертвенное животное [Гемуев, 1990: 24–26]. При обрядах жертвоприношения у задней стены ставились угощения для духов, а также – как мне случалось видеть на Югане – во время обрядов жертвоприношений, совершаемых в жилище, сюда ставили идолов домашних духов.

Отношение хантов к задней стене жилища сходно с их отношением к чердаку. Здесь не занимались никакими домашними делами, кроме уборки. Тем более, что женщинам запрещалось ступать на священный участок жилища. Женщины не должны ложиться на нары у задней стены, им также запрещалось обходить дом сзади. Таким образом, в распределении мужского и женского пространства в хантыйском жилище реализуются следующие пары оппозиций: переднее/заднее, верхнее/нижнее. Соответственно этому, зона чердака и задней стены жилища традиционно считалась мужской сферой, а зона пола и передней стены – женской. Ни мужчины, ни женщины не входили на другую половину без необходимости, а если и входили, то не садились и старались проводить там как можно меньше времени. Женщинам запрещалось входить в заднюю часть дома, как и мужчинам возбранялось находиться в передней части без особой надобности. Привходная часть жилища имела подчеркнуто низкий статус, что выражалось, например, в том, что ни мужчинам, ни женщинам не разрешалось спать головой к порогу. Голова спящего непременно должна быть обращена к чистой, сакральной стороне дома [Песикова, 1997: 219–223]. С низким статусом входа связано также и то, что если женщине приходилось рожать в доме, то роды обязательно должны были происходить у порога [Гемуев, 1990: 28].

Разделение мужского и женского пространства показано на рис. 3.

На рисунках хорошо видно, что полка духов находится в той части жилища, которое является как бы центром мужского начала и которое является местом высшей сакральной значимости. Немаловажное значение имеет также то, в каком углу дома находится священная полка, в правом или левом. По сведениям Карьялайнена, на рубеже XIX–XX вв. изображения духов хранились у задней стены, либо в правом дальнем углу дома [Karjalainen, 1922: 17]. В то же время в наши

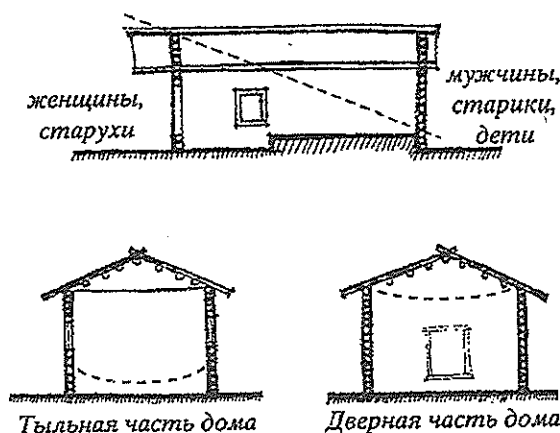


Рис. 3. Схема половозрастного деления жилища пимских хантов [Песикова, 1997: 218]

дни нередко случается, что полка духов ставится в левом углу. Гемуев объясняет это явление влиянием христианства: поскольку православные иконы обязательно должны были находиться в правом углу дома, следовательно, идолы получили место в его левом углу. На основе мансийского материала автор приводит примеры того, что в домах часто можно увидеть две полки: одну в правом, одну в левом углу. При этом в правом дальнем углу всегда ставится киот (*torm-norma* – ‘полка бога’), а в левом размещается полка для духов (*ribi-norma* – ‘полка духов’) [Гемуев, 1990: 20].

По сведениям имеющихся источников, в прошлом у васюганских хантов также имелся священный угол. Как известно, васюганские ханты хранили домашних духов главным образом на чердаке, однако не исключено – хотя точных данных по этому поводу не имеется – что идолы ставились и в священном углу дома. Однако следует отметить, что у васюганских хантов священный угол (*tormel-oxpi* – ‘божья полка’) был прежде всего местом хранения православных икон. На сегодняшний день на Васюгане иконы можно увидеть главным образом только в домах хантов, живущих в крупных населенных пунктах, причем оформляются эти иконы по местным русским традициям.¹⁶⁹ В соответствии с этим икона устанавливается в пространстве между боковой и фасадной стенами, по диагонали от печи. По местному русскому обычаю, в священном углу рядом с иконами хранятся также фотографии родных и близких. Перед иконами человек должен вести себя почтительно, нельзя курить, свистеть. Если кто-нибудь все же курил в доме, то икона обязательно закрывалась вышитым полотенцем или занавеской. Во многих домах под божницей у фасадной стены стоит телевизор.

В Озерном дело обстоит совсем иначе. Здесь мне ни в одном доме не случалось видеть иконы в углах, бывших некогда священными, хотя в прошлом в озерновских домах, несомненно, были иконы. Так, например, в доме моего хозяина полочки для икон помещались в двух задних углах: на одной полочке раньше стояли иконы его деда, на другой – иконы отца. Сам мой хозяин, по его собственному признанию, не ставит туда иконы, потому что не считает это нужным, он «такими вещами не занимается». Тем не менее, несмотря на отсутствие икон, в озерновских

¹⁶⁹ По поводу традиций русского населения Томской области, связанных с оформлением священного угла, см. [Бардина, 1995: 73–76].

домах священный угол до сих пор легко обнаруживается: его сакральная функция, хотя и профанизировалась, но сохранила свою исключительную значимость. На сегодняшний день это практически единственное место в доме, которое еще украшается. Однако вместо сакральных предметов здесь помещают различные картины и плакаты. В доме моего хозяина, например, в священном углу на стене висит покрытая пылью и потускневшая от времени репродукция картины Васнецова «Три богатыря». Под ней виднеется старая карта Томской области. В период моих полевых исследований 1992 г. в доме другого ханта в священном углу висела карта СССР, а с двух сторон – советские агитационные плакаты. В нововасюганском доме этого же человека в священном углу виднелся портрет маршала Жукова. Теперь в перестроенном его сыном озерновском доме стены в священном углу обклеены вырезанными из журналов фотографиями топ-моделей и культуристов. Наивысшую степень десакрализации демонстрировал священный угол теперь уже разрушенного дома, где на стенах висели эротические фотографии. В охотничьих избушках стена напротив входа украшалась грудинами и опахалами из хвостовых перьев глухаря, тетерева или рябчика. Подобные украшения можно увидеть также в некоторых домах Озерного.

Процесс десакрализации священного угла – когда место сакральных предметов занимают профанические украшения и предметы декора – наблюдается также у селькупов Томской области. Орлова в 1920-х гг. пишет, что селькупы украшают бывшие священные углы своих домов перьями глухаря или утиными и гусиными клювами. Здесь помещались также иконы, рядом с которыми нередко можно было увидеть современные плакаты или портреты «вождей» [Орлова, 1928: 14–15]. Эту двойную функцию священного угла – расположение друг возле друга изображений религиозных и политических «святых» – мне случалось видеть в 1993 г. у иванкинских селькупов: в доме одной пожилой женщины в центре священного угла помещалась икона, а с двух сторон были повешены портреты Ленина.

Гемуев, опираясь на сведения Лепехина и Георги, высказывает предположение, что у обских угров в зонировании жилища существенную роль играет, помимо членения жилого пространства на «переднюю» и «заднюю» зоны, также ориентация дома по сторонам света. В соответствии с этим священный участок жилища совпадает с южным направлением. Однако, как утверждает автор, на сегодняшний день это направление сохранилось только на символическом уровне. Яркий пример ориентации жилища приводит Песикова (рис. 4). По утверждению исследовательницы, у пимских хантов, наряду с делением жилого пространства по сторонам света, четко наблюдается зонирование дома и прилегающей к нему территории на мужскую и женскую сферы [1997: 220–221].

Пример Песиковой служит убедительным доказательством тому, о чем писал также и Баркала в своем исследовании [Barkalaja, 2002], а именно, что в пространственно-символической ориентации хантов определяющее значение имеет не расположение сторон света, а направление рек. Соответственно этому принципу на Пиме, который течет с севера на юг, «положительное» направление соответствует северному направлению т. е. вверх по течению, а «отрицательное» – южному, т. е. вниз по течению.

На Васюгане таких строгих правил ориентации жилища и зонирования прилегающей к нему территории ни в прошлом, ни в настоящее время не наблюдалось. В нововасюганских, построенных государством жилых домах разделение мужской и женской сфер практически неосуществимо, в Озерном же, где живут почти ис-

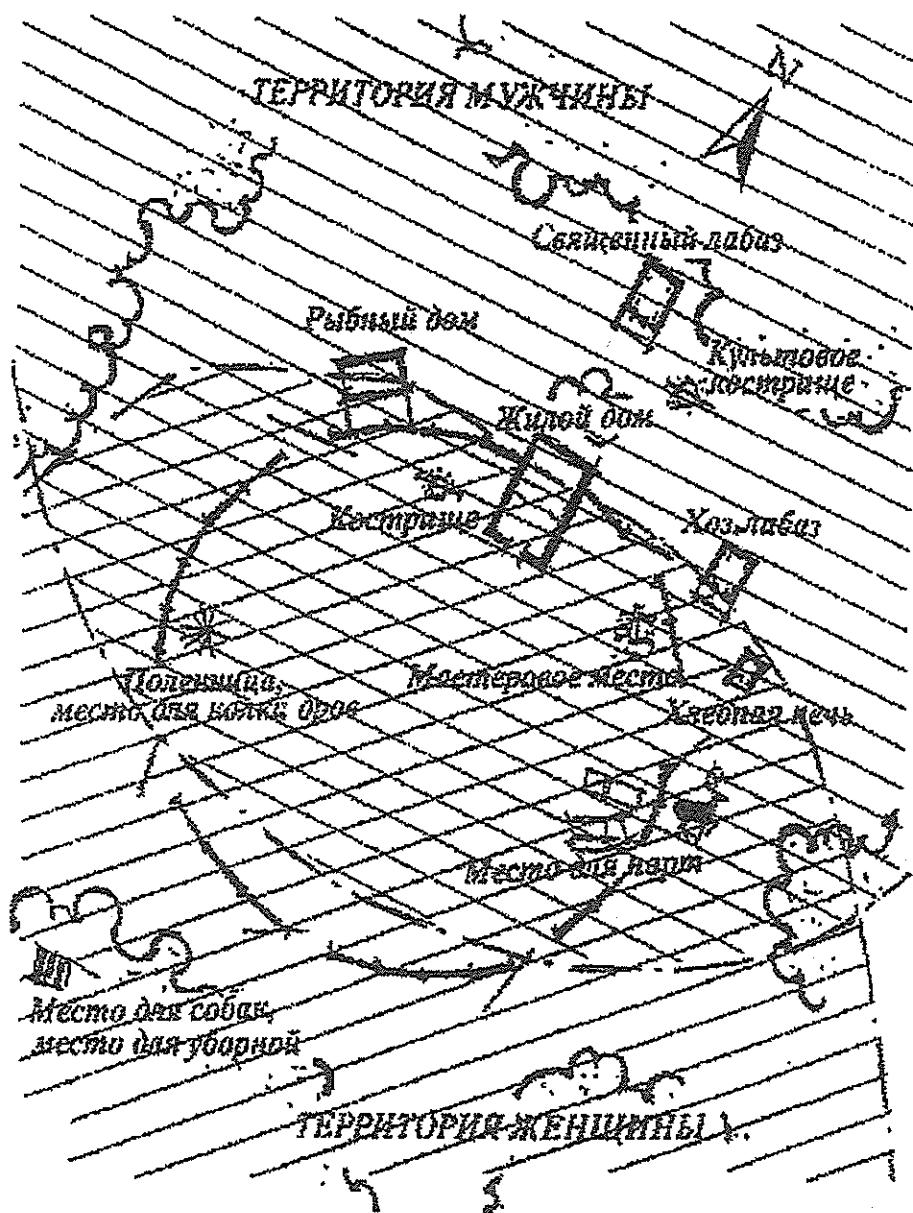


Рис. 4. План двора пимских хантов [Песикова, 1997]

ключительно мужчины, в этом нет никакой надобности. Тем не менее в пространственной организации жилища и его окружения все же вырисовываются некоторые закономерности.

На рис. 5 видно, что с противоположной священной углу стороны дома расположена печь, а между печью и входом находится рукомойник. Рукомойник символически считается антиподом священного угла, в противоположность чистоте последнего, он является олицетворением нечистоты. Под рукомойником поставлено ведро, в которое обычно выбрасывают мусор, если его не сжигают.

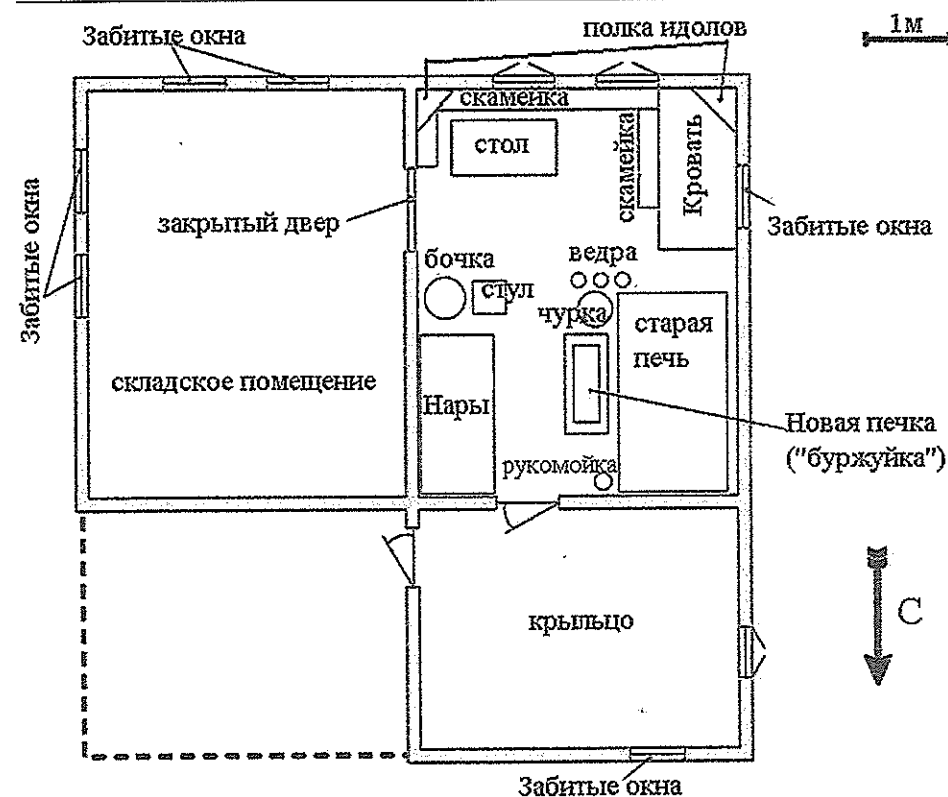


Рис. 5. План дома П. Милимова в Озерном

Дом расположен в задней, южной части участка, с противоположной хозяйственным постройкам стороны. Здесь напомним, что в Озерном южному направлению соответствует направление в сторону мыса *Päi Imi*, о пространственно-организационной функции которого выше уже говорилось. Если вход считать центром жилого пространства,¹⁷⁰ то один полюс этого пространства обозначается той частью дома, в которой с внутренней стороны находится священный угол. Значит, противоположным полюсом участка, в соответствии с оппозицией, наблюдающейся в организации внутреннего пространства, является отхожее место – самая нечистая точка жилого пространства. Таким образом, эти две крайние точки – священный угол и отхожее место – определяют границы одного участка, в пространстве между ними располагаются хозяйственные и прочие постройки. Подобно отхожему месту, нечистой считается также собачья конура, непосредственное окружение которой, из-за дальнего расположения первого, нередко служит для отправления естественных нужд домочадцев. Разумеется, в организации жилого пространства это обстоятельство особой роли не играет, но при этом следует отметить, что конура практически никогда не ставится с сакральной стороны жилища. Возле каждого дома есть еще одно «отхожее место», которое служит прежде всего для ночных нужд и куда выбрасывают мусор и выливают воду из рукомойника. Это место, как правило, находится у боковой стены, недалеко от входа.

¹⁷⁰ Ср. [Гучкова, рукопись].

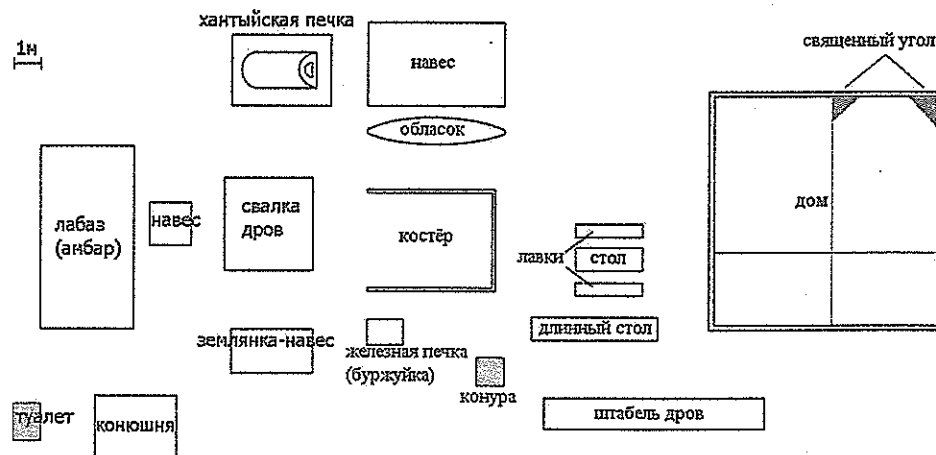


Рис. 6. План двора П. Милимова в Озерном

На основе всего вышесказанного можно сделать вывод, что в прошлом в Озерном – практически единственном поселении, в котором еще сохранилось относительно гомогенное хантыйское население – устройство жилища и его окружения регламентировалось строгими правилами. На сегодняшний день из всех этих правил с точностью установить можно только два. Во-первых, в общей ориентации дома и двора существенную роль играло то обстоятельство, что на юг от Озерного располагалось центральное священное место поселения. Во-вторых, основным организационным принципом внутри дома и двора было то, чтобы отделить чистое (в прошлом окруженный глубоким почтением священный угол) от нечистого (рукомойник, отхожее место). В последние несколько десятилетий эти принципы в значительной мере утратили обязательную силу, тем не менее при устройстве новых домов и участков все еще продолжают соблюдать старые традиции. На сегодняшний день, однако, пространственная организация жилой площади уже не носит абсолютно никакого религиозного смысла.

Медвежий череп на чердаке, медвежий праздник на Васюгане. Возвращаясь к сакральной роли чердака, а точнее, к традиционному хранившимся здесь культовым предметам, следует несколько подробнее остановиться на медвежьих черепках, которые были обнаружены на чердаке моего хозяина. В связи с этим необходимо сказать несколько слов о культе медведя, который не без основания считается центральной точкой хантыйской религии, ключевым символом, на котором зиждется все религиозное мышление народа. Культ медведя посвящена столь обширная литература, что в рамках данной работы нет ни необходимости, ни возможности подробно рассматривать эту тему. Поэтому мы ограничимся лишь упоминанием тех явлений, которые наблюдаются или наблюдались на рубеже XIX–XX вв. у хантыйского населения Васюганья. В литературе, посвященной медвежьему культу, содержатся все сведения, необходимые для более глубокого изучения данной темы: общие этнографические описания, исторические исследования, работы по изучению специальной лексики, комплексные фольклористические и символические анализы, а также современные исследования, касаю-

щиеся вопроса о превращении медвежьих игрищ в театральные, фольклорные представления.¹⁷¹

Медвежьи праздники устраивались и на Васюгане. На рубеже XIX–XX вв. медвежьи игрища, по-видимому, проводились довольно регулярно, но спорадически они устраивались и в 1940–50-х гг. Некоторые источники, однако, дают прямо противоположные сведения. В дневниковых записях Сирелиуса в 1898 г. имеется замечание по поводу того, что его информант ничего не знает о медвежьих праздниках [Sirelius, 1983: 50]. Ураев в 1950 г. записал в дневнике следующее: «Праздник медведя местные остяки здесь не делали» [1959]. Сегодня васюганские ханты обычно умалчивают о медвежьих праздниках или отрицают их и, подобно предыдущим примерам, «перелагают» ответственность за их проведение на другие хантыйские группы. Такое отношение к медвежьему празднику объясняется тем, что в результате русского влияния ханты, как и русские, видят в этом обряде символ примитивности и отсталости. Вот почему они так неохотно говорят об этом, чему я и сам был свидетелем: первый рассказ о медвежьем празднике я услышал только после долгих месяцев полевой работы. Отграничивая себя от медвежьих праздников, они с удовольствием рассказывают историю об одном юганском ханте, который добыл медведя и устроил в его честь праздник. Повествование обычно сопровождается большим смехом и весельем. Комичность медвежьего праздника (и юганских хантов) отображена и в нижеследующем рассказе:

Юганцы добыли медведя и устроили праздник, на котором медведя съели. Отрицали, что убили медведя, взвалили вину на русских, их обвинили в убийстве медведя. Была среди них одна русская женщина, которая вышла замуж за ханта, та слушала, слушала, потом не вытерпела и стала кричать: «Миша, Миша, врут они, обмануть тебя хотят, это они тебя убили, их съешь!» Позже, конечно, сильно ее побрали за то, что такое говорила, но она, конечно, не знала, что нельзя. Она потом извинилась перед ними.¹⁷²

Как видно из вышесказанного, медвежьи праздники в настоящее время уже не устраиваются, более того, добыча медведя также не регламентируется никакими запретами. Сегодня васюганские ханты охотятся не только на случайно попавшегося на пути медведя, или медведя, «показавшего человеку свою берлогу», как это было прежде, но также ставят ловушки на его тропы. Мясо медведя потребляется без каких-либо ритуальных действий главным образом мужчинами. Женщины обычно не едят медвежьего мяса, говоря, что «может быть, он человека съел», поэтому потребление мяса медведя воспринимается ими как каннибализм. Тем не менее у васюганских хантов медведь пользуется всеобщим почтением, несмотря на то, что охота на него не регламентируется запретами¹⁷³, и мужчины могут потреблять

¹⁷¹ См. некоторые основные труды в приведенном выше порядке: этнографические описания: [Munkácsi-Kálmán, 1963; Каннисто, 1977]; исторические исследования: [Серебряков, 1977]; лексикологический анализ: [Sz. Bakró Nagy, 1979]; фольклористический анализ: [Schmidt, 1989, 1990, рукопись]; проблема фольклоризма: [Молданов, 1999; Молданов–Молданова, 2000].

¹⁷² Следует отметить, что у васюганских хантов также существовал обычай возлагать вину за смерть медведя на внешние обстоятельства: обычно они говорят, что медведь упал с пихты и убится.

¹⁷³ Разумеется, на государственном уровне охота на медведя регламентируется и ограничивается законом об охоте, но как об этом неоднократно упоминалось, между теорией

его мясо без особых ограничений. Обычно его считают «хозяином зверей», он – настоящий хозяин леса, где человек является только временным гостем.

Всёобщее почитание медведя в значительной мере обусловлено представлением, согласно которому медведь подобен человеку. Так, Кулемзин писал о наличии у медведя душ, подобных человеческим [1984]. В то же время, по словам васюганских хантов, медведь своим внешним обликом также похож на человека: «Он такой же, как мы, только у него когти есть. Если сдерешь с него кожу, он точь-в-точь такой, как мы». Или, как говорили в другом случае: «Такой же, как человек, только умнее и сильнее его». Медведь обладает такими же склонностями и – часто дурными – привычками. Как и человек, медведь сосет палец, любит музыку, может испугаться (даже до смерти), если он забирается в дом и находит водку, то может напиться допьяна, и, как у человека, у него может быть похмелье. Медведь и сам осознает свое сходство с человеком, поэтому он нередко выступает в качестве помощника, спасителя или друга человека. Вот почему иногда случается, что медведь и человек расходятся мирно, даже если их встреча в большинстве случаев должна закончиться смертью одного из них. Рассказы, повествующие о подобных встречах, как правило, завершаются тем, что медведь поворачивается и отправляется назад, и человек тоже поворачивается и уходит восвояси. Объяснение такой тесной связи медведя и человека находим в записанном Кутафьевым мифе о происхождении медведя, согласно которому один селькуп прошел по поросшей мхом колоде и превратился в медведя [2000: 129]. Другую версию этого мифа мне рассказали в 1993 г. васюганские ханты. Согласно этой версии, первоначально медведь был хантыйским мужчиной, который мог перелезть через колоду только, сняв с себя всю одежду. Когда он перелез через колоду, то обнаружил, что превратился в медведя. Он стал искать колоду, чтобы вернуться по ней, но ее уже не было. Медведь с тех пор ищет ту колоду, чтобы перелезть обратно и снова стать человеком. Подобный миф был записан также Красновым.

Медведь произошёл на свет, по преданию стариков, через обращение или видоизменение человека-богатыря. Это обращение человека в медведя произошло по следующему обстоятельству и таким образом.

Был один богатырь, который в жизни своей любил ходить часто в лес. Много раз он так ходил в лес и всегда возвращался из леса домой. Однажды также пошел богатырь в лес, где и заблудился: зашел так далеко в глубь леса и в такое место, где ему выйти из такого места никак невозможно было – ни взад, ни вперед. Представлялась ему еще одна только возможность выйти из непроходимого места – перелезть через огромную колоду, тут бывшую и поросшую на одну четверть мхом. Богатырь при всех своих попытках не смог, однако ж, перелезть через эту колоду в своей одежде, какая была на нем. Он употребил последнее к тому средство: снял с себя для достижения своей цели – перелезть через колоду – верхнюю и нижнюю одежду, положил ее около колоды и перелез через нее нагишом.

Как только он перелез через колоду, то в тот же миг почувствовал тяжесть в своем теле. Стал он осматривать себя и увидел, что тело его покрылось такой шерстью, какую мы видим теперь на медведях. Видя свое тело, обросшее шерстью, богатырь испугался и решил по этому случаю воротиться

и практикой существует острое противоречие, которое в данном случае обусловлено рыночными отношениями: шкуру, желчь и жир медведя можно продать по очень высокой цене.

назад через эту же колоду к своей одежде, чтобы прикрыть свое тело и не было бы видно на нем шерсти. Когда же богатырь перелез снова через колоду и стал искать положенную им ранее свою одежду, то ее, к несчастью его, нигде не оказалось: ни на том месте, где он положил ее, ни на другом каком-либо месте. Одежду богатыря, по объяснению остяков, унес дьявол; шерсть образовалась на теле богатыря из моха, когда он перелезал через колоду. Да и человек-богатырь стал медведем тоже по хитрости и действиям дьявола. Богатырь, не имея человеческой одежды и будучи покрыт шерстью, не пошел в таком виде жить к людям, но стал остальной свой век скитаться по лесу и питаться тем, что только найдет себе в лесу. Вот первое на свет появление медведя, по преданию остяков [Лукина, 1990: 79–80].

Медведь, однако, не только похож на человека, но и отличается от него тем, что имеет сверхчеловеческие способности. Медведь отличается сверхъестественной хитростью, которая с особенной силой проявляется тогда, когда его преследуют. Для того, чтобы обмануть охотника и его собак, он запутывает следы или попросту «подбирает свои следы, и свой запах». Медведь обладает сверхъестественным слухом: он слышит все, что говорят о нем. Именно поэтому человек всегда должен относиться к нему с почтением и не упоминать его имени всуе. С этим связано и то, что ханты предпочитают не называть медведя его настоящим именем *ix*, а именуют его *kaka wajaḥ* ('брат-зверь'). Согласно другому преданию, медведь способен услышать и то, что о нем думают, поэтому он может явиться человеку, который сильно думает о встрече с ним.

Кутафьев приводит наиболее подробное описание медвежьего праздника, записанное им в 1938 г. со слов жительницы Айполово [2000]. По словам информанта, медвежьи праздники в тот период уже не устраивались, но еще 30–40 лет тому назад этот обряд проводили довольно часто. Согласно данному описанию, медведя убивали прямо в берлоге, а потом вытаскивали оттуда. На грудь животного клали вырезанные из дерева «путовицы» и, «растегивая» их, снимали с медведя шкуру. На снятой шкуре оставляли голову и лапы, после чего все это приносили домой, в юрты. Дома шкуру медведя расстилали на столе, а голову клали на две передние лапы, как будто он отдыхает. Если это был самец, на голову медведя надевали шапку, а если самка – завязывали платок. Нарядив его таким образом, звали в дом детей со словами: «Ваш брат Мишка пришел к нам в гости». Тогда дети начинали танцевать перед медведем и целовать его в нос. Мясо медведя варили и при этом выкрикивали, подражая воронам: «кок-кок». Так же кричали, когда ели мясо. Информант Кутафьева не могла сказать, что означали эти выкрикивания, однако по другим аналогиям известно, что этим пытались отвлечь внимание медведя, отвести от себя подозрение зверя в его убийстве. Вероятно, таким способом вину за смерть медведя возлагали на ворону, кроме того, этим пытались убедить и самого зверя в том, что он упал с пихты и убится до смерти. Шкуру и голову медведя в течение дня оставляли в доме, затем на другой день голову также варили. После того, как голова сварилась, из нее осторожно извлекали кости, внимательно следя за тем, чтобы они не сломались, а особенно, чтобы из черепа не выпали зубы. После завершения обряда череп выносили на чердак и там хранили. Информант Кутафьева этим, уже известным нам обстоятельством объясняла запреты, регулирующие поведение женщин по отношению к чердаку. По ее словам, женщинам запрещено подниматься на чердак, потому что там хранятся священные кости, кото-

рые может осквернить присутствие женщины, а этого нельзя допустить, так как «этот череп – большой бог». Если чужой человек, будь то русский или хант, случайно узнавал о том, что на чердаке дома хранится череп медведя, его следовало спрятать в более недоступное место. Для этого хозяин дома заворачивал череп в бересту и закапывал его в землю. Рассказчица объясняла это тем, что в противном случае чужие могли осквернить священные кости, ведь на небе «небесный бог – гром», а на земле «земной бог – медведь». Места захоронений медвежьих костей называли «медвежьими кладбищами». По сведениям Кутафьева, такое медвежье кладбище было обнаружено в Верхней Шмаковке.¹⁷⁴

Данные Кулемзина и Лукиной дают возможность дополнить приведенное выше описание некоторыми деталями [1977: 168–169]. Перед тем, как добыть медведя, охотники старались обратить внимание зверя на то, что на самом деле его не убивают, а приглашают к себе в гости как почетного родственника. С этой целью брали с собой на охоту несколько кусков мяса, давая знать медведю, что у них есть довольно мяса и что они идут к нему не с этой целью. Шкуру и мясо медведя приносили домой одновременно, но на двух отдельных нартах. Когда охотник подходил к дому, он начинал громко кричать, что не виноват в смерти медведя, а что причиной его смерти стало падение с пихты. Положив медведя в доме и нарядив его, на глаза ему клали монеты. Во время праздника пели хвалебные песни, славя медведя и повторяя, что к ним прибыл почетный гость. По утверждению Кулемзина, медвежий праздник, в зависимости от пола добытого медведя, длился четыре или пять дней: пятидневным праздником, разумеется, чествовали медведя-самца. По окончании праздника череп медведя выносили на чердак, но перед этим его перевязывали кедровым корнем. Смысл этого действия информанты объясняли двояко: одни говорили, что череп медведя перевязывают для того, чтобы если зверь воскреснет, он не смог укусить охотника, другие утверждали, что это делается для того, чтобы череп не распался и кости не потерялись. В сущности, оба объяснения можно поставить в параллель со сказанным выше по поводу функции костей и черепа на лосином празднике.

Кутафьев упоминает также о медвежьей клятве. Например, когда женщины ссорились, то чтобы разрешить спор, брали череп медведя и кусали, говоря при этом, что как они укусили череп, так пусть медведь разорвет в отместку того, кто из них виновен [2000: 129]. О медвежьей клятве на Васюгане упоминает также Карьялайнен, по утверждению которого клятву на медвежьем черепе здесь мог приносить не только обвиняемый, но и обвинитель. На сегодняшний день институт медвежьей клятвы исчез бесследно, ханты уже ничего об этом не знают.

В Озерном рассказывают, что в прошлом медвежий праздник, так же, как и лосиные праздники, проводились на мысе *Päi Imi*. Сегодня, вспоминая о прежних медвежьих праздниках, в медведе они видят всего лишь основной источник мяса, а главным аспектом самого праздника является «большая жратва»: «Мясо и жир ели большими ложками. Долгое время не было что есть, а тут вдруг сразу все налопались, а потом только и делали, что с...ть ходили». Помимо этого, по воспоминаниям озерновцев, основным элементом медвежьего праздника было гулянье. Об этом свидетельствует нижеследующий диалог. Как-то мой хозяин рассказывал о медвежьем празднике мне и своей жене:

¹⁷⁴ На основе сведений Кутафьева, Яковлев относит обнаруженные в Верхней Шмаковке медвежьи могилы к числу священных мест [1998: 48]. Однако я считаю необоснованным причисление этого кладбища к культовым местам.

– Когда добывали медведя, часто бывала водка, ее ставили перед медведем, будто он тоже водку пьет. Будто все вместе пьют. Они тоже пили и танцевали. Угощали медведя и веселились.

(...)

– А как танцевали раньше остяки? – встала вопрос его жена.

– Прыгали, скакали. Юганцы тоже так делали. (...) Как будто гость пришел к ним, так веселились.

Как видно из всего вышесказанного, отношение васюганских хантов к медведю до сих пор остается почтительным и сохраняет оттенок сакральности, несмотря на то, что медвежий праздник бесследно исчез, черепа добытых медведей больше не хранят на чердаках домов, а охотничьи табу, регламентирующие добычу медведя, утратили свою обязательную силу. Примечательно, что такое же почтительное отношение к медведю характерно и для окружающего русского населения. Как известно, у русских медведь также был почитаемым животным, но все же можно предположить, что хантыйский культ медведя оказал немалое влияние на религиозные представления русских старожилов. Неклепаев описывает аналогичное явление, наблюдавшееся в Сургуте и его окрестностях [Неклепаев, 1997: 56–57]. Как и ханты, сургутяне считают, что медведь все слышит и понимает, поэтому с ним нельзя шутить, его нельзя ругать, потому что медведь может отомстить за дурные слова. Сургутяне предпочитали не называть медведя по имени и говорили о нем в третьем лице, называя его просто «он». Медвежью клятву они почитали не менее остяков, а медвежий зуб и желчь получили очень важное место в традиционной медицине.

4.1.2.2. Очаг

В жилище васюганских хантов было еще одно место, требовавшее особого к себе отношения и, хотя само по себе оно не являлось священным, все же было связано с сакральной сферой человеческой жизни. Это место – очаг. В конце XIX в. у хантов общераспространенным был чувал – пристенный очаг, стоящий в углу у входной двери. Чувал состоял, в сущности, из одной трубы, в нижней части которой был зев, где разводили огонь [Szokolova, 1964]. Григоровский в описании своей экспедиции то и дело жалуется на эти очаги, от которых, по его мнению, идет невыносимый и вредный для глаз дым.

В начале XX в. в хантыйских жилищах стали появляться печи, способ строительства которых ханты заимствовали у русских. Как у русского населения Томской области, так и у хантов печь не имела фиксированного места, она могла располагаться как в правом, так и в левом углу у входа. Однако следует заметить, что в плане устройства домашнего очага влияние русских и хантов было обоюдным: если ханты заимствовали у русских строительство печи, то в русских печах, по образцу хантского очага, делалось специальное отверстие, которое в зимнее время служило для освещения дома. Это отверстие русские называли хантским словом *чувал*. Точно так же называли и нижнюю часть дымовой трубы [Бардина, 1995: 67–73].

В настоящее время в озерновских домах можно встретить уже только русские печи, которые в большинстве случаев находятся справа от входной двери. Чувал уже нигде не употребляется, хотя еще до 1950-х гг. в некоторых домах на крыльце в углу стоял чувал, на котором готовили пищу для собак. Сегодня в каждом дворе

возле старой печи (если она вообще сохранилась) установлена чугунная печка-буржуйка. Озерновцы обычно пользуются буржуйками, печи используются исключительно для выпечки хлеба. В числе очагов, встречающихся в озерновских домах, следует упомянуть хлебную печь, которую строили во дворе под навесом. В Новом Васюгане, где строительство жилых домов осуществлялось по генеральному плану, ставились исключительно печи русского типа. Хлебные печи здесь имеются только у нескольких семей. В домах, построенных за последние 20 лет, печи используются исключительно для приготовления пищи и выпечки хлеба, так как эти дома уже обеспечены централизованным отоплением. Однако, несмотря на теплофикацию, во многих домах еще остались буржуйки.

Изменение типа очага имело для хантов не только практическое значение. Переход от традиционного чучала к печи русского типа оказало сильное воздействие и на их религиозные представления. Григоровский пишет о том, как во время экспедиции он попытался убедить одного из своих хозяев, чтобы он поставил в своей избе русскую печь, от которой бывает тепло на целые сутки и нет такого дыма, как от чучалов. На это хозяин ответил, что огонь не только светит и согревает, но он является священным, поэтому его нельзя запереть в закрытой печи [1884: 28–29].

В чем же полагается священность огня в чучале? Огонь – открытый огонь – священен сам по себе, его называют *тиуй* или *пай*. Как выясняется из записки Григоровского, огонь имеет двойную природу. С одной стороны, огонь – это вещь, которую можно использовать для отопления и освещения жилища, для приготовления пищи, с другой стороны, огонь в чучале является частью Матери огня, Огня вообще. Этот Огонь – сверхъестественная сила, сила бессмертная, безграничная, всеобъемлющая. Сверхъестественный Огонь появляется всегда и повсюду в облике конкретного, вещного огня, часто независимо от воли человека. Говоря словами информанта Кулемзина и Лукиной, «несколько костров – это один огонь, одна хозяйка огня» [1977: 142].

По словам хозяев Григоровского, «солнце и огонь есть две дочери Бога, и Отец послал их на землю, чтобы освещать и согревать жителей земли» [1884: 28]. Согласно интерпретации Кулемзина и Лукиной, это значит, что и солнце, и огонь излучают свет и тепло, и таким образом даруют видимым вещам тень, а следовательно – жизнь.¹⁷⁵ На рубеже XIX–XX вв. огонь считался земным воплощением богини огня, поэтому к нему относились с особенным почтением. Огонь нельзя оскорблять или загрязнять: в него запрещается плевать, сорить и сжигать в нем мусор, его нельзя касаться острым предметом. Кроме того, дрова также следует содержать в чистоте и порядке, как и приготовленную на огне пищу. Женщинам запрещалось переступать через огонь, чтобы не осквернить его.

Среди всех священных вещей единственно огонь обладал сокрушающей, «всепожирательной» силой. Он способен уничтожить любое материальное или сверхъестественное существо. С этой разрушительной мощью огня было связано и то, что одним из возможных способов полного уничтожения духов-носителей болезни было предание их огню, «пожирание огнем». Подобным образом обходились и с опасными животными, например змеей или медведем-людоедом. В преданиях о богатырях способом полного уничтожения врага было сожжение его труп

¹⁷⁵ У васюганских хантов, как у хантов вообще, одна из форм души тесно связана с тенью человека, т. е. с отпечатком, внешним обликом его тела [Кулемзин–Лукина, 1977: 150–155].

[Кулемзин–Лукина, 1977: 143]. На Васюгане существовал обычай давать клятву на огне, что, очевидно, связано со священной природой и сокрушительной силой огня [Karjalainen, 1927: 180–181].

В новопостроенном доме при первоначальном установлении чучала первым делом раскладывали огонь, этим приглашали в домашний очаг богиню огня. При этом в огонь бросали красный платок и, кроме этого, красный платок иногда вывешивали на дерево близ поселения. Время от времени огонь угощали пищей и водкой.

Зенько проводит параллель между культом огня и культом домашних духов. По его утверждению, эти два культа, даже если и имеют различное происхождение, все же их роль в жизни семьи одна и та же. Наряду с домашними духами, огонь выступает хранителем дома и детей. Существенным различием между этими культурами является то, что в культе домашних духов доминирует мужское, а в культе огня – женское начало. В культе огня самая важная роль принадлежала пожилым женщинам: их заданием было сохранение, поддержание огня [Зенько, 1997: 35–36]. К этому следует добавить, что у хантов разведение огня, рубка и заготовка дров считается прежде всего женским делом.

Если в доме по отношению к огню не соблюдали надлежащих норм поведения, то Госпожа огня могла разгневаться на домочадцев и вызвать пожар. В качестве доказательства собеседница Григоровского рассказала одну легенду, которая, впрочем, широко известна среди обских угров и имеет несколько вариантов.

В одних юртах были всего только два дома, и в них жили две семьи. Хозяйка одного дома вела у себя чистоту, каждый день выметала в избе сор и выносила его на улицу. Хозяйка же другого дома была неряшлива, редко подметала в избе, а если когда и случится подмести, то сор ленилась выносить на улицу, а обыкновенно бросала его на очаг чучала. Однажды, рано утром, госпожа чучала из неряшливого дома, в своем красном платке, пришла навестить свою соседку, невидимую госпожу чучала опрятного дома, и в разговорах стала жаловаться на хозяйку своего дома, что та держит ее (госпожу) в нечистоте и всегда забрасывает сором. При этом она объявила своей соседке, что она намеревалась минувшую ночь сделать в неряшливом доме пожар и сжечь его со всеми хозяевами, но пожалела невинного младенца из опрятного дома, перенесенного на несколько дней в неряшливый дом, чтобы не сжечь его вместе с неряшливыми хозяевами. На это госпожа чучала опрятного дома посоветовала ей сжечь дом с хозяевами, только чтобы огонь обошел вокруг того места, где спит этот невинный младенец и не обжег бы его. После этого посещения, в следующую ночь сделался в неряшливом доме пожар и дом вместе с хозяевами сгорел дотла, а только и осталось то место, где спал невинный младенец из опрятного дома и этого младенца не коснулся огонь, оставив его живым, здоровым и спокойно спящим [Григоровский, 1884: 29–30].

Существует несколько мифов о происхождении огня. Как об этом уже упоминалось выше, согласно одному из них огонь – дочь бога огня. Согласно другим мифам, огонь тесно связан с богиней-жизнедательницей, *Риуос*. В то же время у огня есть и отдельное божество: *Тиуй јиҥк*, т. е. 'Дух огня'. К сожалению, у нас не имеется конкретных сведений по поводу того, какими функциями обладал *Тиуй јиҥк* на Васюгане, но все же можно прийти к некоторым выводам, опираясь на представле-

ния ваховских хантов, которые, как известно, находились в тесной связи с васюганскими. У ваховских хантов также был известен Дух огня, которого они называли *Näj lung*. Он был связан не столько с огнем домашнего очага, сколько с огнем, возникающим в природной сфере. Когда *Näj lung* был активным, в лесах бушевали пожары, если же он спал, то пожаров не было [Кулемзин–Лукина, 1977: 143]. Эту параллель подтверждает запись Григоровского, что в случае лесного пожара берут семь аршин красной ткани, выносят навстречу огню и с низким поклоном кладут ее на землю в качестве жертвы, чтобы огонь обошел юрты [1884: 28].

Представления о богине огня были широко распространенными не только на Васюгане, но и у восточных хантов вообще. Так, сургутские ханты почитали богиню Морского огня. Она была хранительницей здоровья, к ее функциям принадлежат исцеление болезней, обеспечение успеха в промысле и благосостояния семьи. Согласно некоторым представлениям, ее дочерью была *Puuo* или *Kalteš*, но ее детьми считались также огни домашних очагов. Ее жертвенным даром был красный платок.¹⁷⁶

Согласно другому представлению, огонь как священную вещь нужно было принести людям. На Васюгане эту функцию выполняет *П жуңк* [Кулемзин–Лукина, 1977: 143].

К настоящему времени огонь на Васюгане практически полностью утратил свое сакральное значение. Сегодня мало кто соблюдает запреты и нормы поведения, в прошлом регулировавшие отношение человека к огню. Мусор часто сжигают в печи, курить привыкли прямо у дверцы, а окурки бросают в печь. В настоящее время многие стали пользоваться кочергой, хотя это довольно острый предмет, который, по прежним представлениям, легко мог бы повредить обитающее в огне сверхъестественное существо. По-видимому, переход от чувала к печи русского типа сильно повлиял на отношение васюганцев к огню. Следует отметить, что это уникальное явление, которое, по моим сведениям, нигде больше не встречается у обских угуров, несмотря на то, что практически на всех обско-угорских территориях русская печь заменила традиционные очаги. С того времени, как вместо чувала стали использовать печи, изменилось и отношение васюганских хантов к огню: он утратил сакральную сущность и перестал быть сверхъестественным существом, тесно связанным с человеком и его жилищем. В то же время процесс изменения не коснулся отношения васюганцев к огню, возникающему в природной сфере. И в настоящее время они часто упоминают имя Духа огня, который, по сохранившимся представлениям, связан с лесными пожарами. Об этом свидетельствует также и то, что ханты и сегодня жертвуют огню красный платок, чтобы пожар обошел их стороной. На вопрос, почему эти изменения не произошли и на других хантыйских территориях, из-за отсутствия данных ответить невозможно.

Подводя итог всего вышесказанного, можно сказать, что изменение роли и места огня в представлениях васюганских хантов тесно связано с русским влиянием. Вместе с тем русское население Томской области также заимствовало у хантов некоторые элементы прежнего культа. Так, у русских запрещалось плевать и бросать мусор в огонь [Бардина, 1995: 67–73]. Григоровский пишет, что у русских охотников Нарымского края существовал обычай взамен на угли давать огню поленья. Кроме того, существовало поверье, согласно которому угли нельзя перебрасывать с одной стороны огня на другую, так как это ставит под угрозу успех в охотничьем промысле. И то, и другое Григоровский считал обычаями «аборигенного» происхождения

¹⁷⁶ Более подробное описание богини см. [Kerezi, 1997: 35–37; Зенько, 1997: 19–20].

[1884: 403–404]. Однако, поскольку Григоровский был замечательным знатоком как васюганских хантов, так и наибольшей «аборигенной» группы Нарымского края – селькупов, в данном случае нельзя с точностью сказать, обычаи какого именно происхождения он имеет в виду – хантыйского или селькупского.

4.2. Священные места на реке Васюган

В свете всего вышесказанного естественно возникает мысль поместить нашу работу в более широкие рамки и расширить исследование на всю территорию бассейна реки Васюган. Священные места Озерного и его окрестностей, в сущности, можно интерпретировать только в таком полном культурном, территориальном контексте. Следует, однако, признать, что мы обладаем довольно скудными сведениями относительно священных мест Васюганья. В моем распоряжении не имеется современных материалов, поскольку мои полевые исследования были сфокусированы прежде всего на Озерном и его окрестностях. В то же время научная литература также не предоставляет данных, даже самых необходимых для исследования васюганских священных мест. Вероятно, потому, что, как известно, Озерное было культовым центром васюганского региона, следовательно, с этого места исследователями было собрано больше всего материала. Но дело не только в этом. Нужно также обратить внимание на наличие существенных ошибок и недостатков предыдущих исследований, о которых подробно велась речь в первых главах нашей работы.

В данном случае, однако, отсутствие необходимых данных ставит перед нами, помимо общих вопросов, и таксономическую проблему: в большинстве случаев нет возможности определить, к какой группе относится то или иное священное место. Поскольку сегодня на территории Васюгана уже нельзя говорить о функционирующих священных местах, проще было бы отнести их все без исключения к группе «бывших священных мест». Однако это также невозможно, так как во многих случаях мы не знаем, идет ли речь о собственно «жертвенном месте» или о т. н. «нежертвенном месте». Таким образом, ввиду такой неопределенности мы не можем использовать разработанную выше таксономию.

Из особенностей рассматриваемого нами материала следует, что нет никакой необходимости отдельно говорить о кладбище по поводу каждого поселения, так как в каждом поселении оно обязательно должно было быть. Также было бы излишним вновь и вновь возвращаться к теме «священных мест гуманизированной сферы». Сказанное, однако, не относится к вопросу о «памятных местах героического прошлого», на котором нам следует еще раз подробно остановиться. В настоящем изложении мы также не станем рассматривать те места, названия которых если и указывают на их связь с какими-либо священными вещами или сверхъестественными существами, но о которых, кроме их названий, мы не имеем никаких сведений. Эти места и наименования, являющиеся элементами сакральной топографии, рассматриваются в работах Калининой [1956–58] и Лукиной [1980], однако в данном случае их обсуждение было бы излишним, так как они не способствуют достижению нашей цели – реконструкции системы священных мест всего Васюганья.

Таким образом, с точки зрения данного исследования нет необходимости в представлении полного каталога священных мест, так как это выходит за рамки данной работы. Поэтому, чтобы не обременять читателя излишними подробностями, мы представим только выводы, к которым можно прийти при тщательном

изучении священных мест. Эти выводы относятся, прежде всего, к вопросу о взаимосвязи священных мест, религиозных культов и социальной организации хантов. В ходе нашей работы мы уже несколько раз касались этого вопроса, здесь, однако, на этом следует остановиться более подробно. Итак, обсуждаемый нами вопрос можно сформулировать следующим образом: обнаруживается ли какая-либо взаимосвязь между религиозной системой и социальной организацией васюганских хантов? Вопрос в некоторой степени уже содержит положительный ответ, поскольку эти две системы тесно переплетаются: они не существуют и не интерпретируются одна без другой.

Нет необходимости приводить всю обширную литературу, посвященную этому вопросу, чтобы заметить, что в финно-угроведении практически всегда обращалось внимание на связь между единицами социальной организации и религиозными культами. Так, например, Карьялайнен разделяет группу т.н. локальных божеств на подгруппы на основе круга их почитателей. Исходя из этого, исследователь различает индивидуальных, семейных, родовых и региональных духов-покровителей, однако не дает однозначного определения этим категориям [Karjalainen, 1922: 5–6]. Чернецов, в свою очередь, определяя понятие рода социальной организации обских угров, наиболее существенным элементом считал наличие у данной общины общего религиозного культа, общего священного места и общего кладбища [1949]. Таким образом, с какой бы стороны мы ни подходили к этому вопросу – со стороны религии или со стороны социальной организации – связь между тем и другим нельзя оставлять без внимания. Несмотря на это, до сих пор не существует такого исследования, в котором были бы подробно рассмотрены и четко разграничены религиозные культы семей, родов, поселений, фратрий и регионов определенной территории, а также их взаимосвязь и взаимодействие.

Следует добавить, что на основе васюганского материала, который является скорее систематизацией неупорядоченных, разрозненных, взятых из различных источников сведений, невозможно полностью раскрыть взаимосвязь между религиозной системой и социальной организацией васюганских хантов. Как об этом неоднократно упоминалось, недостаточное количество и качество данных в значительной степени обусловлено характером полевых исследований, кругом интересов, образованностью и профессионализмом исследователей, несистематичностью полевых исследований и отсутствием систематического анализа в данной области. Именно поэтому я могу только попытаться раскрыть и проанализировать возможные взаимоотношения между религией и социальной организацией васюганских хантов. Для восполнения некоторых пробелов в данных мы будем пользоваться аналогиями из общего обско-угорского материала.

4.2.1. Фратрии – культовые общины?

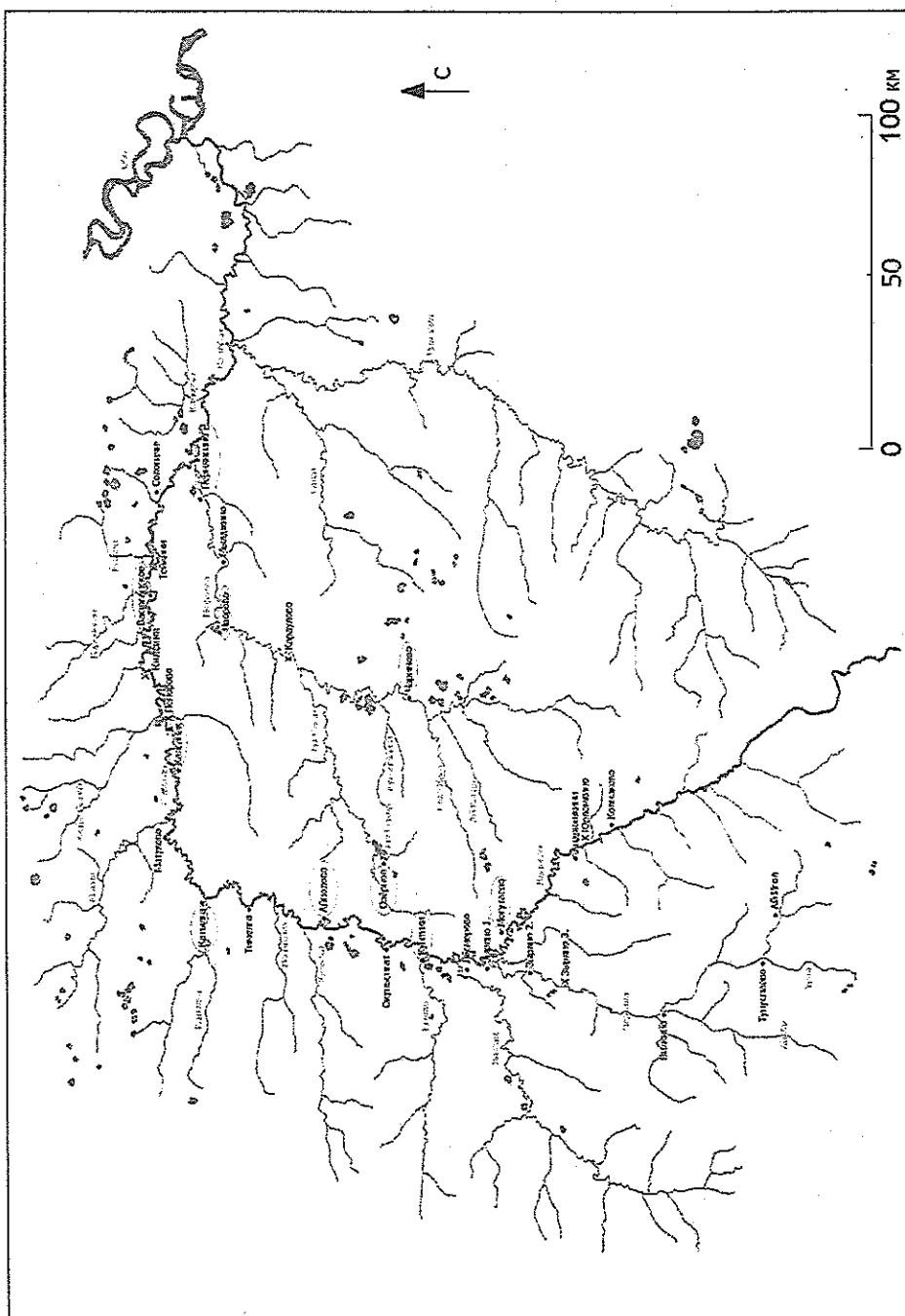
Päi Imi, богиня-хранительница р. Васюган олицетворяла единство и органичность группы васюганских хантов не только своим культом, но и тем, что каждая из фратрий стала культовой общиной в силу причастности к культу того или иного члена семьи *Päi Imi*. Так, общее священное место фратрии «рыбной реки народ», *Surkal-jaḥ* находилось близ Калганака (где, как известно, подавляющее большинство жителей были членами родов этой фратрии). Божество этого священного места считалось дочерью или сестрой *Päi Imi*, подобно как и *Ar Imi*, божество священного места «елового народа». Священное место *Ar Imi* располагалось поблизости Катильги, где большая часть населения принадлежала к фратрии «еловый народ».

Главное священное место «нюрольского народа» также обнаруживает связь с *Päi Imi*, поскольку на этом священном месте, расположенном близ Пернянгино, почиталось божество по имени «Старик», считавшийся либо мужем, либо – что кажется более вероятным – третьим сыном *Päi Imi*.

Следует обратить внимание на то, что Лукина обнаруживает тесную связь между священными местами Васюгана и священными местами Нюрольки. Как видно, нюрольская система священных мест была отражением, видоизменением васюганской системы. Как у *Päi Imi* на Васюгане, так и у «Старика» на Нюрольке было двое близких, наиболее почитаемых родственников, которые имели отдельные священные места. Примечательно, что на Нюрольке только эти три священных места – «Старика» и его родственников – называли *juḥk sur*, 'духа место' [Лукина, 1980: 98]. Священное место «Старика» называлось «Ёгон-ягорт» [Лукина, 1980: 94] – 'князь реки народа', что служит очередным подтверждением того, что здесь речь идет о самом важном божестве области Нюрольки. Вместе с тем слово *or*, *ort* обозначало также предводителя, князя, богатыря фратрии. На Нюрольке «Старик» был единственным божеством, которого величали словом *ort*, что совпадает со сказанным в начале данной работы о том, что нюрольские ханты составляли отдельную от трех васюганских фратрий социальную, матримониальную группу. Следует обратить также внимание на большую концентрацию священных мест у устья Нюрольки. Возможно, что здесь наблюдается такое же скопление священных мест, которое существовало и близ Озерного. Напомним, что скопление священных мест в окрестностях Озерного мы объясняли тем, что поселение являлось сакральным центром данной территории. В соответствии с этим можно предположить, что устье Нюрольки было культовым центром нюрольских хантов. Об этом свидетельствует и то обстоятельство, что параллельно с тем, как священное место главного божества всей области Васюгана находилось близ Озерного, так и священное место самого важного божества Нюрольки располагалось как раз у устья этой реки.¹⁷⁷ Таким образом, можно сказать, что на Нюрольке имела отдельная, особая система священных мест, которая, если и включалась в общую васюганскую систему, все же носила некоторые отличительные особенности. Своеобразие этой системы проявлялось прежде всего в культе «Старика» и его сыновей.

Утверждение, что все общие священные места фратрий обнаруживают связь с *Päi Imi*, не действует в обратном направлении. Отнюдь не все священные места, божества которых состоят в родственных отношениях с *Päi Imi*, могут считаться общими священными местами каких-либо фратрий. Кроме вышеупомянутых четырех, члены семьи *Päi Imi* почитались на священных местах в Айполово, Кунтиках, Васюганском, в Могутаево, Мылджино, Чаримово и Чворово, а также на Югане [Кулемзин–Лукина, 1978: 25–26]. Разумеется, этот перечень не полон, а следовательно, и не отражает в полной мере стремления, характерного, вероятно, для всех васюганских родов – стремления установить связь между родовыми священными местами и главным божеством области. За этим стремлением, по-видимому, кроется представление, что связь с *Päi Imi* повышает авторитет и значение данного священного места. В то же время следует учитывать также стремление к самоопре-

¹⁷⁷ Другим возможным объяснением такой концентрации священных мест является то, что практически все исследователи, за исключением нескольких, проводили свои полевые работы у устья Нюрольки и не поднимались выше по реке. Следовательно, эта концентрация только кажущаяся и вытекает не столько из данных, сколько из особенностей полевых исследований.



Карта 4. Священные места васюганских хантов, связанные с Päi Imi

делению и обособлению родов (юрт?). Значит, с одной стороны, символом принадлежности рода к группе васюганских хантов – т. е. «настоящих» хантов, которые единственно обозначаются этнонимом *kantaḥ jaḥ* – является то, что божество этого рода состоит в родственных связях с *Päi Imi*. С другой стороны, самостоятельность рода, его обособление от других хантыйских групп выражается в том, что это божество наделяется особыми, отличительными чертами и, как сестра, муж, сын или дочь *Päi Imi*, приобретает свою индивидуальную биографию. Таким образом, в культах фратриальных и родовых божеств одновременно выражается сознание независимости рода от других хантыйских групп и принадлежности к ним – к единой группе васюганских хантов.

4.2.2. Фратрии и роды – общие богатыри-родоначальники?

Как мы видели в первой главе нашего исследования, историческая концепция Соколовой относительно двух основных фратрий васюганских хантов содержит логическую ошибку, и поэтому мы не можем с ней согласиться. Но в то же время следует заметить, что в эпической традиции васюганских хантов имеется памятник, который, возможно, указывает на подобный процесс. В этом тексте, записанном Кулемзиным и Лукиной, говорится только о двух фратриях:

Арэхта-ку хорошо знал, какие остяки откуда пришли, с кем встречались, воевали или нет. Он пел о том, что на Васюгане было два больших рода остяков: Кулон-игол-ях и Онкул-ях, что граница между ними была около деревни Фролы, что выше поселка Калганак было священное место Кулон-игол-ях (рыбной реки народ). Там на берегу лежали тряпки, шкурки белок, деньги. И весь народ Кулон-игол-ях носил туда жертвоприношения. А народ Онкул-ях (серный народ) носил свои подарки выше деревни Фролы по реке Катайге. Там на лугу стояли три елки, подарки развешивались на сучьях. Арэхта-ку пел о двух богатырях: Кулон-игол-ях и Онкул-ях. Они подрались между собой. Богатырь Кулон-игол-ях победил Онкул-ях, и тот ушел вверх по Васюгану за современным поселком Майск. И стал народ перемещиваться, потому что люди Онкул-ях женились на Кулон-игол-ях и наоборот... Я запомнил фамилии Кулон-игол-ях: Колмаковы, Могутаевы, Тагаевы... Фамилии Онкул-ях: Синарибины, Иглыковы... Обо всем этом пел арэхта-ку [Кулемзин, 1976: 47–48].

Данный текст заслуживает более пристального внимания. На первый взгляд может показаться, что рассказ информанта подтверждает предположение, согласно которому первоначально были только две фратрии, «серный народ» и «рыбной реки народ», третья же – «еловый народ» – возникла из первых двух гораздо позже. В то же время при более внимательном рассмотрении текста выясняется, что рассказчик, попытавшийся в конце 1960-х гг. восстановить в памяти к тому времени давно уже не существующую систему, легко мог ошибиться. Так, одна из принципиальных ошибок рассказчика заключается в том, что священным местом «серного народа» он называет Катильгу, тогда как известно, что священное место близ Катильги являлось культовым центром «елового народа». Для разрешения этой проблемы предположение, что, вероятно, Катильга первоначально была священным местом «серного народа», было бы совершенно неуместным и необоснованным, поскольку оно не может быть подтверждено никакими данными. В то же время заметим, что в мыслях рассказчика катильгское священное место, очевидно,

ассоциируется с «словым народом», о чем свидетельствуют его собственные слова: «там на лугу стояли три елки», что совпадает с названием фратрии «словый народ».

В тексте, однако, проблема заключается не только в однозначном определении фратрий, но и в идентификации родов, о которых ведется речь. Рассказчик причисляет род Колмаковых к фратрии «рыбной реки народ», тогда как, по мнению Кулемзина и Лукиной, Колмаковы принадлежат к «серному народу». Не исключено, что это тоже ошибка рассказчика, но возможно и другое объяснение. Такой вывод можно сделать из того, что и сами авторы испытывают некоторое сомнение относительно родовой принадлежности Колмаковых, поэтому, если и причисляют род к «серному народу», то фамилию при этом приводят в скобках. Это могло бы навести нас на мысль, что в данном случае ошибаются авторы, и Колмаковы действительно принадлежат к фратрии «рыбной реки народ». Однако, если посмотреть данные церковных метрических книг, можно увидеть, что Колмаковы заключали в 2,5 раза больше браков (18) с членами «рыбной реки народа», чем с «серным народом» (7). Значит, согласно этим данным, Колмаковы скорее всего принадлежали к последней фратрии.

Здесь, однако, следует отметить, что возможно также и то, что Колмаковы не составляли единого, целостного рода. Это следует, например, из того, что хантыйское название одной группы Колмаковых было *šoyä*, 'снег', а другой – *ivex*, т. е. 'сова'. Известно также, что юрты Колмаковых находились в верховьях Васюгана, а в одном из богатырских преданий поселение называется *Iwex ruŋol*. О Колмаковых из группы *šoyä*, живших в 1990-х гг. в Озерном и заключивших браки с Милимовыми из фратрии «серный народ», наоборот, говорили, что они пришли с низовьев Васюгана. Среди всех поселений, находящихся «внизу» по отношению к Озерному, в метрических книгах фамилия Колмаковых упоминается в Васюганском, Кылсинах, Калганаке, Мадуково и Кагильге. Если согласимся с тем, что первоначальное место жительства «рыбной реки народа» было у низовьев, а «серного народа» – у верховьев Васюгана, то это должно привести нас к мысли, что Колмаковы группы *šoyä* принадлежали к первой фратрии, а Колмаковы группы *ivex* – ко второй. К сожалению, в метрических книгах не записывались хантыйские имена Колмаковых, поэтому этот вопрос на сегодняшний день практически неразрешим.

Следует также обратить внимание на то, о каком переселении говорится в тексте. Здесь речь идет о том, что «рыбной реки народ», победив «серный народ», ушел вверх по Васюгану и поселился на территории последнего. Данные церковных метрических книг, в свою очередь, подтверждают, что в верховьях Васюгана было немало поселений, где в подавляющем большинстве жили роды, принадлежавшие к фратрии «рыбной реки народ». Достаточно упомянуть здесь такие поселения, как Могутаево, Юрломкино или Зыряново, названия которых происходят от фамилий родов, принадлежавших к «рыбной реки народу» (в последнем жил род Кучуговых, которых на хантыйском языке называли также *sären*, т. е. 'зыряне'). Были и такие поселения, как, например, Айполово или Колмаково, где проживало смешанное с точки зрения фратриальной принадлежности население: в первом, помимо родов «серного народа», проживали также Чочергины, Кучуговы, Могутаевы, Полумогины, Тагасвы; во втором, кроме членов рода Колмаковых, проживало столько же Кучуговых.

Есть и другие предания, в которых говорится о подобных переселениях, как, например, в преданиях о борьбе катильгского и айполовского богатырей. Эти богатыри могут рассматриваться не только как герои двух поселений, но и как герои

двух фратрий, так как их прозвища происходят от названий фратриальных центров. В этих преданиях повествуется о том, как родственники катильгского богатыря, сраженного случайной стрелой в спину, совершают месть и, в свою очередь, убивают старшего айполовского богатыря. Младший брат последнего сперва убеждает, но через некоторое время возвращается и нагоняет на катильгцев такой страх, что те сдаются и отдают ему сорок семей, чтобы он их не убивал. Однако родовой состав населения Айполово не соответствует тому, о чем повествуется в предании, так как здесь нет и никогда не было катильгских – т. е. входивших в состав «слового народа» – родов. В то же время это предание, возможно, может служить объяснением описанного Кулемзиным и Лукиной процесса, в результате которого фратрия «словый народ» на Васюгане постепенно утратила свою значимость (помимо записанного мной предания см. также [Кулемзин–Лукина, 1978: 37, 39]).

Возвращаясь к предыдущему тексту и к вопросу о присутствии родов «рыбной реки народа» в верховьях Васюгана, очередное свидетельство этому можно найти в следующем предании [Кулемзин–Лукина, 1973: 11]. В этом тексте повествуется о том, как калганакский богатырь, спасаясь от преследований нюрольского богатыря, уходит вверх по Васюгану к своему брату, богатырю из *Iwex ruŋol*, и с его помощью убивает своего противника, нюрольского богатыря. На основе предания можно однозначно определить, к какому роду принадлежал калганакский богатырь: единственный род на Васюгане, который одновременно связан с сакральным центром фратрии «рыбной реки народ», Калганак и с *Iwex ruŋol*, т. е. с Колмаково – это род Кучуговых. Это предание не дает объяснения тому, как оказались роды «рыбной реки народа» в верховьях Васюгана, однако их присутствие здесь однозначно подтверждается.

В числе преданий о хантыйских богатырях, помимо только что приведенного, есть еще несколько текстов, главным персонажем которых является нюрольский богатырь *Ankal'a*, отличающийся не столько силой, сколько хитростью. На него нападают обские богатыри, селькупы, от которых он сперва вынужден бежать, но потом, собрав вместе всех хантыйских богатырей, он возвращается и заключает мир с селькупам. В этих текстах можно отметить несколько интересных моментов. Во-первых, несмотря на то, что предания повествуют прежде всего о нюрольских богатырях, действия происходят близ с. Васюганского, где, как известно, жили Почелгины, принадлежавшие к фратрии «серный народ». Во-вторых, в одном из преданий *Ankal'a* выступает в роли посланника богатыря по имени *Alvi*. Он же, в свою очередь, считался родоначальником рода Альвиных, которые также принадлежали к «серному народу».

Примечательно, что судя по этим преданиям, между «нюрольским народом» и «серным народом» существовали весьма тесные связи. Это обстоятельство, возможно, может послужить объяснением тому, что относившиеся к фратрии «серный народ» Игляковы, которые до сих пор говорят о себе, что они пришли с низовьев Васюгана, согласно одному преданию, отделились от рода Ангалиных, принадлежавшего к «нюрольскому народу» [Кулемзин–Лукина, 1977: 191]. К этому следует добавить, что на Нюрольке, кроме «нюрольского народа», в большом количестве жили представители фратрии «серный народ»: Милимовы и Айдаровы. Это, однако, не должно привести нас к скоропостижным выводам, так как известно, что причиной переселения Милимовых в Усть-Тухсигатск – к устью речки *Tux siŋ*, вытекающей из озера *Tux Ämter* и впадающей в Нюрльку – послужил земельный спор. Таким образом, в данный момент мы можем сказать только то, что ню-

рольские богатыри чаще всего совершали свои подвиги близ с. Васюганского, которое не принадлежало к их фратрии, и что Васюганское обнаруживает тесные связи как с «нюрольским народом», так и с «серным народом».

Не менее важным фактом, нуждающимся в объяснении, является центральная роль с. Васюганского (сегодня Средний Васюган) в бассейне Васюгана. Вместе с Айполово, Васюганское было одним из политических, административных центров этой области. Здесь проводились ярмарки, которые одновременно являлись местом сбора ясака. Также в эти дни старостами принимались решения в некоторых важных вопросах. Кроме этого, в конце XIX в. российским государством здесь было построено зернохранилище, в котором хранились хлебные запасы на случай голода, а также в поселении была единственная на весь регион церковь и один священник. Очень возможно, что Васюганское было выбрано в качестве центрального поселения русским государством именно благодаря своему географическому положению: оно находится на судоходном участке реки, примерно на середине ее длины, следовательно, отсюда легко можно добраться и до поселений, расположенных у верховьев Васюгана. Однако, если принимать во внимание географическое расположение районов проживания хантыйского населения, можно заметить, что Васюганское расположено вовсе не в центре, а скорее на периферии этой территории. Причем это утверждение остается верным даже если учитывать, что путь к Нюрольке должен был проходить через Васюганское, так как ханты в основном ехали на Нюрольку не водным путем (хотя это также было возможно, по реке *Tiḥ siyā*), а зимним путем через болота. Отметим также, что у нас не имеется сведений о том, как называлось поселение до прихода русских, так как в самых ранних источниках оно упоминается как *Torām kot piyoŋ*, т. е. 'божьего дома село', 'храмовое село', которое оно получило по построенной здесь церкви.

Следует, однако, отметить, что в нашем распоряжении имеются сведения, свидетельствующие о том, что поселение и до прихода русских имело весьма важное значение. Так, Карьялайнен называет священное место близ Васюганского вторым по значению священным местом, хотя одновременно упоминает, что это священное место покинуто, заброшено [Karjalainen, 1922: 206]. О причинах, приведших к запустению священного места – разорениях, причиненных русскими торговцами – упоминает в своих записях Григоровский [1884: 23–24]. Григоровский отмечает также, что на этом священном месте ханты совершали жертвоприношение в Троицын день перед тем, как отправиться на ярмарку в Каргасок. Из этой записи можно было бы сделать вывод, что на священном месте приносили жертву все васюганские ханты, т. е., что это было региональное священное место. Этого, однако, мы доказать не можем. Также у нас нет возможности однозначно установить, имело ли божество этого священного места какие-либо родственные связи с *Päi Imi*. В то же время на существование родственной связи указывает следующий отрывок текста:

Род, свои люди – эй-ях или просто ях. Были онкул-ях, их жертвенники были около Среднего Васюгана [Кулемзин–Лукина, 1978: 27].

Данный отрывок можно понимать либо так, что это священное место также принадлежало «серному народу», либо так, что живущий здесь род относился к «серному народу», как это и было в действительности. По мнению Тучковой, божество этого священного места называлось «Лиственница-мать» [Тучкова, 2001:

182]. Если это так, то возможно, что это переведено на русский язык с хантыйского слова *Imi*, что также может указывать на связь с *Päi Imi*. Еще один немаловажный факт, что в Васюганском жил род Почелгиных – род, члены которого были хранителями культа и священного места *Päi Imi* в Озерном.

Очередное свидетельство того, что Васюганское в прошлом играло весьма важную роль, можно обнаружить в мифе, упомянутом в начале нашей работы, согласно которому васюганские ханты являются потомками юганских хантов. В этом мифе повествуется о том, что девять юганских семей пришли через болота на Васюган и вышли к реке у того места, где ныне находится с. Васюганское [Пригорюнский, 1884: 37]. Следовательно, отсюда был заселен весь бассейн Васюгана, это было самым первым поселением на этой территории.

К сожалению, из-за отсутствия необходимых данных мы не можем сделать никаких определенных выводов о возможной значительной роли с. Васюганского.

Возвращаясь к исходной точке нашего анализа, к вопросу о взаимосвязи эпических героев и родственных групп, можно сказать, что, по нашим наблюдениям, богатыри обычно носят фратриальный характер, хотя некоторые из них имеют подчеркнуто родовой характер (ср. [Кулемзин–Лукина, 1977: 191]). Особенно отчетливо это проявляется на примере нюрольских богатырей. Так, богатырь *Ankala*, с одной стороны, воплощает в себе весь «нюрольский народ», с другой стороны, он является родоначальником рода Ангалиных. Примечательно, что как о сыне богатыря *Ankala* существует предание, что он был безногим калекой, так и об Ангалиных говорили, что они «слабы на ноги». Об этом говорится и в следующем предании:

У Анкаля-матур был сын безногий. К нему пришли семь богатырей, они в дом, а он убежал. Шапкой махнул, сказал:

– Вернись!

Через год вернулся на это место, вином их угостил. Они уснули. Он ходит с топором:

– Вот какой Анкаля, всех могу зарубить!

Но не зарубил, потому что они между собой помирились. У всех богатырей были подземные ходы в подполье. Здесь везде были места, где богатыри жили [Кулемзин–Лукина, 1978: 38].

Существовало, однако, и другое предание (к сожалению, полного текста у нас не имеется, только упоминание о нем: [Кулемзин–Лукина, 1977: 191]), согласно которому все роды «нюрольского народа», за исключением Пернянгиных, происходят от одного общего предка. Таким образом, все нюрольские богатыри ведут свое происхождение от одного человека по имени 'Гусиный помет' (*jewtok*), а имена богатырей до сих пор легко обнаруживаются в именах родов «нюрольского народа». Так, родоначальником рода Карауловых был богатырь по имени *Kyrag*, рода Ангалиных, как упоминалось, *Ankala*, рода Якуниных – *Käne*, а Мылджинных – *Myl* (*Mylči*).

В заключение приведем предание о происхождении родов от богатырей-предков:

Сначала все васюганские остяки жили в одном месте, потом разделились. Потом по юртам стали жить. Встретятся люди, спрашивают:

– Кто, откуда?

Потом говорят:

– Да мы одного черта люди – эй-юнг-ях.

Таких групп с одним общим чертом было много. Люди селились у таких мест, где рыба хорошо ловится, например Айполово, Чечерино, Катальга. Если одни здесь рыбу ловили, считают, что это место и рыба им даны от бога. Другие здесь не ловили.

Все, кто входил в одну группу, считались происшедшими от одного предка. Например, Синарбины рассказывают про своего:

– Один человек был очень быстрый, вроде ветра. Если трудно зимой, он род весь соберет к себе, на ходу оленя, лося бьет. Его сопровождали три человека, чтобы быстро пищу и постель ему готовить. Мяса на всех набьет, всех обеспечивает своих людей [Кулемзин–Лукина, 1978: 27].

4.2.1. Роды и юрты – культовые общины?

Как об этом говорилось в главе о социальной организации хантов, на Васюгане роды и юрты являлись также культовыми общинами: очевидно, каждая община располагала собственным священным местом, где почитала свое божество, и, должно быть, у каждой общины имелось свое отдельное кладбище. Однако на сегодняшний день невозможно реконструировать полную картину этой системы, так как многих поселений уже несколько десятилетий не существует, и тех, кто мог бы помнить и рассказать об этом, нет среди живых. Сопоставив все данные источников, имеющихся в нашем распоряжении – церковных метрических книг, описаний священных мест из записок путешественников – мы вынуждены признать, что у нас нет достаточных и полных сведений о васюганских родах как культовых общинах. В нижеследующей таблице обозначены (если об этом имеются сведения): культовый центр того или иного рода, имя почитаемого родом божества, богатырь-родоначальник данного рода.

Основные признаки рода как культовой общины у васюганских хантов¹⁷⁸

род	священное место	божество	богатырь
Айдаров	+	+	
Львин	+	?	
Ангалин	?	+	+
Анжин	+		
Арахпаев	+	+	
Бардин	+	?	
Вилкин			
Игармашев	?	?	
Игряков			
Исубаков			
Караулов	+		+
Колмаков			+
Кучугов	+	+	+
Лесморов			?
Матуков	+	?	

¹⁷⁸ Вопросительным знаком обозначены те места, где неоднозначна связь рода со священным местом, божеством или богатырем-родоначальником.

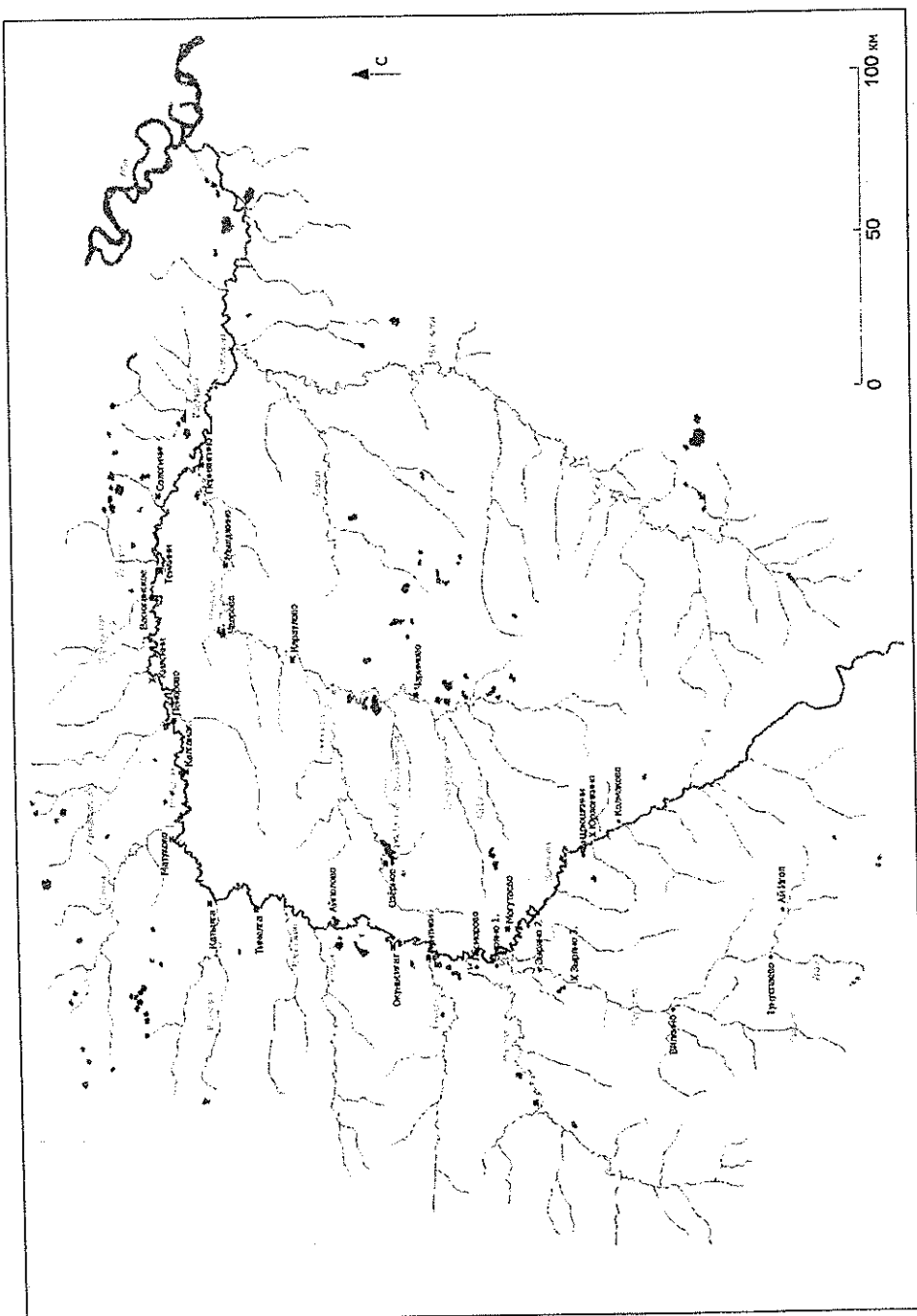
род	священное место	божество	богатырь
Милимов	+	+	+
	+	+	?
Миткин	+	+	
Могутаев	+	+	
Мылджин	+	+	+
Немельгин	+	+	
Пеноров			
Пернянгин	+	+	
Полумогин	+	+	?
Почелгин	+	+	?
Сельманов	+	+	+
Синарбин	+	+	?
	+	+	?
Сурломкин		?	
Тагаев	+	+	?
Тейков	+	+	
	+	+	+
Тунуспаев			
Усанов			
Чекин	+	+	?
Чочергин	+	+	?
Юрломкин			
Якунин	+	+	+
Ячигин	+	+	

Данная таблица наглядно демонстрирует скудость наших сведений о родах васюганских хантов: из тридцати шести родов об одиннадцати мы не знаем, где находилось их священное место, и о стольких же родах нам не известно, какое божество они почитали как родового духа-покровителя. Также у нас нет никаких данных о богатырях двадцати двух родов.

Подобная картина вырисовывается и в том случае, если эти же сведения мы рассматриваем с точки зрения поселений.

Взаимосвязь поселений, священных мест и богатырей-родоначальников

поселение	священное место	божество	богатырь
Айполово	+	+	+
Ангалино			+
Андрюшкино			
Анжино			
Арпай, Арахпаево			
Васюганское, Церковых	+	+	+
Вилкино			
Зыряно 1.			
Калганак	+	+	+
Караулово	+		+
Катильга	+	+	
Колмаково			
Кунтики	+	+	
Кысины			
Лесморово 1., Ягильях			
Лесморово 2.			
Мадуково	+	+	



Карта 5. Известные священные места локальных божеств на Васюгане

поселение	священное место	божество	богатырь
Могутаево	+	+	
Мылджино 1.	+	+	+
Мылджино 2.			+
Озерное	+	+	+
Окуньсигат	?	?	
Пенерово	+	+	
Салигич	+	+	
Тейкины	+	+	+
Тимельга	+	?	+
Тунусаево, Чертала, Ай-Игол			
Усть-Нюролька, Пернянгини	+	+	
Чаримово, Канчины	+	+	+
Чворово	+	+	+
Чоккино, Заимкины	+	+	
Юрломкино			

Как и предыдущая, эта таблица также показывает, что имеющиеся в нашем распоряжении сведения весьма неполны и приблизительны. Из тридцати четырех поселений, значащихся в церковных метрических книгах, у тринадцати неизвестно священное место, у четырнадцати мы не знаем имени почитаемого божества, а в двадцати случаях у нас нет никакой информации о богатыре-родоначальнике.

Однако, если сопоставить данную таблицу с картой р. Васюган и рассмотреть географическое расположение поселений, обнаруживается, что наименьшее количество данных мы имеем о юртах, расположенных у верховьев реки. Десять из тринадцати неизвестных нам священных мест, десять из четырнадцати неизвестных божеств и тринадцать из двадцати неизвестных богатырей-родоначальников относятся к поселениям, расположенным по течению реки выше Айполово. Более того, о юртах, находящихся выше Могутаево, у нас нет абсолютно никаких сведений. Эта небольшая статистика также подтверждает сказанное выше о случайном характере сбора полевых материалов: путешественники и исследователи практически не поднимались вверх по течению выше Айполово, следовательно, количество данных о поселениях верховьев Васюгана и о поселениях его низовьев весьма непропорционально.

4.2.4. Еще раз о родственности и локальности

В первой части данной работы мы назвали два принципа, которые выступают как две фундаментальные, совместно действующие силы, сыгравшие основную роль в формировании социальной организации васюганских хантов – это принцип локальности и принцип родственности. Совместное действие этих двух принципов наблюдается и в случае священных мест. Если о фратриальных святилищах мы знаем, что это были священные места той или иной генеалогической группы, то о родовых священных местах мы не можем сказать однозначно, относился ли их культ ко всему роду, или больше к поселению. На сегодняшний день ответить на этот вопрос, к сожалению, уже невозможно. Поскольку в нашем распоряжении не имеется никаких сведений относительно того, посвящались ли новые жители юрт в культ духа-покровителя поселения, а уезжавшие из поселения выходили ли из круга почитателей духа; как неизвестно и то, разделялись ли святилища между членами рода при расселении или переселившиеся должны были возвращаться на свои прежние священные места, следовательно, мы не можем определить и того, принадлежали ли эти священные места роду или поселению (ср. [Vargyas, 1999]).

По-видимому, о принадлежности святилищ к поселению некоторым образом свидетельствует тот факт, что живущие в поселении мужчины-инородцы также могли посещать священное место, хотя неизвестно, пользовались ли они такими же правами, как хантыйские мужчины. В то же время родовую принадлежность священных мест подтверждает то, что согласно воспоминаниям информантов, тот, кто уехал жить в другое место, возвращаясь в родное поселение, обязательно приносил здесь жертву на священном месте.¹⁷⁹

Как видно, культовая община духа-покровителя рода/поселения являлась ритуальной группой, организованной по мужскому принципу, в которой перемешивались также принцип локальности и принцип родства. Женщины были исключены из этих культов, но, как об этом говорилось выше, мужчины приносили домой остатки жертвенной пищи, и таким образом, женщины впоследствии также приобщались к жертвенной трапезе. Примечательно, что как раз женщины и являются подтверждением того, что священные места принадлежали поселению, а не роду, и что поселения были культовыми общинами. Как мы видели выше, возможно, что на Васюгане также были женские священные места, где приносили жертвы женщины из разных родов, жившие в поселении. Таким образом, культ почитательниц этих священных мест однозначно организовывался по принципу локальности, хотя мы не знаем, пользовались ли женщины других родов такими же правами на этих местах, как женщины коренного рода данного поселения. Принадлежность женщин к поселению как культовой общине подтверждается также тем обстоятельством, что после смерти женщин погребали на кладбище того поселения, где они жили, а не на кладбище их родового поселения.

Двойственность принципа локальности и принципа родственности наиболее наглядно проявляется в культе *Päi Imi*. С одной стороны, наблюдается весьма тесная связь *Päi Imi* с родственными группами, ведь ее священное место являлось культовым центром фратрии «серный народ». Вместе с тем это священное место было родовым святилищем Милимовых и Синарбиных. Кроме того, как было сказано выше, род Почелгиных также состоял в тесной связи с *Päi Imi*. С другой стороны, *Päi Imi* являлась также божеством локальных групп: все васюганские ханты почитали ее, а мыс *Päi Imi* был священным местом двух поселений, Айполово и Озерного. Женщины этих поселений могли приобщаться к жертвенной пище, а следовательно, и к самому божеству.

На сегодняшний день священные места – которые вообще еще сохранились – практически полностью утратили свою прежнюю роль. Как видно, с исчезновением родовых и семейных духов-хранителей утратилась и связь между божествами и родственными группами. Очевидно, к такому результату привел наблюдающийся в 1930–40-х гг. стремительный распад родов и организованной по принципу родства системы поселений. В то же время региональное значение *Päi Imi* сохранилось и в наши дни, более того, васюганские ханты до сих пор считают *Päi Imi* самым значительным божеством, почитают ее независимо от своей фратриальной принадлежности и время от времени приносят ей жертвы.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ: СИНКРЕТИЗМ РЕЛИГИИ ВАСЮГАНСКИХ ХАНТОВ

На сегодняшний день уже невозможно установить, какова была в прошлом связь священных мест с социальной организацией. Невозможно, так как эта система давно распалась, пожилые ханты едва или совсем не помнят об этом, а сохранившиеся культы не позволяют сделать никаких определенных выводов по этому поводу. К сожалению, на основе обско-угорских аналогий также невозможно реконструировать прежнюю васюганскую систему, поскольку вопрос о взаимосвязи божеств, священных мест и социальной организации в научной литературе до сих пор не получил полного и подробного освещения, несмотря на то, что религия обских угров является одним из основных предметов исследований в финно-угроведении. Между тем этот вопрос должен бы занимать первостепенное место в исследовании религии.

По этим причинам в данной работе мне пришлось ориентироваться на другие вопросы. На примере Озерного я попытался проанализировать, каким могло быть окружение васюганского поселения, то сакральное пространство, те священные места, которые вместе с примыкающими к ним культами определяли жизнь, хозяйственные занятия и образ мышления местных жителей. Время от времени при описании того или иного священного места мне приходилось делать небольшие отступления, с целью как можно лучше осветить комплексную религиозную систему васюганских хантов. Для этого мы говорили, например, о лосином празднике, о сакральном значении песни и музыки, о героической эпохе и т.п. В последней главе данной работы представлена попытка реконструировать сакральное пространство, сакральную топографию всего Васюганья, опираясь на результаты предыдущих исследований. К сожалению, сложившаяся картина оказалась весьма отрывочна и условна, поскольку нам удалось представить лишь незначительную часть священных мест, а доступный нам материал – принимая во внимание случайный характер источников – не отличается полнотой и последовательностью, а местами вообще не подлежит интерпретации. Таким образом, отсутствие необходимых сведений позволило всего лишь сформулировать некоторые вопросы и проблемы, хотя во многих случаях не было ни малейшей возможности найти на них какой-либо ответ.

Перечисленные выше проблемы ставят перед нами следующий вопрос: возможно ли проводить подобные исследования, руководствуясь ретроспективным методом? К сожалению, ответ не слишком обнадеживает: социально-антропологические исследования не могут дать значительных результатов там, где приходится опираться на информации предыдущих исследователей, интерес которых был направлен на совершенно иные аспекты. В то же время с привлечением других источников – я имею в виду прежде всего социально-демографические данные – можно внести некоторые уточнения и несколько прояснить сложившуюся, весьма

¹⁷⁹ На Югане по этому поводу говорили: «Первым делом я посещаю его [идола духа-покровителя], это важнее, чем навестить собственного отца».

туманную картину, и предпринять попытку сопоставления религиозной и социальной сфер жизни. В данном случае основная проблема заключается в том, что у нас не имеется аналогичных материалов с других хантыйских территорий, на которые мы могли бы опереться. Это наглядно показывает необходимость социально-антропологических исследований на тех, считающихся хорошо исследованными, хантыйских территориях, где в настоящее время они еще могут принести существенные результаты.

Исследование религиозной системы васюганских хантов все же оказалось не столь уж безнадежным. Местами, где это позволяло количество имеющихся сведений, мы имели возможность точно проследить процесс изменений того или иного культа, а также проанализировать факторы, обусловившие столь быстрый темп этих изменений. Наиболее наглядно это было представлено в описании культа *Päi Imi*. На примере этих культов можно проследить, как изменяется религиозная система атомизирующегося общества, как влияет на эти изменения процесс распада этого общества, вернее, его ассимиляция с окружающими инациональными группами, какое воздействие на формирование культов оказывает освоение новых областей знаний до телевидения и школьного образования. Как мы видели, представленная в данной работе религиозная система уже не характерна для всех групп васюганских хантов, мои утверждения относятся к более узкому кругу людей: они распространяются максимум на одно хантыйское поселение. Тем не менее, в этой системе все же обнаруживается одна константа, свойственная для всей религиозной системы васюганских хантов. В этом, однако, по всей вероятности, доминирующую роль играет уже христианство, точнее, местные особенности христианских представлений. Здесь имеется в виду то характерное для религии васюганских хантов явление, что христианские представления переплетаются с некой общей демонологией, по которой в леса, реки и водоемы населены злыми, враждебными существами. В представлениях местных хантов эти злые существа все еще ближе к исчезающему хантыйскому пантеону и сохранившимся божествам, чем в воззрениях русских, где эти существа являются прежде всего сказочными, мифическими персонажами. Вместе с тем эти две системы постоянно переплетаются, взаимопроникают и взаимообуславливают друг друга и плавно переходят одна в другую.

Это всего лишь один из возможных способов реагирования – в религиозной сфере общественной жизни – локальных групп малых народов Сибири на события и требования постсоветского периода. Этот процесс, развиваясь по логике религиозного синкретизма, привел к возникновению локальной религиозной системы, впитавшей в себя и некоторые элементы глобализации. Появление этой локальной системы, в сущности, является результатом медленного, постепенно развивающегося процесса синкретизации, который зародился еще при царском режиме и приобрел стремительные темпы из-за представленных выше социальных изменений. В этом синкретизме доминирующую роль играет уже не хантыйская религия, а однозначно русская религиозная система и русское видение мира. Термин «видение мира» мы используем здесь для того, чтобы показать, что наряду с широким распространением русских православных элементов, происходит и другой очень важный процесс – процесс секуляризации, являющийся отголоском коммунистической идеологии: ханты стыдятся своей религии и своих религиозных воззрений, пытаются найти рациональное объяснение явлениям, отрицают свои ритуалы или же умаляют их значимость. Так же, как хантыйское общество

растворилось в преобладающем русском обществе, как на всех уровнях местного самоуправления власть находится в руках русского населения, так отодвигаются на задний план и хантыйские религиозные представления. На сегодняшний день не осталось и следа от прежнего равновесия, которое, по словам Мандельштама-Балзера, было столь характерно для царской России: «Если в Сибири русские обладали конечной, неоспоримой политической властью, то спиритуальная власть находилась прежде всего в руках аборигенного населения» [Mandelstam-Balzer, 1999: 74].

На сегодняшний день на Васюгане еще не наблюдается никакой постсоветской религиозной ревитализации, но если таковая и будет, то очевидно, что доминирующую роль в ней будет играть христианство. Во время моих последних полевых исследований в 2001 г. в Новом Васюгане уже был заложен краеугольный камень православной церкви, которая, без сомнения, будет играть очень важную роль в формировании религиозной жизни местного хантыйского населения.

В постсоветской Сибири, однако, представленный выше процесс не является единственным путем религиозных изменений. На большей части хантыйских территорий религия изменялась иначе, что привело к возникновению синкретической системы совершенно другого типа. Здесь, как и в описанной выше системе, также утратились некоторые элементы, о которых нам известно из исторических источников, однако основные представления, ритуальные действия и ключевые понятия хантыйской религии сохранились, и в настоящее время в синкретической системе они являются доминантными. Ключевые понятия хантыйской религии, которые преобладают в новой системе, следующие: реинкарнация, вера в душу и духов, религиозное узаконение родового устройства, почитание священных животных и трансцендентная власть шаманов [Mandelstam-Balzer, 1999: 173–202].

Таким образом, основное различие между этими двумя формами синкретизма заключается в том, элементы какой религии становятся в них преобладающими. Сегодня на Васюгане доминирующей религией является христианство, что отражается, прежде всего, в области религиозной практики, а элементы хантыйской религии сохранили свою релевантность, в первую очередь, в мифологии. В отличие от этого, в северных областях хантыйская религиозная практика и мифология сохранили свое превосходство, вбирая в себя и некоторые христианские элементы. Следует отметить, что в глубине столь различных путей развития скрываются совершенно разные социальные процессы. Поскольку северных территорий практически не коснулась переселенческая политика сталинской эпохи, хантыйское общество – даже несмотря на большое число добровольных переселенцев – сохранило свою когерентность. В ответ на перемены постсоветской эпохи здешние ханты выступили единой, сплоченной политической силой, и в этом политическом единстве, в возродившейся этнической идентичности народа ханты первостепенную роль продолжает играть религия.¹⁸⁰ Напротив, васюганские ханты, превратившиеся в малочисленное, территориально разрозненное меньшинство, ни на каком уровне государственной структуры не имели возможности реализовать свои интересы, неотъемлемым элементом их идентичности стала солидарность с русским государством,¹⁸¹ следовательно, религия также не смогла стать символом их идентичности.

В постсоветское время, наряду с беспрерывным, постепенно развивающимся процессом синкретизации, наблюдаются и другие, более яркие процессы. Таким

¹⁸⁰ Cp. [Mandelstam-Balzer, 1999: 173–174].

¹⁸¹ Cp. [Nagy, 2002].

является, например, религиозное возрождение, которое происходит параллельно с возрождением этническим. Этнические движения, основной целью которых является общественно-политическое самоопределение и суверенность, в качестве эмблем используют широко известные религиозные символы. Так, если в Якутии такой эмблемой является шаманизм [Норрál, 1989], то у хантов в этой роли выступает культ медведя: часть медвежьих праздников – в форме фестиваля – устраивается этническими общностями и представительными организациями [Mandelstam-Balzer, 1999: 189–197]. Подобную функцию могут выполнять и обряды жертвоприношения. Леете анализирует один проведенный у озера Нум-то обряд жертвоприношения, и раскрывая при этом политические мотивы этого обряда, обращает внимание на несовпадение политических интересов. Ханты и ненцы проведением этого обряда намеревались заручиться поддержкой со стороны членов правительств российского государства и автономного округа в достижении своих экологических и политических целей, поэтому во время обряда в качестве подарка преподнесли им северных оленей, последние же интерпретировали этот жест как знак верноподданнической лояльности [Leete, 1997a, 1999]. Разумеется, эти возрожденческие движения не беспрецедентны в хантыйском обществе, в числе таких предпосылок следует назвать общественное движение ваховских хантов 1896 г. [Mandelstam-Balzer, 1999: 86–98], но, возможно, как предпосылку можно рассматривать и т. н. Казымскую войну [Leete, 2002].

Однако на других территориях представленные выше преобразовательные процессы нередко приводят к полному отказу от личных и этнических корней и ценностей. Происходит это чаще всего в результате прозелитической деятельности т. н. малых конфессий. Так приняли баптизм живущие у Ямб-то кочевые ненцы-оленьеводы или часть юганских хантов. Во всех подобных случаях христианизация приводит к весьма серьезным последствиям: принятие христианства означает полное отречение от прежней религии; существенно влияет на языковую ситуацию тем, что русский язык – на котором читают Библию – приобретает статус сакрального языка; и влечет за собой коренные изменения в образе жизни, например, отказом от потребления алкоголя (устное сообщение А. Вигета, а также см. [Vallikivi, 2001, 2003, Валликиви, 2004]).

Подводя итог данной работы, можно сказать, что наблюдающийся на Васюгане процесс синкретизации, в сущности, является процессом распада этнической группы, практически не обладающей общим самосознанием и идентичностью. Здесь религия оттеснилась в сферу личной жизни, не политизировалась, не стала символом движений, устремленных на достижение политической и этнической независимости. Вместе с тем на этой территории не наблюдается ни новых религиозных преобразований, ни миссионерской, прозелитической деятельности православной церкви и прочих христианских конфессий. Именно поэтому я считаю, что данная работа может служить иллюстрацией преобразовательных процессов религиозной жизни других, подобных васюганским хантам, групп и малых народов не только в Сибири, но и в любой другой точке земного шара.

Литература и источники

- Andree R. Votive und Weihegaben der katholischen Volkes in Süddeutschland. Ein Beitrag zur Volkskunde. Braunschweig, 1904.
- Asszony unokája. Vogul népmesék. Gunda Béla (vál.). Budapest, 1959.
- Sz. Bakró-Nagy Marianne. Die Sprache des Bärenkultes im Ob-ugrischen. Budapest 1979.
- Bargheer E. Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Leibessinneren im deutschen Glauben und Brauch. Berlin; Leipzig, 1931.
- Barkalaja A. On the Aspects of Space in the Khanty World Outlook // Stitches towards a Theory of Shamanism: Associating the Belief System of the Pim River Khanties with the Western World View. Tartu, 2002. 65–76.
- Bartha Elek. Vallásökológia. Debrecen, 1992.
- Berg A. Der Krankheitskomplex der Kolik- u. Gebärmutterleiden in Volksmedizin und Medizingeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Volksmedizin in Ostpreussen. Berlin, 1935.
- Bourdieu P. The Berber House // Douglas M. (szerk.), Rules and Meanings. – Harmondsworth, 1973. 98–110.
- Bourdieu P. A vallási mező kialakulása és struktúrája // A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Budapest, 1978. 155–237.
- Burckardt D. Akkultúrációs jelenségek a bevándorlók körében Ny. Berlinben // Eperjessy Ernő – Krupa András (szerk.). A III. békéscsabai nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai. Budapest, 1986. 686–694.
- Csepregi Márta, én. A jávorszarvas-mítosz az obi-ugor folklórban. Kézirat (HOL?)
- Csepregi Márta. Ki volt Grigoroszki? // Néprajz és nyelvtudomány. 1976. 19/20. 217–223.
- Csepregi Márta. Az osztjások (han'k) általános ismertetése // Lázár Katalin (szerk.). A szurguti osztják kultúrájáról. Budapest, 1997a. 5–12.
- Csepregi Márta. Mutatványok a szurguti osztják folklór műfajaiból // Lázár Katalin (szerk.). A szurguti osztják kultúrájáról. Budapest, 1997b. 59–104.
- Csepregi Márta. Szurguti osztják chrestomathia. Studia uralo-altaica. Szeged, 1998.
- Csernyecov V. N. Adalékok az obi-ugor nemzetségi szervezetéhez. Budapest, 1949.
- Csernyecov V. N. Az obi-ugor medve kultúrájáról // Domokos Péter (szerk.), Uralisztikai olvasókönyv. Budapest, 1977. 198–205.
- Csernyecov V. N. Az urál vidéki sziklarajzok jelentése // Hoppál Mihály (szerk.). A Tejút fiai. Budapest, 1980. 106–135.
- Gemuev I. N. Ugric mithraism // Pentikäiner, J. (szerk.) Shamanism and Northern Ecology. Berlin; New York, 1996. 199–206.
- Demény István Pál. Hősi epika. Budapest, 2002.
- Eliade M. Az örök visszatérés mítosza. Budapest, 1993.
- Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bächtold-Stäubli H. (Hrsg.) Berlin; New-York, 1987. Band 3.

- Harva U. Altain suvun uskonto. Porvoo; Helsinki, 1933.
- Hettlage-Varjas, A – Hettlage, R. Kulturális köztesvilágok. Etnikumot alkotnak-e a vendégmunkások? // Szociológiai Figyelő. 2. 1988. 58–87.
- Holmberg (Harva) U. Finno-Ugric, Siberian. Mythology of all Races IV. New York, 1964.
- Honti László. Vasjugani osztják szövegek // Nyelvtudományi Közlemények. Budapest, 1982. 84/1. 121–164.
- Honti László. Chrestomathia ostjacija. Budapest, 1986.
- Hoppál Mihály. Bevezető tanulmány. in Okladnyikov A. P. – Martinov A. P. // Szibériai sziklarajzok. Budapest, 1983.
- Hoppál Mihály. Városi sámánok. Egy ősi gyógyítási módszer új arca // Bobulka Tamás – Borsányi László – Grynaeus Tamás (szerk.) „Sípbal, dobbal.” Hagyományos orvoslás az Európán kívüli népek körében. Budapest, 1989. 186–196.
- Hoppál Mihály. A finnugor mitológiai kutatás története // Új Erdélyi Múzeum I/1–2. 1990. 90–97.
- Hoppál Mihály – Jankovics Marcell – Nagy András – Szemadám György. Jelképtár. Békéscsaba. 1990.
- Hubert H. – Mauss M. Sacrifice: Its Nature and Function. Chicago, 1964.
- Hultkrantz A. The Owner of the Animals in the Religion of the North American Indians. Some General Remarks // Hultkrantz A. (ed.). The Supernatural Owners of Nature. Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1961. 53–64.
- Hultkrantz A. Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures. A Religio-Ecological Approach // Hvarfner H. (ed.). Hunting and Fishing. Nordic symposium on life in a traditional hunting and fishing milieu in prehistoric times and up to the present day. Luleå, 1965. 265–318.
- Jankó János. Az osztják háztartás kiadásai és bevételei // Néprajzi Értesítő. 1904. 61–67.
- Jankovics Marcell. A csodaszarvas monda a csillagos égen // Előmunkálatok a magyarság néprajzához 3. Budapest, 1978. 204–212.
- Jordan P. Material Culture and Sacred Landscape. The Anthropology of the Siberian Khanty. Walnut Creek. 2003
- Kannisto A. A vogul medveünnepek // Domokos Péter (szerk.). Uralisztikai olvasókönyv. Budapest, 1977. 186–197.
- Karapetova I. – Solovyova K. Yavun-iki, the Master of Yugan as the Cultural Symbol of Yugan Khanties // Pro Ethnologia 11. Cultural Identity of arctic Peoples. Arctic Studies 5. Tartu, 2001. 45–58.
- Karjalainen, K. F. Die Religion der Jugra Völker. FFC 41. Helsinki; Porvoo, 1921. I.
- Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra Völker. FFC 44. Helsinki; Porvoo, 1922. II.
- Karjalainen K. F. Die Religion der Jugra Völker. FFC 63. Helsinki; Porvoo, 1927. III.
- Karjalainen K. F. Ostjakisches Wörterbuch. Helsinki, 1948.
- Kerezsi Ágnes. Архаическая символика обрядов жертвоприношения у обских угров // CIFU 4. Debrecen, 1990. 244–249.
- Kerezsi Ágnes. A szurguti osztjákok életmódja és hitvilága // Lázár Katalin (szerk.). A szurguti osztják kultúráról. Budapest, 1997. 34–35.
- Kerezsi Ágnes. Az obi-ugor áldozati szertartások legfontosabb jellemzői: törvényszerűségek, fajták, jelek // Ethnographia. 1999. 41–54.
- Krohn (Julius) Gyula. A finnugor népek pogány istentisztelete. Fordította és kiegészítette Bán Aladár, Budapest, 1908.

- Lázár Katalin (szerk.). A szurguti osztják kultúráról. Budapest, 1997.
- Lázár Katalin. Keleti (szurguti) osztják énekek // Lázár Katalin (szerk.): A szurguti osztják kultúráról. Budapest, 1997. 105–140.
- Leete A. Sacrificial Ceremony at Lake Num-to // Leete A. – Sikka T. – Tammaru I. (eds.). Pro Ethnologia 5. Arctic Studies 1. Tartu, 1997a. 35–55.
- Leete A. Regarding the way-finding habits of the Siberian peoples, considering the khants as an example // Folklore. 1997b. 75–92.
- Leete A. Ethnopolitical Comments About the Sacrificial Ceremony At Lake Num-to // Leete A. – Sikka T. – Tammaru I. (eds.), Pro Ethnologia 7. Arctic Studies. Tartu, 1999. 21–26.
- Leete A. Kazömi söda. Šamanistliku kultuuri allakäik Lääne-Siberis. Tartu, 2002.
- Leroi-Gourhan A. Az őstörténet kultuszai. Budapest, 1985.
- Leuw G. van der. A vallás fenomenológiája. Budapest, 2001.
- Linton R. Kultúra és normalitás // Bohannon P. – Glazer M., (szerk.), Mérföldkövek a kulturális antropológiában. Budapest, 1997. 284–292.
- Losonczy Anna. Szinkretizmus az elméletben, a terepen és a múzeumban. Földessy Edina interjúja Losonczy Annával // Tabula 2/1. 1999. 105–115.
- Losonczy Anna. A szentek és az erdő. Budapest, 2001.
- Lot-Falc E. Les Rites chasse chez les peuples sibériens. Paris, 1953.
- Lükő Gábor. A jávorcsillag-mitosz ábrázolása az Ural vidéki sziklarajzokon // Ethnographia 76. 1962. 32–90.
- Mall H. Дерево как знак в ландшафте // Seilenthal T. (ed.), Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars VII. Dissertationes sectionum: Folkloristica & Ethnologia. 2001. 46–50.
- Mandelstam-Balzer M. The Tenacity of Ethnicity: A Siberian Saga in Global Perspective. Princeton, 1999.
- Munkácsi Bernát. A régi osztják társadalom // Ethnographia. 1894. 352–368.
- Munkácsi Bernát. Vogul népköltési gyűjtemény. Budapest, 1892–1921. I–IV.
- Munkácsi Bernát – Kálmán Béla. Manysi (vogul) népköltési gyűjtemény. III. Medveénekek. Budapest, 1952.
- Munkácsi Bernát – Kálmán Béla. Manysi (vogul) népköltési gyűjtemény IV. Budapest, 1963.
- Nagy Zoltán. A jávorszarvas: egy hanti áldozati tárgy ürügyén // Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.). Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Budapest, 1999. 73–91.
- Nagy Zoltán. „Fél méterrel repülni a föld felett.” A vodka a vasjugani hantik kultúrájában // Tabula 3/2. 2000. 284–315.
- Nagy Zoltán. Egy vasjugan folyó menti hanti falu szent helyei // Szilágyi M. (szerk.), Népi kultúra – népi társadalom XX. Etnológiai tanulmányok. Budapest, 2001a. 121–147.
- Nagy Zoltán. Az obi-ugor véres áldozatok modellje // Pócs Éva (szerk.). Sors, áldozat, divináció. Budapest, 2001b. 15–41.
- Nagy Zoltán. „Miféle hantik vagyunk mi?” A vasjugani hantik és a világ. in Pócs Éva (szerk.), Közösség és identitás // Studia Ethnologica Hungarica III. Budapest, 2002. 33–77.
- Nagy Zoltán. „Biztosan istenek, ha egyszer ilyen gépeik vannak.” A televízió és a hantik kultúraértelmezési küzdelme // Pócs Éva (szerk.). Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére. Studia Ethnologica Hungarica IV. Budapest, 2003. 109–130.

- Nagy Zoltán. Pénz és kendő. Egy vaszjugáni hanti kultusz történetéhez // Pócs Éva (szerk.). Ritus és ünnep az ezredfordulón. Budapest, 2004. 245–268.
- Nagy Zoltán. Az isten és az ördög huzakodása. A megrontott teremtés és a hanyatló idő gondolata a vaszjugani hantiknál. in Ekler Andrea – Mikos Éva – Vargyas Gábor (szerk.), Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére. Studia Ethnologica Hungarica VII. Budapest, 2006a. 62–80.
- Nagy Zoltán. Egy vaszjugani hanti sámándobról // Hoppál M. – Szathmáry B. – Takács A. (szerk.). Sámánok és kultúrák. Budapest, 2006b. 158–169.
- Okladnyikov A. P. – Martinov A. P. Szibériai sziklarajzok. Budapest, 1983.
- Pápai Károly. Dr. Pápai Károlynak előlegezes jelentése Nyugot-Szibériába tett utazásáról (előterjeszti Török Aurél) // Földrajzi Közlemények 16. 1888. 619–624.
- Pápai Károly. Jelentés (Dr. Pápai Károlynak Északnyugati Szibériában tett utazásáról. Kazán 1889 május derekán) // Földrajzi Közlemények 17. 1889a. 422–426.
- Pápai Károly. Éjszak-Szibériából // Földrajzi Közlemények 17. 1889b. 561–579.
- Pápai Károly. A vogulok és osztjákoknál. Pápai Károly jelentése anthropológiai és néprajzi tanulmányútjáról // Ethnographia I/3. 1890. 117–130.
- Pápai Károly, én. Vogulok, osztjákok, zürjének és szamojédok. EA3751.
- Paulson I. Die Vorstellungen von den Seelen und Schutzgeistern der Tiere bei einigen nordasiatischen (sibirischen) Völkern // Hultkrantz A. (Hrsg.). The Supernatural Owners of Nature. Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1961.
- Paulson I. The Preservation of Animal bones in the Hunting rites of some North-Eurasians Peoples. in Diószegi Vilmos (ed.), Popular beliefs and folklore tradition in Siberia. Budapest, 1968. 451–457.
- Paulson I. Az észak-eurázsiai háziszellemek és bálványaik // Hoppál M. (szerk.), A Tejút fiai. Budapest, 1980. 422–438.
- Pentikäinen J. Khanty shamanism today: Reindeer sacrifice and its mythological background // Juha Pentikäinen (ed.). Shamanism and Northern Ecology. Berlin; New York, 1996. 153–181.
- Pizza G. The Virgin and the Spider. Revisiting spirit possession in Southern Europe // Papa – Pizza – Zerilli (eds.). Incontri di etnologia Europea. European ethnology meetings. Napoli, 1998. 49–81.
- Pócs Éva. Tér és idő a magyar néphitben // Ethnographia XCIV. 1983. 177–206.
- Pócs Éva. Démoni megszállottság és ördögűzés Közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben // uő. (szerk.). Demonológia és boszorkányság Európában. Budapest, 2001. 137–198.
- Ränk G. Die Heilige Hinterecke im Hauskultur der Völker Nordosteuropas und Nordasiens. FFC 137. Helsinki, 1949.
- Robertson-Smith W. Lectures on the religion of the Semites. New York, 1972.
- Rugyenko S. Az osztjákok és vogulok rajzművészete // Hoppál Mihály (szerk.), A Tejút fiai. Budapest, 1980. 378–399.
- Ruttkay-Miklós Eszter. A színjai hantik rokonsági rendszerei. PhD disszertáció (kézirat). 2004a.
- Ruttkay-Miklós Eszter. Testi-lelki rokonság: reinkarnáció a színjai hantiknál // Borsos B. – Szarvas Zs. – Vargyas G. (szerk.). Fehéren, feketén Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére II. Budapest, 2004b. 357–383.
- Sárkány Mihály. Nő és férfi a manysi mitológiában és a valóságban // Etnológiai tanulmányok. Történelem és kultúra 5. Budapest, 1990. 90–101.
- Schmidt Éva. Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians // Hoppál Mihály

- Pentikäinen J. (eds.). Uralic Mythology and Folklore. Budapest; Helsinki, 1989. 187–232.
- Schmidt Éva. Az obi-ugor mitológia és a medvetisztelet // Ethnographia. 1990. 149–193.
- Schmidt Éva, én. Az obi-ugor medvekultusz háromféle modellálásban. Kézirat.
- Sirelius U. T. Ornamente auf Birkenrinde und Fell bei den Ostjaken und Wogulen. Helsingfors, 1904.
- Sirelius U. T. Über die Sperrfisherei bei den finnisch-ugrischen Völkern. Helsingfors, 1906.
- Sirelius U. T. Über die primitiven Wohnungen der Finnisch-ugrischen Völkern // Finnisch-ugrische Forschungen. 1906–1911. 6–11.
- Sirelius U. T. Vas-jugani jumalat // Eripainos kalevaseuran vuosikirjasta. No. 8. Helsingfors, 1928. 166–189.
- Sirelius U. T. Reise zu den Ostjaken. Helsinki, 1983.
- Szalnyikova L. „Vége lesz az egész hanti népnek” // Valóság 2. 1992. 118–124.
- Szokolova Z. P. Az obi-ugor lakóházak tűzhelyei // Műveltség és hagyomány 6. 1964. 65–79.
- Toporov V. N. Domovoj // Tokarev S. A. (szerk.). Mitológiai enciklopédia II. Budapest, 1989a. 594.
- Toporov V. N. About a probable ob-ugrian reflection of the iranian Miðra // Hoppál M. – Pentikäinen J. (szerk.). Uralic mythology and folklore. Budapest; Helsinki, 1989b. 169–178.
- Tóth G. Péter. A „közösség”. Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása // Pócs Éva (szerk.). Közösség és identitás. Studia Ethnologica Hungarica III. Budapest, 2002. 9–31.
- Vajda László. Untersuchungen zur Geschichte der Hirtenkulten. Wiesbaden, 1968. 166–167.
- Vallikivi L. Adaptation to the Other: Jamb-to Nenets in the 20th Century // Pro Ethnologia 12. Latest Reports on Ethnology. Tartu, 2001. 49–62.
- Vallikivi L. Minority and Mission: Christianisation of the European Nenets // Pro Ethnologia 15. Multiethnic Communities in the Past and Present. Tartu, 2003. 109–130.
- Vargyas Gábor. A „magyarok totemizmusa” nyomában // Paládi-Kovács Attila (szerk.). Honfoglalás és néprajz. Budapest, 1997. 323–331.
- Vargyas Gábor. Yiang Su: a brú földisten // Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.). Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára. Budapest, 1999. 25–37.
- Vargyas Gábor. Divináció a vietnami brúknál // Pócs Éva (szerk.). Sors, áldozat, divináció. Budapest, 2001. 85–102.
- Vargyas Gábor. Fent-lent, tiszta-tisztátalan: ember és ház a vietnami brúknál // Pócs Éva (szerk.). Mikrokozmosz – makrokozmosz. Tanulmányok a transzcendensről III. Budapest, 2002. 40–56.
- Veres Péter. Az obi-ugorok temetkezési szokásai // Hoppál Mihály – Novák László (szerk.). Előzmunkálatok a magyarság néprajzához 10. Halottkultusz. Budapest, 1982. 113–118.
- Vértés Edit. Szibériai nyelvrokonaink hitvilága. Budapest, 1990.
- Бабушкин Н. – Величко В. – Кошелев Я. П. Легенды голубых озер. Томск, 1988.
- Багурина Л. М. (ред.). Славянская мифология. Словарь-справочник. Москва, 1998.

Балалаева О. Е. Священные места хантов Средней и Нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург, 1999. С. 139–156.

Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995.

Борисов А. Г. Нюролька – река хантыйская // Земля Каргасокская. Сборник научно-популярных очерков. Томск, 1996. С. 67–87.

Валликиви Л. Формирование и процессы адаптации группы ненцев Ямб-то в XX в. // Культурное наследие народов Сибири и Севера. Материалы Пятых Сибирских чтений. Санкт-Петербург. 17–19 октября 2001 г. СПб, 2004. С. 199–202.

Васенькин Н. В. Князь Николай Алексеевич Костров и его архив в фондах Научной библиотеки Томского государственного университета // Труды Томского областного краеведческого музея. Томск, 2000. Том X.

Галкина Т. В. – Осипова О. А. А. П. Дульзон. К 95-летию со дня рождения. Томск, 1995.

Галкина Т. В. – Чиндина Л. А. – Лукина Н. В. – Горюхин Е. Я. И. М. Мягков как исследователь Сибири // Труды Томского государственного объединённого историко-архитектурного музея. Томск, 1995. Том VIII. С. 165–182.

Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск. 1990.

Гемуев И. Н. – Сагалаев А. М. Религия народа манси. Культовые места (XIX – начало XX в.). Новосибирск. 1986.

Гемуев И. Н. – Сагалаев А. М. – Соловёв А. И. Легенды и были таёжного края. Новосибирск, 1989.

Глушков И. Чердынские вогулы // Этнографическое обозрение. М., 1900. Том 15. Вып. 2. С. 15–78.

Головнев А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.

Григорьевский Н. П. Предания нарымских инородцев о созвездии «Лось» // Томские губернские ведомости. Томск, 1882. № 31.

Григорьевский Н. П. Очерки Нарымского края // Записки Западно-Сибирского отделения РГО. Омск. 1882. Кн. 4.

Григорьевский Н. П. Описание Васюганской тундры // Записки Западно-Сибирского отделения РГО. Омск, 1884. Кн. VI.

Дмитриева Т. Н. Казым и манси // Ономастика и диалектная лексика. Екатеринбург, 1999а. Вып. 3. С. 53–66.

Дмитриева Т. Н. Топонимическая картина территории проживания ханты // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург, 1999b. С. 113–139.

Дульзон А. П. Археологические памятники Томской области. Томск, 1956.

Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: структура и вариантность. Новосибирск, 1997.

Иванов С. В. Скульптура народов севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970.

Калинина Л. И. Полевые материалы 1956–1958 гг. Рукопись // Фонды лаборатории языков народов Сибири Томского государственного педагогического университета. Том. V.

Калинина Л. И. Хантыйские топонимы Васюгана // Некоторые вопросы древней истории Западной Сибири. Томск, 1959. С. 28–30.

Калинина Л. И. Ареалы распространения хантыйских топонимов Западной Сибири // Ученые записки Томского государственного университета. Томск. 1961. Т. 19.

Калинина Л. И. 1961. Сравнение устных и письменных форм хантыйских топонимов Васюгана // Ученые записки Томского государственного университета. Томск, 1961. Т. 19/2. С. 190–210.

Калинина Л. И. Хантыйская сказка // Языки и топонимия Сибири I. Томск, 1968. С. 88–95.

Калинина Л. И. Kolyma paу «три сына» (хантыйская сказка) // Языки и топонимия Сибири III. Томск, 1970. С. 45–60.

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

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

Карьялайнен К. Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1996. Т. 3.

Ким А. А. Рафаил Амирович Ураев – исследователь Томского Севера // Труды Томского государственного объединённого историко-архитектурного Музея. Томск, 1994. Т. VII. С. 63–72.

Киришин Ю. Ф. 1972. Отчёт об археологических работах проблемной лаборатории истории, археологии и этнографии Томского государственного университета летом 1972 г. // Архив Музея археологии и этнографии Томского государственного университета. № 531.

Киришин Ю. Ф. – Малолетко А. М. Бронзовый век Васюганья. Томск, 1979.

Костров Н. А. Нарымский Край. Томск, 1872.

Костров Н. А. Сказания Томских остяков и самоедов о мамонтах // Тр. Том. обл. краеведческого музея. Томск, 2000. Т. X. С. 48–51.

Краснов П. В. Описание быта инородцев-остяков Томского округа 5-го участка Васюганской волости // Земля Каргасокская. Сборник научно-популярных очерков. Томск, 1996. С. 50–59.

Кулемзин В. М. Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX – начале XX вв // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3–155.

Кулемзин В. М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.

Кулемзин В. М. Сто лет спустя... Из полевых дневников // Северная книга. Томск, 1993. С. 116–127.

Кулемзин В. М. Ханты и манси // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Том 2. Мир реальный и потусторонний. Томск, 1994. С. 363–379.

Кулемзин В. М. Отчёт этнографической экспедиции по сбору объёмного этнографического материала среди хантов верховьев р. Васюгана // Каталог. Хантыйская коллекция ТОКМ. Томск, 2001. С. 163–165.

Кулемзин В. М. – Лукина Н. В. Легенды и сказки хантов / Записи, введение и примечания В.М. Кулемзина, Н.В. Лукиной. Томск, 1973.

Кулемзин В. М. – Лукина Н. В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв. Этнографические очерки. Томск, 1977.

Кулемзин В. М. – Лукина Н. В. Материалы по фольклору хантов / Записи, введение и примечания В.М. Кулемзина, Н.В. Лукиной. Томск, 1978.

Кулемзин В. М. – Лукина Н. В. Знакомьтесь: ханты. Томск, 1992.

Куцафьев П. И. О почитании медведя на р. Васюгане // Труды Томского областного краеведческого музея. Томск, 2000. Т. 10. С. 128–129.

- Лапина М. А. Музыка в моей жизни // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001. С. 3–6.
- Лукина Н. В. Об этнических связях васюганско-ваховских хантов // Материалы по этнографии Сибири. Томск, 1972. С. 67–92.
- Лукина Н. В. Культовые места хантов р. Нюрольки // Вопросы этнокультурной истории Сибири. Томск, 1980. С. 92–99.
- Лукина Н. В. Формирование материальной культуры хантов. Томск, 1985.
- Лукина Н. В. Мифы, предания, сказки хантов и манси. Сост., пред. и прим. Н.В. Лукиной. М., 1990.
- Лукина Н. В. Этнографы о Васюгане // Земля Каргасокская. Сборник научно-популярных очерков. Томск, 1996. С. 99–114.
- Лукина Н. В. – Кулемзин В. М. Новые данные по социальной организации восточных хантов // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 21. С. 232–240.
- Малиновски Б. Магия, наука и религия // Магия, наука и религия. Москва, 1998. С. 19–91.
- Мартынова Е. П. Общественное устройство в XVII–XIX. вв. // История и культура хантов. Томск, 1995. С. 77–121.
- Мифология селькупов / Энциклопедия уральских мифологии. Том IV, Руководитель авторского коллектива: Тучкова Н. А. Томск, 2004.
- Мифология хантов / Энциклопедия уральских мифологий. Том III. Руководитель авторского коллектива: Кулемзин В. М. Томск, 2004.
- Могутаев М. К. Хантыйско-русский словарь (васюганский диалект). Томск, 1996.
- Молданов Т. А. Kar' kunš olaŋ. Ханты-Мансийск, 1997.
- Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999.
- Молданов Т. А. – Молданова Т. А. Боги земли Казымской. Томск, 2000.
- Нагнибеда В. Я. Нарымский край. Томск, 1927.
- Народы и культуры Томско-Нарымского Приобья. Материалы к энциклопедии Томской области. Томск, 2001.
- Неклепаев Н. Я. Поверья и обычаи Сургутского края // Обряды, обычаи, поверья. Тюмень, 1997. С. 7–214.
- Новицкий Г. Краткое описание о народе остяцком // Путешествия по Обскому Северу. Тюмень, 1999. С. 13–135.
- Ожередов Ю. И. Комментарий к рукописи П.В. Краснова «Описание быта инородцев-остяков Томского округа 5-го участка Васюганской волости // Земля Каргасокская. Сборник научно-популярных очерков. Томск, 1996. С. 59–66.
- Орлова Е. Н. Современное Васюганье // Жизнь Сибири. Политика, экономика, краеведение. Новониколаевск, 1926. С. 66–81.
- Орлова Е. Н. Население по рр. Кети и Тыму, его состав, хозяйство и быт (Работы научно-промысловой экспедиции по изучению реки Оби и её бассейна). Красноярск, 1928. Т. 1. Вып. 4. С. 14–15.
- Осокин Е. В. (ред.). Северная книга. Томск, 1993.
- Очерки Васюганской тундры // Журнал Министерства внутренних дел. СПб, 1859. Ч. 37. № 6
- Патканов С. К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. СПб. 1911–1912. Т. 1–2.
- Патканов С. К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям // Патканов С. К. Очерк колонизации Сибири. Тюмень, 1999. С. 21–111.

- Перевалова Е. В. Этническая история северных хантов (Обдорско-Куноватская группа) в XVII – начале XX вв. Дис. ... канд. ист. н. Екатеринбург, 1997.
- Песикова А. С. Этика поведения этнографа на стойбище // Сборник научных трудов. Гуманитарные науки. Сургут, 1997. Вып. 3. С. 217–224.
- Плотников А. Ф. Нарымский край (5 стан Томского уезда Томской губернии). СПб, 1901.
- Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.
- Симченко Ю. Б. Тамги народов Сибири XVII века. М., 1965.
- Сирелиус У. Т. Путешествие к хантам / Пер. с нем. и публ. Н. В. Лукиной. Томск, 2001.
- Славянская мифология. Словарь-справочник. М., 1998.
- Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Соколова З. П. Культ животных в религиях. М., 1972.
- Соколова З. П. Страна Югория. М., 1976.
- Соколова З. П. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. М., 1980. С. 125–143.
- Соколова З. П. Социальная организация хантов и манси в XVIII – XIX вв. Проблемы фратрии и рода. М., 1983.
- Солдатова Г. Е. Фоноинструментарий манси: состав, функционирование, жанровая специфика // Музыка и танец в культуре обско-угорских народов. Томск, 2001. С. 32–43.
- Список населённых мест по сведениям 1859-го года // Томская Губерния. СПб, LX. 1868.
- Список по переучёту населения и списки хозяйств Каргасокского района. 1945 г. // Каргасокский районный архив.
- Список по переучёту населения и списки хозяйств Каргасокского района. 1968 г. // Каргасокский районный архив.
- Список по переучёту населения и списки хозяйств Каргасокского района. 1979 г. // Каргасокский районный архив.
- Список по переучёту населения и списки хозяйств Каргасокского района. 1998 г. // Каргасокский районный архив.
- Схема участков Средне-и Нижне-Васюганских комендатур, заселённых с 26 мая 1931 г. до 1940 // Библиотека-музей пос. Новый Васюган.
- Терешкин Н. И. 1981. Словарь восточно-хантыйских диалектов. Ленинград.
- Томилов Н. А. Астральные представления нарымских селькупов // Ранние формы религии народов Сибири. Материалы советского-французского симпозиума. СПб, 1992. С. 166–173.
- Тучкова Н. А. Коллекция семейных духов васюганских хантов в Томском краеведческом музее // Сургут, Сибирь, Россия. Международная научно-практическая конференция, посвящённая 400-летию города Сургута. Тезисы докладов. Екатеринбург, 1994. С. 202–205.
- Тучкова Н. А. (сост.). Каталог. Хантыйская коллекция ТОКМ. Томск, 2001.
- Тучкова Н. А. Жилища южных селькупов. Рукопись // Личный архив Н.А. Тучковой.
- Ураев Р. А. Доклад о командировке в Новый Васюган. Рукопись. 1957 // Домашний архив Ураевых – Осиповых.
- Ураев Р. А. Дневник. Рукопись. 1959 // Домашний архив Ураевых – Осиповых.

Ураев Р. А. Юнки средне-васюганских хантов. Рукопись // Домашний архив Ураевых – Осиповых.

Чернецов В. Н. Жертвоприношения у вогулов // Этнограф-исследователь. Л., 1927. № 1. С. 21–25.

Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров. Труды Института этнографии АН СССР. 1959. Т. 51. С. 116–156.

Чернецов 1987 = Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.

Шатилов М. Б. Ваховские ханты (этнографические очерки) // Труды Томского краевого музея. Томск, 1931. Т. IV.

Шатилов М. Б. Из путевых заметок по Нарымскому краю // Северная книга. Томск, 1993. С. 102–116.

Шостакович Б. Поездка по р. Васюгану и Чижапке в 1876 году // Томские губернские ведомости. 1877. № 46–48, 50–51.

Элиаде М. Священное и мирское / Пер. Н. К. Грабовского. М., 1994.

Яковлев Я. А. Могильники дорусского населения XVIII – начала XX вв. на территории Томской области // Труды Томского государственного объединённого историко-архитектурного музея. Томск, 1994. Т. VII. С. 28–54.

Яковлев Я. А. Культовые места XIX – начала XX в. на территории Томской области // Памятники истории, археологии и культуры Сибири. Новосибирск, 1998. С. 35–53.

Яковлев Я. А. – Камалетдинова З. С. Географические названия Каргасокского района. Что они означают? // Земля Каргасокская. Сборник научно-популярных очерков. Томск, 1996. С. 294–318.

Яковлев Я. А. – Рассамахин Ю. К. У истоков Колпашевского краеведческого музея: Пётр Иванович Кутафьев // Труды Томского краеведческого музея. Томск, 2000. Т. X. С. 96–127.

Иллюстрации



Рис. 7. Мой хозяин – Пётр Михайлович Милимов

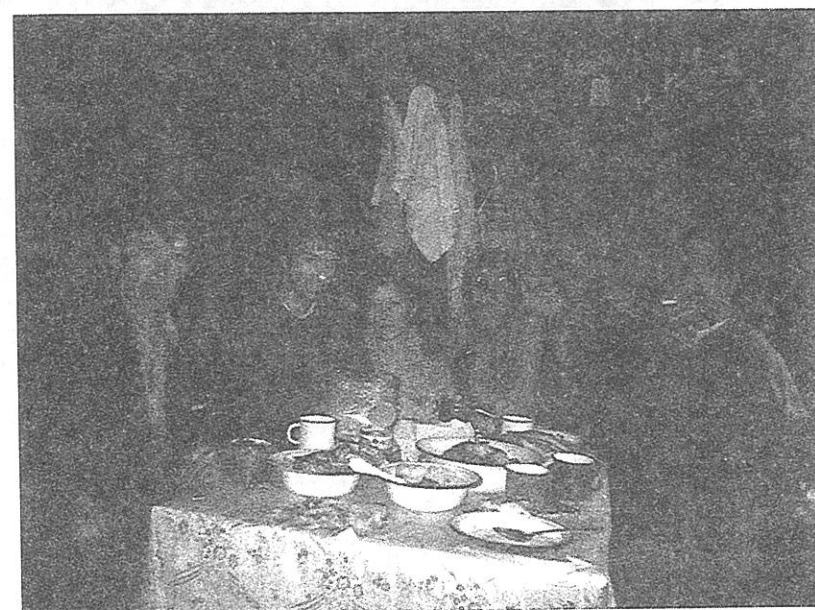


Рис. 8. День Святой Троицы в Озерном (1992)

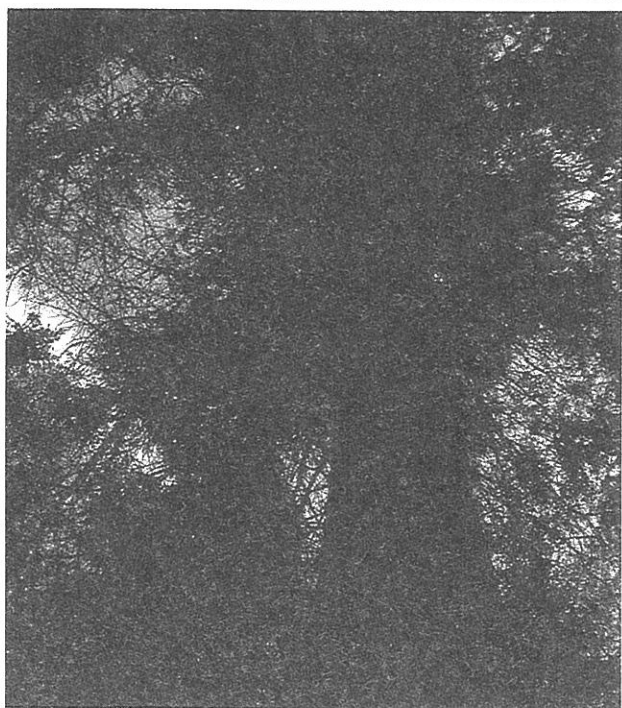


Рис. 9. Священное дерево на мысе Păi Imi (1992)



Рис. 10. Обломившийся сук священного дерева Духа Земли, который хранился неподалеку от священной сосны (1999)

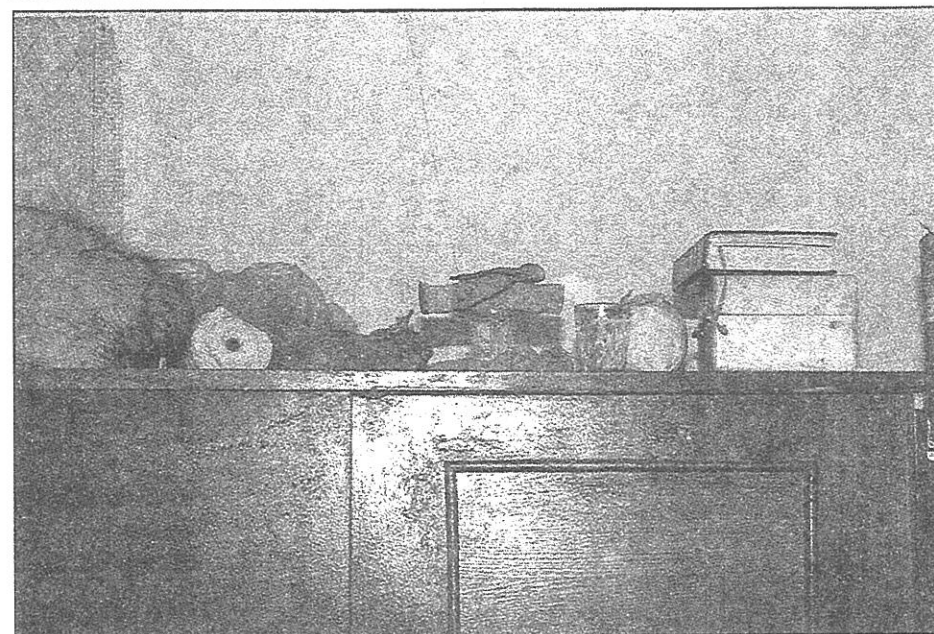


Рис. 11. Еда для умершего (водка, хлеб, блин) на шкафу (1999)



Рис. 12. Разбросанные кресты на недействующем озерновском кладбище (1992)

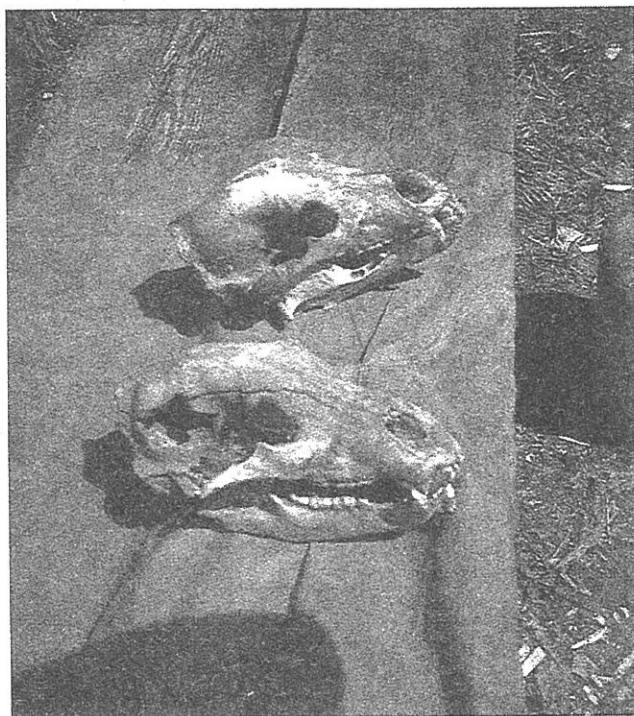


Рис. 13. Медвежьи черепа, хранившиеся на чердаке дома П. М. Милимова (1992)

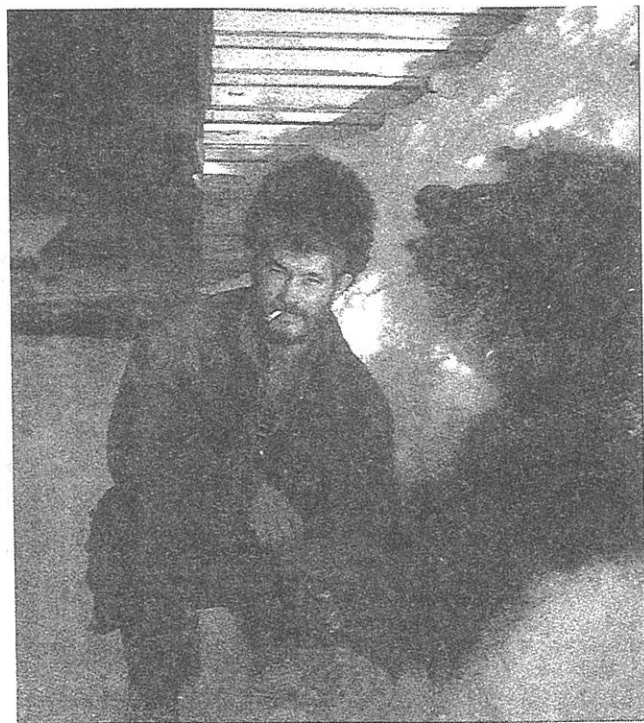


Рис. 14. И. П. Колмаков со шкурой добытого им медведя (1999)

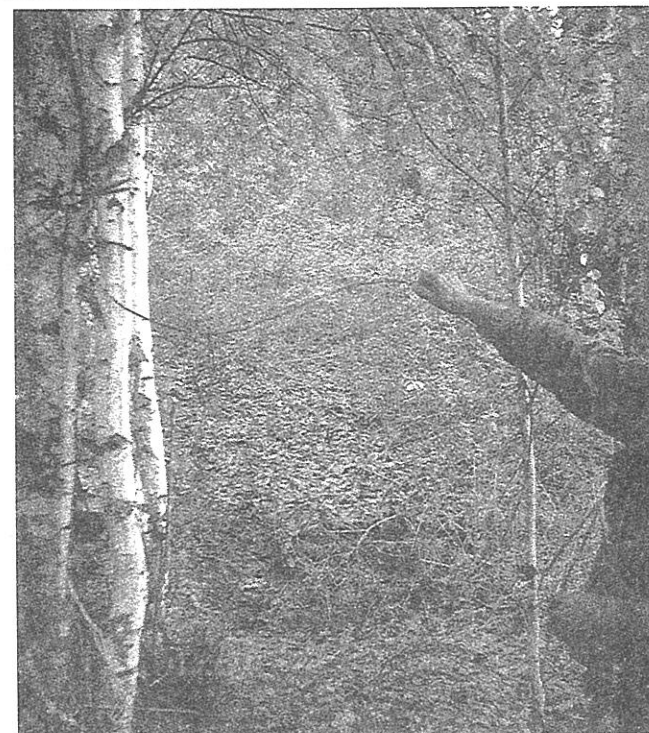


Рис. 15. С. М. Милимов показывает ловушку на медведя (1992)

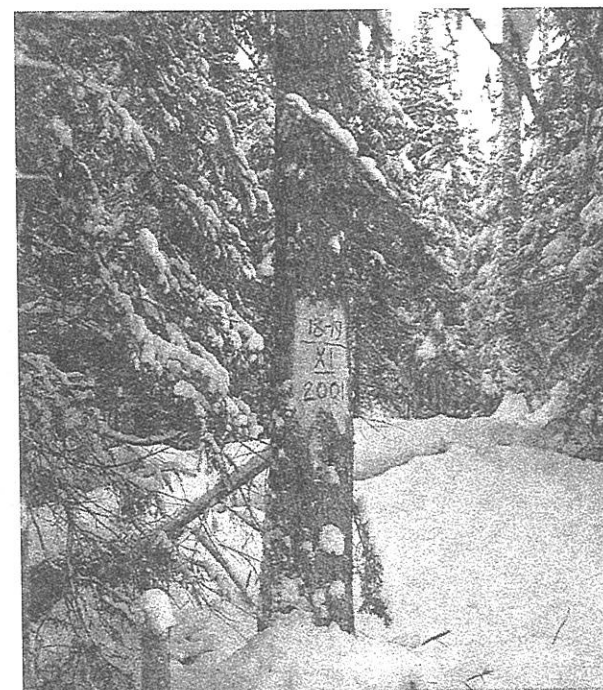


Рис. 16. Надпись на дереве в память о проведенной в лесу ночи – как стремление гуманизировать природную сферу (2001)

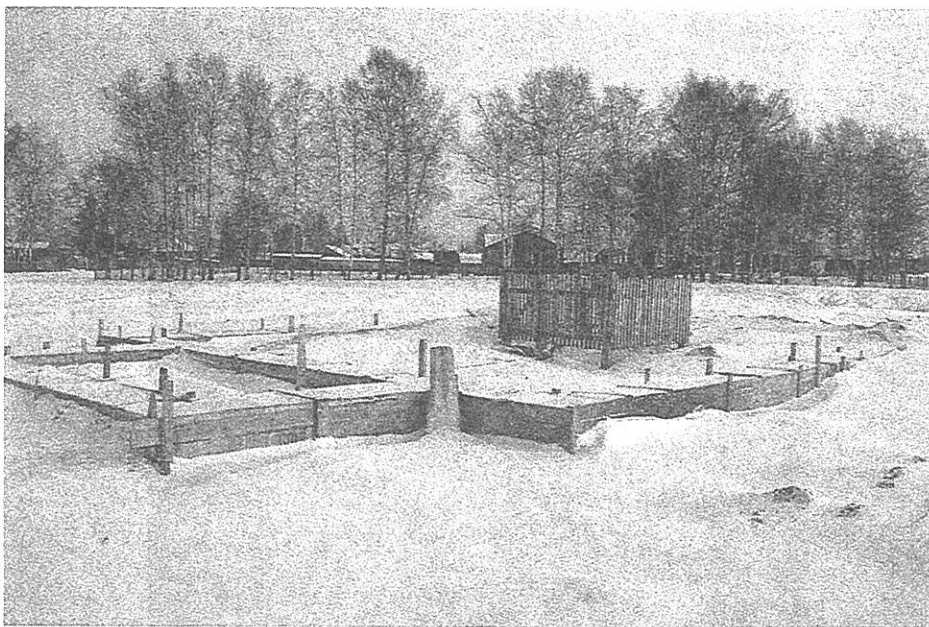


Рис. 17. Основание будущей нововасюганской православной церкви (2001)

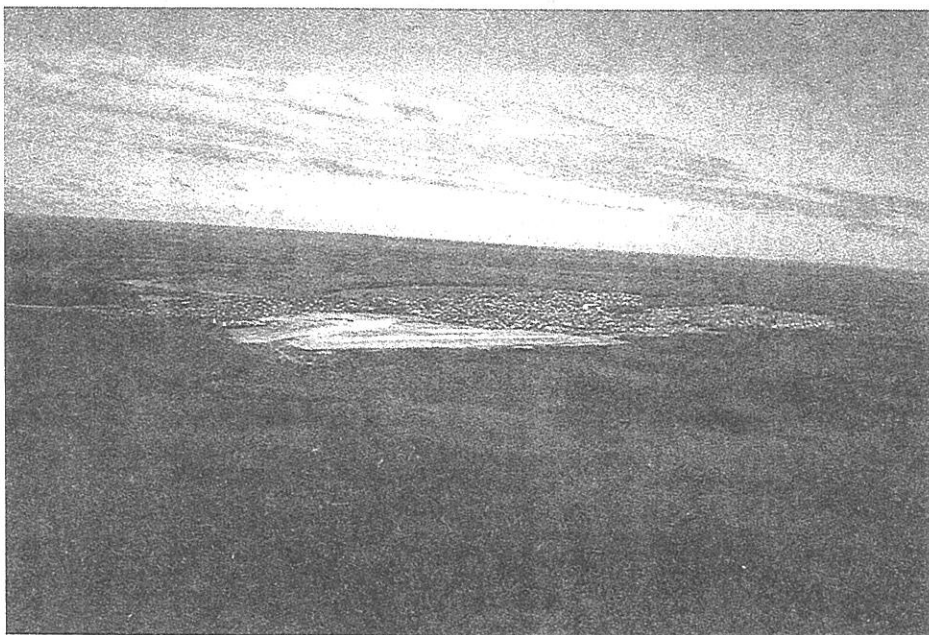


Рис. 18. Новый Васюган с аэродромом, на заднем плане р. Васюган (1992)

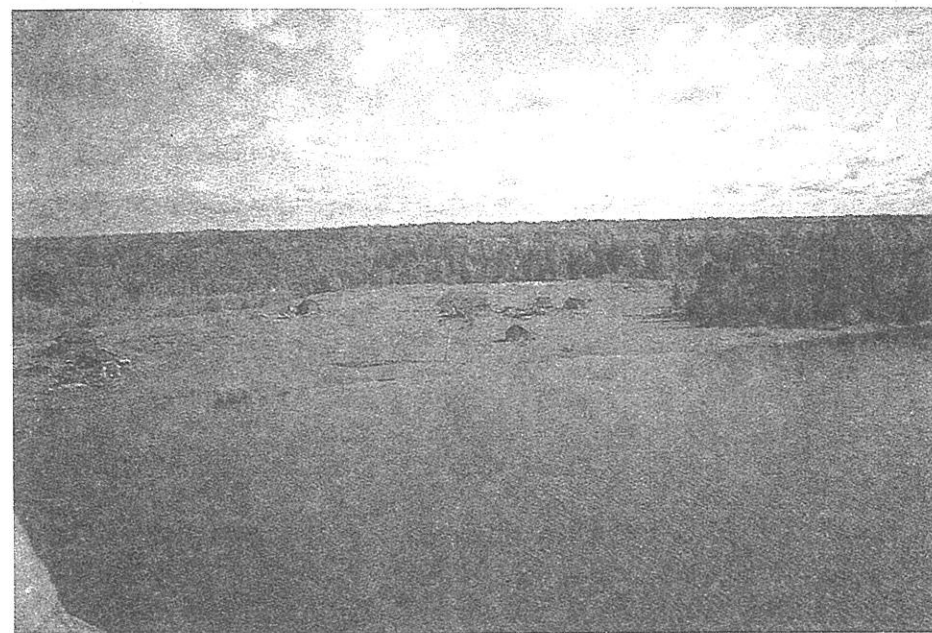
Рис. 19. Юрты Озерные, снимок с вертолета.
В центре – священное дерево Духа Земли (1992)Рис. 20. Центр Озерного, посредине священное дерево Духа Земли,
на противоположном берегу озера мыс Päi Imi (1992)



Рис. 21. Мыс Päi Imi на противоположной стороне замерзшего озера (2001)

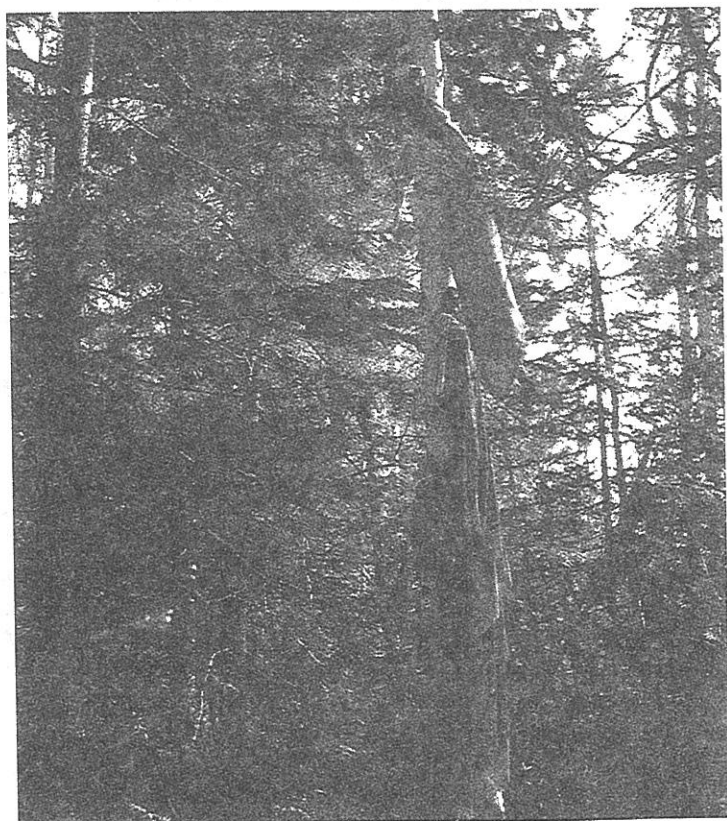


Рис. 22. Жертвенные платки на мысе Päi Imi (1992)



Рис. 23. Красный и белый платки на деревьях мыса Päi Imi – жертвенные дары хантыйских мужчин из Нового Васюгана (1998)



Рис. 24. Последний известный идол Päi Imi, привезенный в Финляндию Сирелиусом (Sirelius, 1983: Цветная вклейка 4)

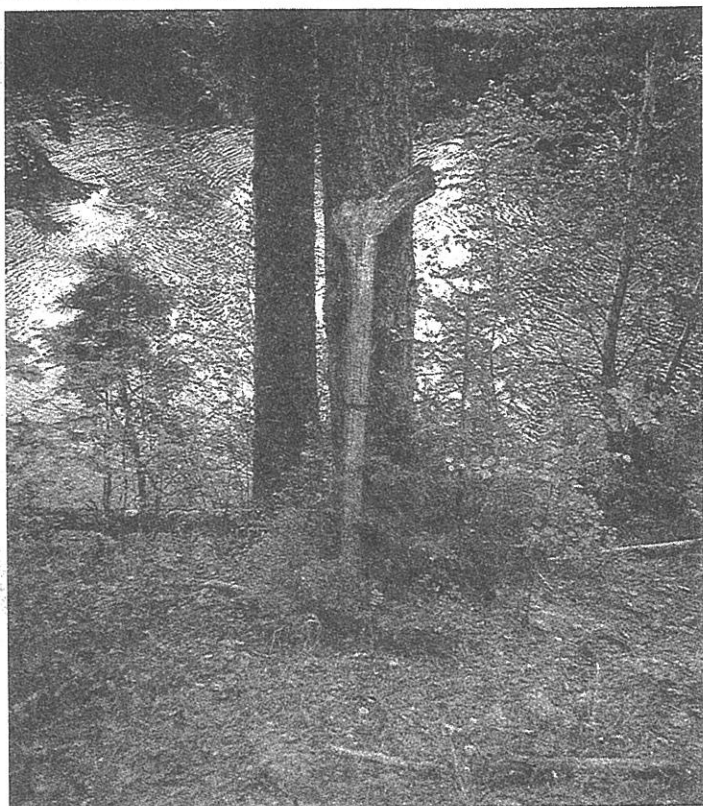


Рис. 25. Жертвенная колотушка на священном месте Колотушкин мыс (1992)



Рис. 26. Священное дерево Духа Земли, с повешенным на нем скворечником, слева – пенёк, оставшийся от второго дерева (1992)

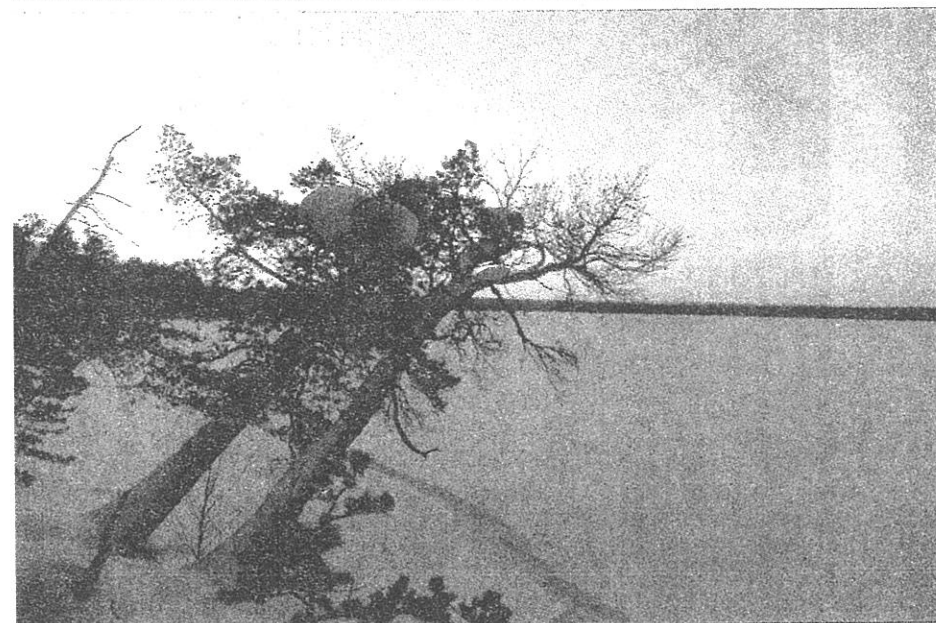


Рис. 27. Озеро Wes Ämter зимой (1999)



Рис. 28. Священное место 'место города', на заднем плане – Озерное (1999)



Рис. 29. Открытая могила отца П.М. Милимова, с поставленным в нее крестом на недействующем озерновском кладбище (1992)

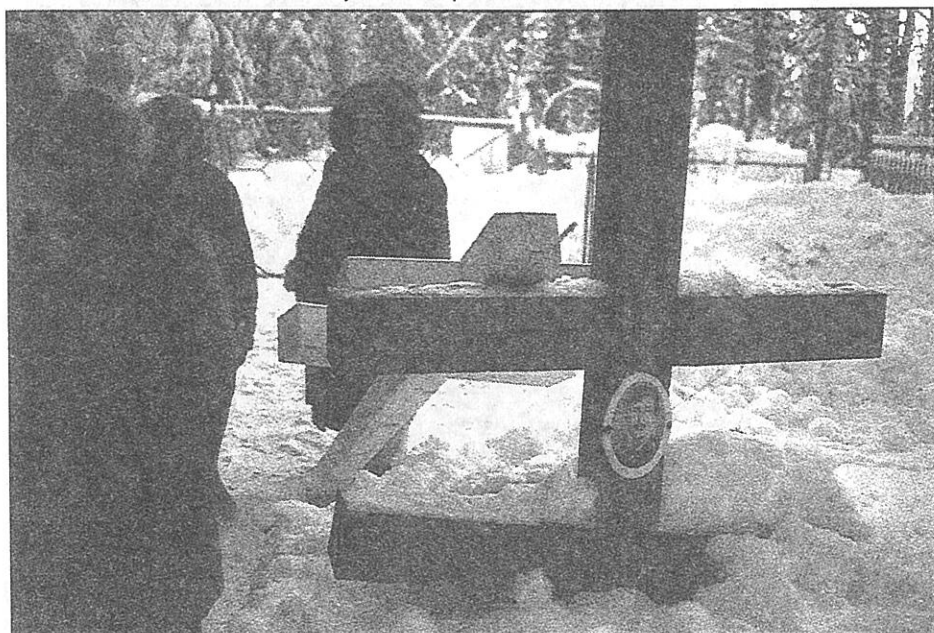


Рис. 30. Похороны П. Н. Колмакова: крест умершего, прислоненный к надмогильному кресту его покойного сына (1999)



Рис. 31. Священный угол дома С. М. Милимова (1992)



Рис. 32. Икона из папье-маше, принадлежавшая деду П. М. Милимова и хранившаяся на чердаке (1992)

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава 1. Ханты на реке Васюган	11
1.1. Демографические и исторические условия	11
1.2. Предмет исследования: Озерное	24
1.3. Социальная организация	26
Глава 2. Система богов	41
2.1. Система богов у обских угров	41
2.2. Система богов васюганских хантов на рубеже XIX–XX веков ...	44
2.2.1. Всеобщие божества	44
2.2.2. Локальные божества	55
2.2.3. Домашние духи	56
2.3. Изменения в системе богов васюганских хантов в конце XX века)	63
Глава 3. Система жертвоприношений	79
3.1. Система жертвоприношений у обских угров	79
3.2. Система жертвоприношений васюганских хантов на рубеже XIX–XX веков	82
3.3. Изменения в системе жертвоприношений васюганских хантов в конце XX века	87
Глава 4. Священные места	95
4.1. Священные места близ Озерного	104
4.1.1. Священные места природной сферы	106
4.1.1.1. Жертвенные места	106
Мыс Păi Imi	106
Священное место Колотушкин мыс	136
Священное дерево Духа земли	153
Мыс Parnă lok	158
4.1.1.2. Нежертвенные места	165
Бывшие жертвенные места	165
Памятные места героического прошлого	182
Кладбище	219

4.1.2. Священные места гуманизированной сферы	234
4.1.2.1. Чердак и священный угол	234
Вертикальное деление жилища	234
Горизонтальное деление жилища	237
Медвежий череп на чердаке, медвежий праздник на Васюгане	242
4.1.2.2. Очаг	247
4.2. Священные места на реке Васюган	251
4.2.1. Фратрии – культовые общины?	252
4.2.2. Фратрии и роды – группы, имеющие общих богатырей? ..	255
4.2.3. Роды и юрты – культовые общины?	260
4.2.4. Еще раз о родственности и локальности	263
Заключительные размышления: синкретизм религии васюганских хантов	265
Литература и источники	269
Иллюстрации	279

Научное издание

Золтан Надь

**ВАСЮГАНСКИЕ ХАНТЫ.
ИЗМЕНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ СИСТЕМЫ
В XIX–XXI ВЕКАХ**

Научный редактор
доктор исторических наук Н. В. Лукина

Ответственный за выпуск: Л. В. Домбраускайте
Технический редактор: С. Н. Чуков
Корректор: Н. В. Ашихмина

Подписано в печать: 03.05.2011 г.	Сдано в печать: 30.09.2011 г.
Печать: трафаретная	Бумага: офсетная
Тираж: 500 экз.	Формат: 60x84/16
Усл. печ. л.: 17,08	Уч. изд. л.: 21,54

Заказ: 598/Н

ISBN 9785894285603



9 785894 285603