



Владислав Кулемин

## О хантыйских шаманах

Владислав Михайлович Кулемзин

## **О хантыйских шаманах**

Тарту 2004

Редакторы: Николай Кузнецов, Каур Мяги

Дизайн: Андрес Кунерьянов

Верстка: Марис Кунерьянов

Обложка: Медведь – хозяин вселенной. Рисунок А. Тимофеева,  
1997 г.

Два хантыйских священных лабаза. Фото  
А. Михалева, 1986 г.

Сборник подготовлен при финансовой поддержке Программы  
Родственных народов (Эстония).

Почтовый адрес:

Отделение Фольклористики

Эстонский Литературный Музей

Vanemuise 42

51000 Tartu

Estonia

© Кулемзин В. М., Черемнова Л. В. 2004

© Дизайн А. Кунерьянов, 2004

© Отделение Фольклористики Эстонского Литературного Музея,  
2004

## Содержание

К читателю ( <i>Николай Кузнецов</i> )	5
Шаманство васюганско-ваховских хантов (Конец XIX – начало XX вв.)	7
Традиционное мировоззрение хантов	126
О хантыйских шаманах	181
Медвежий праздник и шаманизм в хантыйском мировоззрении	191
Философские, этнографические, психологические аспекты сибирского шаманизма ( <i>Кулемзин В. М., Черемнова Л. В.</i> )	201
Комментарии	207





## **К читателю**

Данный сборник включает в себя несколько работ Владислава Михайловича Кулемзина о хантыйских шаманах. Основу издания составляет его монография о шаманстве васюганско-ваховских хантов. Отдельные статьи посвящены традиционному мировоззрению хантов и медвежьему празднику. Одна работа, написанная в соавторстве с Л. В. Черемновой, рассматривает различные аспекты сибирского шаманизма. Все статьи, вошедшие в настоящий сборник, уже публиковались ранее.

Некоторые иллюстрации, имеющиеся в предыдущих изданиях работ, из-за их плохого качества не были включены в настоящую публикацию. В сборник вошли также отдельные фотографии, любезно предоставленные автором статей.

Книга адресована специалистам-этнографам и широкому кругу читателей.

Николай Кузнецов



# **Шаманство васюганско-ваховских хантов (Конец XIX – начало XX вв.)**

## **Введение**

В религиозной идеологии сибирских народов в прошлом большое место занимало шаманство, которое у разных народов имело свои особенности, выражавшиеся как в его внешних формах, так и в содержании. К настоящему времени по шаманству большинства сибирских народов собран богатейший материал и имеется многочисленная литература, в которой рассматриваются различные стороны этого явления. Для шаманства обязательным элементом являются фантастические представления о сверхъестественных силах. Как известно, под сверхъестественным понимается то, что якобы существует вне материи и материального: боги, духи, бессмертные души и т. д. Считается, что сверхъестественный мир принципиально иной, и что сверхъестественные существа не подчиняются закономерностям материального мира.

Многое сделано и в плане выделения специфических особенностей шаманства, отличающих его от других форм религии, в частности, об особом строении вселенной, состоящей из нескольких сфер, о злых и добрых существах, якобы определяющих бытие человека, об особых служителях – шаманах, выступающих посредниками между людьми и этими существами или божествами и т. д. Однако многие стороны этого явления продолжают оставаться предметом дискуссий и требуют дальнейших исследований. Вопросы, связанные с научным определением шаманства, с его происхождением и датировкой, по выражению Л. П. Потанова, не выходят за пределы гинотез (1973: 3-4). О необходимости конкретно-исторического исследования шаманизма – религиозной идеологии доклассового общества – говорит И. С. Вдовин (1973: 13).

Следует отметить, что если по шаманству многих сибирских народов имеется богатый материал, характеризующий его внешние формы (атрибутику, специальное облачение, обряды, действия шаманов и пр.), то по шаманству хантов эти сведения весьма скудны.

Цель настоящей работы – ввести в научный оборот новые полевые материалы, собранные автором в период с 1969 по 1973 гг., и показать некоторые особенности шаманства отдельных групп хантов.

В качестве объекта исследования нами выбраны три локальные группы хантов: васюганские, александровские и ваховские (васюганско-ваховские). Названные группы проживают на одной территории, объединяются по языку в одно вах-васюганское наречие восточных диалектов хантыйских языков (Терешкин 1966: 10), имеют значительное сходство в материальной культуре и связаны общностью происхождения (Лукина 1972а, б). В их религиозной идеологии, в том числе и в шаманстве, также обнаруживается большая близость, но выявляется и ряд особенностей, характерных для каждой из названных групп, что соответственно отмечается в последующем изложении. Правомерность выделения территориальных групп среди обских угров и необходимость конкретного изучения их культуры обоснованы З. П. Соколовой (1973).

Заметим также, что уже после того, как была начата работа над данной рукописью, при сборе полевых материалов среди хантов рек Аган и Юган в 1972 и 1973 гг. мы обнаружили у них много сходного с шаманством васюганско-ваховских хантов. Эти материалы также привлекаются в работе.

Таким образом, наше исследование относится лишь к трем указанным группам восточных хантов и не претендует на отражение общей картины шаманства всех групп этого народа. Необходимо подчеркнуть, что исследуемые группы занимали с географической точки зрения несколько своеобразное положение. С давних пор район их расселения был территорией сложных этнических процессов. Васюганско-ваховские ханты вступали в контакты с эвенками, ненцами, кетами, селькупам и, видимо, с западно-сибирскими татарами. Следует также учитывать, что благодаря оседлому образу жизни в материальной и духовной культуре интересующих нас групп хантов могли сохраниться очень древние элементы.

Работа выполнена большей частью на основе полевых материалов, собранных в конце 60-х и начале 70-х годов среди васюганских, александровских, ваховских, отчасти юганских и аганских хантов. Преобладающая часть материалов была собрана автором, но в этой работе принимали участие и другие лица – сотрудники и студенты Томского государственного университета (ТГУ). Сборы производились в этнографических экспедициях, организованных Проблемной научно-исследовательской лабораторией истории, археологии и этнографии Сибири (ПЛИАЭС) ТГУ, во время стационарной полевой работы автора и его нескольких поездок к хантам<sup>1</sup>.

В ходе полевой работы мы не ограничивались вопросами, связанными с историей формирования шаманства у исследуемых групп хантов, а ставили перед собой задачу выяснения их общего мирозерцания и верований, представлений об окружающем мире, о духах, о душе, промысловых культов, погребального обряда и др.

Сведения о религиозных представлениях были получены нами как от лиц старшего поколения, которые сами были очевидцами различных шаманских сеансов, а порой и до сих пор придерживаются прежних воззрений, так и от лиц молодого поколения, придерживающихся атеистических взглядов. Последние передавали интересующую нас информацию со слов пожилых людей.

При подготовке работы использованы также музейные коллекции. К сожалению, вещественный материал по шаманству хантов представлен в музеях нашей страны весьма слабо. Нам известно о предметах шаманского культа по интересующим нас группам хантов, хранящихся в Томском областном краеведческом музее (ТОКМ), в МАЭС, в Тобольском государственном музее-заповеднике (ТГМЗ) и в Музее антропологии и этнографии им. Петра I (МАЭ)<sup>2</sup>.

В 1926 г. в Томский краевой музей (ТКМ, современный ТОКМ) поступило два шаманских бубна, подвески к бубну и колотушка с р. Вах. Бубен с колотушкой (колл. № 162) поступил от Попова, а остальные вещи (колл. № 79, 611, 144) от М. Б. Шатилова. В последнюю коллекцию входит также струнный музыкальный инструмент, который, по предположению Н. В. Лукиной, является шаманским.

В 1969 г. в этот же музей ностунила коллекция автора, собранная им среди хантов р. Васюган. В нее входит сундучок с одеждой, некогда принадлежавшей шаману и другими атрибутами (колл. № 3411/64-81), бубен (колл. № 3411/62), струнный музыкальный инструмент (колл. № 3411/82) и ритуальные медные котлы, принадлежавшие Афанасию Милимову с заимки Озерное Каргасокского района Томской области.

В 1970 г. в Музей археологии и этнографии ТГУ ностунили вещи бывшего шамана с р. Вах, приобретенные нами совместно с Н. В. Лукиной в нос. Корлики: шанка, детали бубна и другие предметы (колл. № 7081-7087).

В Тобольском музее хранится бубен (колл. № 1393) и рукавицы (колл. № 1370) шамана с р. Вах, ностунившие от В. Н. Городкова в 1914 г.

И. М. Мягков собрал в 1930, 1932 гг. две этнографические коллекции у хантов р. Васюган, ностунившие в Музей антропологии и этнографии (г. Ленинград). В них имеется несколько шаманских стрел и металлических сосудов (колл. № 5111/100, 124, 149, 153, 211).

В имеющейся литературе вопросы, связанные с шаманством у хантов, рассмотрены недостаточно полно. Неполнота и общий характер сведений о служителях культа у хантов контрастируют с богатым материалом по шаманству некоторых других народов Сибири. Вряд ли это можно объяснить лишь отсутствием интереса к шаманству хантов. На наш взгляд, здесь сыграло свою роль также то обстоятельство, что у этого народа шаманы или лица, причастные к шаманству, не выделялись столь резко своими функциями, действиями и внешней атрибутикой, как у других сибирских народов.

Наиболее ранние сведения по интересующему нас вопросу имеются у авторов XVIII в. Г. Новицкий в III главе своего знаменитого сочинения «Краткое описание о народе остяцком» (1941), написанного в начале XVIII в., приводит краткие сведения о жрецах у остяков, называемых им *шаманчыки*. Он считает их людьми, нававшими в норабощение к дьяволу. Жрец – это тот, кто «утворит или содержит идола, или себе претворит ревностию около идолов всегда упражняться, наипаче егда кто обще от всех вяще разумети мнится, то и жрец бывает. При главных же кумирах... всегдашние стражи сии и жрецы ночытаются» (Новицкий 1941: 53). Г. Новицкий подчер-

кивает, что так называемые шаманчики исполняют роль жрецов при кумирах или дают указание о виде жертвы. Но некоторые из них «творят волшебства» и предсказывают будущее. Для того, чтобы узнать результаты промысла, «волшебствующего вводят в темную хижину, и тамо его накрепко связуют, сами же присидать играюще в свои свирелы» (Новицкий 1941: 53). В результате таких действий в «волшебствующего» вселяется дух, отчего он испытывает мучения, а придя в себя, «вещает». По данным Г. Новицкого трудно судить, являлись ли жрецы одновременно волшебниками и предсказателями или эти функции исполняли разные лица. Обращает на себя внимание следующая деталь: во время акта гадания не предсказатель, а присутствующие играют на каких-то музыкальных инструментах.

В очень интересной работе В. Ф. Зуева (1947) трудно выделить сведения, относящиеся к шаманству собственно остяков. Большая часть сведений относится здесь к самоодам, а относительно остяков данный автор замечает, что у них шаманы держатся в тайне, их имена и искусство скрываются от посторонних. В. Ф. Зуев считает шаманов обманщиками, заслуживающими некоторого почтения благодаря своей хитрости. И. Георги (1779) приводит более подробные сведения о жрецах и волшебниках вогулов и остяков. Эти лица выполняли несколько функций: устраивали общественные жертвоприношения, «читали молитвы» во время жертвоприношений и в случае чьей-либо болезни, узнавали волю богов и определяли вид жертвы, исполняли на свадьбах любовные и богатырские песни. По словам И. Георги (1779: 74), волшебники, называемые в низовьях Оби *тотебами* или *точебами*, «толкуют им сны, подсказывают будущее, заклинают беса, лечат больных, молятся и приносят жертвы». Характерно, что приведенное название жреца (тотеб) имеет ненецкое происхождение, а термин «шаман» данным автором не употребляется вообще. В данном сочинении упоминаются атрибуты служителей культа: «инструмент с кишечными струнами» домбра и «барабан» пингре. Первый используется при исполнении песен на свадьбах, а с помощью второго волшебник узнает причину гнева богов. В работе приведены также краткие сведения об акте жертвоприношения с участием жреца.



Сведения авторов XIX в. о шаманах у остяков ненамного подробнее, чем у их предшественников. Упоминание об остяцких шаманах встречается у Ф. Белявского (1833), который описывает их вместе с самоедскими и называет одинаково – *тадыбами*. Из его данных можно лишь уяснить, что шаманы остяков совершали «идолослужение» в местах общественных жертвоприношений, а также освящали личных и общественных идолов. Как и его предшественники, Ф. Белявский считал шаманов хитрецами и обманщиками.

В 1844 г. вышла первая небольшая специальная статья В. Н. Шаврова «О шаманах остяцких». Эта работа отнюдь не являлась научным исследованием, а содержала лишь эмпирический материал, который впоследствии многократно использовался другими авторами (иногда без ссылок на первоисточник). В названной работе более отчетливо проступает личность шамана, его функции и положение в обществе. Впервые мы узнаем о способе получения шаманского дара у остяков путем наследования, а не любым лицом, обладающим только особыми способностями и дарованием. Наряду с пророчествами и исполнением общественных жертвоприношений данный автор называет еще одну функцию шамана – участие его в похоронах, во время которых он предсказывал судьбы родственников умершего. В работе имеется описание общественного праздника остяков с участием шамана. Последний выступал в роли руководителя, а исполнителями ритуальных действий были все участники праздника. В. Шавров подчеркивает, что шаманы пользуются уважением и «неограниченной доверенностью» остяков, влияют на их чувства и понятия и извлекают из этого материальную выгоду.

В дневниках финского ученого М. А. Кастрена, путешествовавшего по Сибири в середине XIX в., в общих чертах дана характеристика шаманов обдорских остяков: «Это лицо в одно и то же время и прорицатель, и жрец, и врач, и пользуется величайшим уважением. Так как вся остяцкая религия в сущности только магия, то и жрецы по преимуществу прорицатели или шаманы» (1860: 185). Судя по данным М. А. Кастрена, основной обязанностью данных лиц было заведывание священными юртами-кумирнями, а также исполнение общественных жертвоприношений. М. А. Кастрен считает, что шаман вступал в связь с богами с помощью волшебного «барабана».

Он подчеркивает, что шаман обращался к главному богу Туруму не непосредственно, а через более низкие божества, изображения которых изготовлялись из дерева. В дневниках приведено описание праздника и представления с участием шамана.

В сочинении О. Финша (1879) впервые встречается изображение остяка с бубном и колотушкой в руках. Вероятно, это шаман. Его бубен небольшой, круглый, рисунков на внешней стороне нет. Колотушка в виде продолговатой лопатки, обтянута оленьей шкурой. Краткие сведения о шаманах приведены данным автором совместно по остякам и самоедам.

В. В. Бартенев (1895-1896) упоминает о помощи шамана в случае трудных родов у обдорских остяков и приводит название шаманского бубна – *пеньяр*.

В начале XX в. появилась содержательная монография А. А. Дунина-Горкавича (1911), посвященная народам Тобольского Севера. К сожалению, это сочинение страдает недостатком, присущим и некоторым другим работам: описание остяков и самоедов дается в ней совместно. Лишь в некоторых случаях, исходя из контекста, можно выделить сведения, относящиеся к шаманам остяков. Последние используют бубен или домбру для вступления в связь с духами и не имеют специальной обрядовой одежды. По данным А. А. Дунина-Горкавича, шаманами у остяков могли быть мужчины и женщины. Они являлись жрецами, врачами и предсказателями, служили посредниками между людьми и божествами и играли важную роль в жизни народа.

Первые фрагментарные сведения о шаманах исследуемых нами групп хантов содержатся в очерке Г. С. Дмитриева-Садовникова «С р. Ваха» (1911). Здесь дается краткое описание камлания по случаю болезни, в ходе которого шаман обращается к Туруму, сопровождая свое пение игрой на домбре или бубне. Его задача заключается в определении вида жертвы. В другом случае описывается гадание о результатах промысла и подчеркивается, что в этом случае шаман вступает в связь с «чертями». Представляют интерес сведения о разном количестве духов у разных шаманов. Видимо, данный автор безуспешно пытался выяснить вопрос о становлении шамана, ибо он сообщает: «Как попадают к шаману первые черти – нельзя ни от кого добиться» (Дмитриев-Садовников 1911: 20).

Вообще подход автора к описываемым событиям несколько наивен и далек от исследовательского.

Исследователем, не только собравшим значительный материал по служителям культа у остяков, но и пытавшимся проанализировать его, был финн К. Ф. Карьялайнен. Об этом можно судить уже из его путевых очерков (Карьялайнен 1911), где дается характеристика колдунов и предсказателей у остяков р. Демьянки. К. Ф. Карьялайнен считал, что здесь нет шаманов-посредников между божествами и людьми, и нет жрецов, выполняющих общественные жертвоприношения. Он выделяет фигуру знахаря *терден-хой*. Отметим, что у данного автора мы впервые встречаем хантыйский термин для обозначения служителей культа. По данным К. Ф. Карьялайнена, терден-хой получает свое искусство при рождении, от богов, но вызревает оно в человеке в юношеском возрасте. Функциями терден-хоя было предсказание и объяснение событий, указывание причин несчастья, изгнание злого духа в случае повальной болезни и одевание домашних «богов». Представляют интерес сведения о весьма примитивных действиях терден-хоя: предугадывание событий по солнцу, по огню, по кипящей воде и т. п.

Несмотря на ценность приводимых сведений, попытка К. Ф. Карьялайнена определить сущность фигуры терден-хоя представляется нам неудачной. Утверждая, что на Демьянке нет шаманов, данный автор фактически повторил ошибку прежних авторов, приписав одному лицу – терден-хою – функции, которые, очевидно, распределялись между разными лицами. Кстати, в вопросе о шамане и знахаре К. Ф. Карьялайнен допускает противоречия. В одном случае он пишет об отсутствии у остяков р. Демьянки посредников между духами и людьми (т. е. шаманов), а на следующей странице сообщает о знахаре терден-хое, что «бог открывает ему через находящихся тут же «послов», отчего произошло несчастье...» (Карьялайнен 1911: 135).

К. Ф. Карьялайнен является автором обстоятельного сочинения «Die Religion der Jugra-Völker» (1921-1927, I-III), посвященного религии угорских народов. В его основу положены известные к тому времени литературные данные и богатый полевой материал, собранный автором у обских угров в конце XIX в. Сведения о служителях культа встречаются во

многих разделах этого сочинения, кроме того, в третьем томе имеется специальная глава, посвященная шаманству. В ней рассматриваются способы приобретения шаманского дара, названия служителей культа, их атрибуты и помощники, функции и действия. При этом К. Ф. Карьялайнен исходит из общих задач своего трехтомного исследования, сформулированных в вводной части: путем сравнительного анализа материалов по разным финно-угорским группам и народам выявить финно-угорские и угорские черты в их религиозных представлениях. Данный автор исходит из положения о том, что неправильно называть религию обских угров шаманистской. Он справедливо замечает: «Когда говорят о колдунах как о хранителях религии, то, по-моему, тем самым ставят вещи иногда с ног на голову... Языческая религия угров – это не религия жрецов и князей, а мировоззрение народа» (Karjalainen 1927 III: 246). Заблуждением К. Ф. Карьялайнена мы считаем выделение в угорском обществе только одной категории служителей культа – шаманов (он называет их колдунами (Zauberer). Употребление данным автором терминов «колдун» и «шаман» в качестве синонимов выясняется, например, из того, что заканчивая обзор действий колдуна, он пишет: «Как видно из вышесказанного, манипуляции угорского шамана существенно различаются в разных областях...» (Karjalainen 1927 III: 315).

Рассматривая способы получения шаманского дара, К. Ф. Карьялайнен отмечает их разнообразие: по одним данным этот дар является врожденным, по другим – полученным от бога или духов. Становление шамана путем наследования или обучения он считает нехарактерным для угров. Различия в названиях этих «специалистов» в работе сводятся к территориальному признаку, но перевод этих терминов позволяет нам предположить, что в ряде случаев речь идет о лицах разных категорий. Среди них встречаются, например, *найт* – колдун, *тартен-хой* – предсказатель, мудрец, *сем-войан-хо* – созерцатель и др. И сам автор как в главе о шаманстве, так и в других разделах монографии нередко оперирует понятиями «провидец» (Seher), «предсказатель» (Wahrsager) и др.

К. Ф. Карьялайнен не разделяет точку зрения Б. Мункачи о существовании в прошлом и последующей утрате специальной одежды угорского шамана; наличие отдельных ее элементов

в настоящем он склонен объяснять поздними заимствованиями у соседних народов. Характеризуя бубны, данный автор приходит к заключению об отсутствии единой праформы и мало-значительности этого инструмента у угров. У восточных хантов он отмечает значительную роль струнного музыкального инструмента (Zither), но мы не разделяем его точку зрения о том, что этот инструмент приходит на смену бубнам.

В сочинении отмечается важная черта шаманства – наличие духа-помощника; особенно это характерно для Васюгана. В нем подчеркивается разнообразие функций шамана: излечение, помощь при неудаче в промысле, участие в искупительных жертвоприношениях, предсказание будущего, освящение идолов, изготовление изображений духов и др.; шаман должен также обладать искусством фокусника. Приступая к описанию камланий, данный автор признает, что «действия колдуна как шамана лучше рассматривать по отдельным областям», так как в них имеются существенные различия: «действия же при бросании жребия и провидении так просты и имеют так мало вариаций, что их можно рассматривать вместе» (Karjalainen 1927 III: 269). Как и в предыдущих разделах, здесь особый интерес для темы нашего исследования имеют данные по васюганско-ваховским хантам.

В итоге К. Ф. Карьялайнен отмечает основную особенность угорского шаманства – меньшее развитие его формы по сравнению с другими сибирскими народами, и прибегает к яркому сравнению: «При чтении описания Вербицким мудрецов Алтая нужно признать, что угорский колдун выглядит рядом с ним как ученик перед мастером» (1927 III: 21). Он считает, что угорское шаманство имеет местную основу, частично финно-угорского происхождения, но вместе с тем в нем есть и черты, заимствованные у других народов – зырян, самоедов, тунгусов, татар и даже у русских.

В 1928 г. вышел в свет очерк Г. Старцева «Остяки». Несмотря на ряд недостатков, присущих как работе в целом, так и разделу о шаманах, здесь имеется интересный фактический материал и попытка его осмысления. Для нас важно также, что в данном сочинении из сведений, относящихся к остякам вообще, можно выделить те, которые касаются интересующих нас хантов – ваховских и александровских. Г. Старцев считает шамана посредником между богом и людьми. По его

данным, у остяков будущего шамана во время его болезни выбирал старый шаман, но для этого требовались еще природные способности. Избранник вначале становился помощником старого шамана, носил его бубен и одежду. Шаман занимался разрешением спорных вопросов, разыскиванием вещей, лечением, мог также вызвать какое-нибудь природное явление или стихийное бедствие. Представляет интерес описание камлания у остяков р. Вах и сведения о размерах вознаграждения шаману. Мы встречаем упоминание о наличии у шамана специальной одежды, любопытно сообщение о камлании ваховского шамана с двумя колотушками. Заслуживает внимания мысль Г. Старцева о делении шаманов у остяков на профессионалов, которые «не сеют, не жнут», и непрофессионалов, шаманивших для членов своей семьи и занимавшихся обычным трудом наряду со всеми.

Спустя три года были опубликованы очерки М. Б. Шатилова «Ваховские остяки» (1931), остающиеся вплоть до настоящего времени самым солидным сочинением, посвященным отдельной группе хантов. В нем мы находим наиболее подробные сведения о ваховских шаманах. Для нас ценность этих данных усугубляется тем, что они относятся к локальной группе изучаемых нами хантов. Основываясь на сведениях, собранных у шаманов р. Вах, и личных наблюдениях во время камлания, М. Б. Шатилов приводит описание процесса становления шамана, его функций и акта камлания. Впервые в отечественной литературе дано описание бубна и колотушки хантыйского шамана, перечислены части его одежды и дано описание некоторых из них. В работе имеются хантыйские названия шамана, его атрибутов и акта камлания.

Как и все предыдущие авторы, М. Б. Шатилов считает остяцких шаманов жрецами, прорицателями, лекарями и ворожеями, особо подчеркивая последние две функции. Они вступают в общение с Турумом, приводя себя для этого в экзальтированное состояние в процессе нения под аккомпанемент бубна или домбры.

Приведенные М. Б. Шатиловым сведения о шаманстве хантов р. Вах почти полностью подтверждаются нашими полевыми материалами. Но данный автор был убежден, что вопрос о происхождении и сущности шаманства «разработан в нашей этнографической литературе в достаточной мере...» (Шатилов

1931: 120) и поэтому не пытался анализировать собственные материалы, а рассматривал их лишь как иллюстрацию к общей схеме шаманства сибирских народов. Очевидно, у него были данные о лицах других категорий (например, о *шюкульта-ку*)<sup>3</sup>, но в «Ваховских остояках» они отражения не нашли. По нашему мнению, данный автор заблуждался, объясняя неполноту костюма ваховского шамана утратой некоторых его элементов. Его подход к объяснению этого явления является несколько формальным, ибо он рассуждает следующим образом: у ваховцев нет некоторых элементов шаманского облачения, обязательных у других сибирских народов, значит, они утрачены.

Краткие сведения о шаманстве обских угуров имеются в сочинении И. Маннинена (1932). Он основывался главным образом на сведениях зарубежной литературы и коллекциях финских и шведских музеев. Данный автор не пользуется термином «шаман», а называет посредника между богом и людьми волшебником (*Zauberer*). Новых сведений мы здесь почти не находим, за исключением впервые приведенного описания бубна с Нижней Оби.

В солидном коллективном труде «Народы Сибири» приведена характеристика шаманства обских угуров: «Шаманство у хантов и манси сохраняло значительные черты семейного шаманства. Шаманы не имели специальных одеяний, кроме шапок-колпаков»<sup>4</sup>

В 50-60-х годах вопросами шаманской атрибутики и одежды у народов Сибири, в том числе и у хантов, занималась Е. Д. Прокофьева. Особый интерес для нас представляет ее работа «Шаманские костюмы народов Сибири» (Прокофьева 1971). Методологически ценным является предложение Е. Д. Прокофьевой считать шаманским костюмом или элементом костюма всякую специальную одежду или отличительный элемент на бытовой одежде, которую носят шаманы во время камлания и никто иной не имеет права их надевать. Такое положение вполне применимо по отношению к хантам, у которых не выявляется полного комплекта шаманской одежды. Мы считаем правильной точку зрения данного автора о том, что у хантов и прежде не было полного комплекта шаманской одежды. Важным нам представляется предположение Е. Д. Прокофьевой, нашедшее поддержку и у В. Н. Чернецова, об особых путях развития шаманства обских угуров.

В работе В. Диосеги (1963) пересматривается точка зрения К. Ф. Карьялайнена о происхождении шаманских бубнов обских угров и выдвигается положение о древнем происхождении этого инструмента у названных народов.

В последние годы серьезный вклад в изучение культуры обских угров был сделан З. П. Соколовой. Представляют интерес ее сведения о трех категориях шаманов у манси: 1) *потртан-пуы* или *валтахтен-пуы*, шаманившие с музыкальным инструментом; 2) *койпынняйт*, шаманившие с бубном; 3) *пенге хум*, гадавшие на топоре (Соколова 1971а: 224). Данный автор отмечает также отсутствие специального шаманского костюма у манси и приводит краткие сведения о шаманском костюме некоторых групп северных хантов.

## **Общие сведения о васюганско-ваховских хантах и их мировоззрении**

### **а) Расселение, занятия и социальная организация**

Территория, занимаемая васюганско-ваховскими хантами, расположена в бассейнах р. Васюган, Тымско-Ваховского участка Оби и р. Вах. Большая часть этой территории входила в так называемый Нарымский край (северная часть бывшей Томской губернии). Этот район Западной Сибири рассматривается как одно географическое целое, входящее в Западно-Сибирскую равнину. Большая часть этой территории находится в зоне тайги, переходящей в верховьях Ваха в лесотундру. Первостепенное значение в промысле в конце XIX – начале XX вв. имели белка, соболь, лось, лисица. Горностай, колонок, выдра, бурый медведь и др. являлись дополнительными объектами промысла. Промысловые птицы – рябчик, тетерев, глухарь, лебедь, гусь и различные виды уток. Ценные сорта рыб – стерлядь, осетр и нельма – встречаются главным образом в Оби и изредка в низовьях Васюгана и Ваха. Щука, плотва, елец, язь, карась, окунь, ерш составляют наибольшую часть добываемой рыбы. Сырок и муксун встречаются реже. В больших количествах в этом крае распространены кровососущие насекомые (гнус): комары, мошки, мокрецы, слепни.



Они мешают людям работать и отдыхать, являются настоящим бедствием для домашних оленей на Вахе.

Васюганские ханты в конце XIX – начале XX вв. занимали территорию бассейна Васюгана, начиная с его верховьев. Ханты заселяли и некоторые притоки Васюгана – Черталу, Ягыльях, Еголях, Нюрольку. Низовья Васюгана, начиная от впадения в него Нюрольки, были заняты селькупам.

Территория александровских хантов занимала Приобье немного ниже впадения Васюгана в Обь и бассейны притоков Оби в этом районе – Ларьеган, Ильяк, Паню. Верхняя граница хантов (по реке) проходила по юртам Мурасовым, нижняя – в районе между Колтогорским и Нижневартовском.



Территория расселения хантов в XIX-XX вв. (пунктирной линией указаны границы территории).

Ваховские ханты расселялись в бассейне р. Вах, начиная от его устья. Их восточной границей являлся приток Ваха Корлики. Притоки Ваха Колек-еган, Сабун, Кулун-игол, Кыс-еган и Большая Ларьякская протока также были освоены хантами. Небольшое количество ваховских хантов проживало на притоке Таза Тольке.

В начале XX в. васюганские ханты входили в Васюганскую инородческую волость Томского округа Томской губернии (Патканов 1911: 52, 58, 60-61, 134). Александровские и ваховские ханты входили в инородческие волости Сургутского уезда Тобольской губернии. Первые занимали территорию Пирчинской, I Салтыковой, I Лумпокольской, II Лумпокольской, Ваховской волостей, а вторые составляли часть Верхне- и Нижневаховской, II Салтыкову и Тымскую волости. В настоящее время васюганские ханты проживают на территории Каргасокского, а александровские – на территории Александровского района Томской области. Ваховские ханты входят в Нижневартовский район Ханты-Мансийского национального округа Тюменской области. В 1957-1958 гг. васюганских хантов насчитывалось 372, александровских – 687, ваховских – 1800 человек.

Васюганские, александровские и ваховские ханты очень близки друг к другу по лингвистическому признаку. Существует несколько вариантов классификаций диалектов обских угров, имеющих между собой существенные различия. Мы не приводим различные точки зрения по этому вопросу и основываемся на последней сводке диалектов и говоров хантыйского языка (Терешкин 1966: 340-341), по которой изучаемые нами ханты составляют одно вах-васюганское наречие, входящее в группу восточных диалектов. Наречие разделяется на два говора: васюганский (в него входят и александровские ханты) и ваховский.

По нашим данным, васюганско-ваховские ханты имели общее самоназвание *кантага-ях*, *кантах-ях* (первая часть этнонима не переводится, вторая переводится как «народ»). Кроме того, васюганские ханты называли себя *Вать-ях*, *Вать-еган-ях* (Вать, Вать-еган – хантыйское название Васюгана, александровские назывались *Ас-ях* (Ас – Обь), а ваховские – *Ваха-ях*. Выявляется также ряд более мелких локальных групп с особыми самоназваниями: *Кулон-игол-ях* (рыбной реки народ),

*Ай-пёх-ях* (маленькой реки народ), *Лар-ёган-ях* (соровой реки народ) и др. В дореволюционной литературе васюганско-ваховские, также как и другие ханты, были известны под названием «остяки». Это название прочно привилось среди исследуемых нами хантов, и в разговорах на русском языке они чаще всего именовали себя остяками, хотя смысл этого термина оставался для них неясным. В разговорах на родном языке употреблялось одно из вышеприведенных названий и самоназваний.

Южными соседями васюганских хантов были барабинские татары, западными – ханты Иртыша и Демьянки. На севере ханты Васюгана граничили с юганскими хантами. Тесные контакты существовали между васюганскими хантами и нарымскими селькупами. В верховьях Васюгана в начале XX в. жило несколько семей зырян. Александровские ханты граничили на западе с юганскими, а на севере с сургутскими хантами. С юга и востока к ним примыкали нарымские селькупы. Ханты Ваха на западе соседствовали с сургутскими, а на северо-западе – с аганскими хантами. Их северными соседями являлись тазовские селькупы и лесные ненцы. В верховьях Ваха жили, очевидно, кеты. На юге от ваховских хантов жили нарымские селькупы. В Нарымском Приобье кочевало небольшое количество эвенков. Общение с русским населением началось с XVII в. Наибольшее влияние русская культура оказала на александровских хантов и хантов низовий Ваха.

Основными видами занятий васюганско-ваховских хантов были рыболовство и охота, дополняемые у верхневаховских хантов оленеводством. Добыча рыбы наряду с охотой на мясного зверя и дичь являлась основным источником питания, пушная охота имела товарное значение, а оленеводство служило транспортным целям. Наибольшее количество рыбы добывалось орудиями запорного лова, применялись также остроги, самодельные удочки, «дорожки», самоловы.

Известны были также сетные орудия лова. При охоте на крупных животных – лосей и оленей – устраивали засеки или ставили самострелы, на медведя охотились с пальмой, боровую дичь добывали с помощью перевесов и петель. Охотились также с луком и стрелами. Названные традиционные орудия и способы охоты в конце XIX – начале XX вв. интенсивно вытеснялись огнестрельным оружием, имевшим особенно

большое значение в пушном промысле. Ханты занимались также и сбором ягод, кедровых орехов и др. Для оленеводства, распространенного в верхней половине Ваха, было характерно наличие небольших стад, слабый надзор за оленями, устройство дымокуров.

Домашнее производство носило потребительский характер, каждый мог изготовить все необходимое в быту, но существовало разделение труда между мужчиной и женщиной. Для нужд своего хозяйства ханты применяли дерево, бересту, различные вспомогательные материалы из корней и коры деревьев. К домашним промыслам относились обработка шкур, прядение и в незначительной мере ткачество, а также кузнечество. В каждом хозяйстве имелись ножи, топоры, стружки, тесла, буравы и сверла, скобели для обработки шкур, приспособления и станки для плетения, вития веревок, прядения и др.

Средствами передвижения служили долбленные и дощатые лодки, скользящие лыжи (подшитые и голицы) и ручные нарты. В верховьях Ваха было известно нартенное передвижение на оленях.

Поселения хантов различались по времени года: весенние, летние, осенние и зимние. Для них были характерны малонаселенность и значительная удаленность друг от друга. Жилища отличались большим разнообразием типов, среди которых выделяются две большие группы: каркасные и срубные. Здесь были известны односкатные навесы и двускатные шалаши, полусферические и полуконические жилища и частично чум, четырехугольные постройки с односкатной, двускатной и конической крышами, шатровые и срубные постройки. Хозяйственными сооружениями служили амбары, навесы различного устройства и сооружения для оленей.

Домашняя утварь состояла из берестяных коробок различной формы и устройства, котлов, черпаков, корыт, ступок, различных мешочков и сумочек. Постелью служили подстилки из шкур, одеяла и подушки; детские колыбели изготовляли из дерева и бересты. Основной пищей была рыба и продукты из нее, мясо имело меньшее значение.

Для одежды васюганско-ваховских хантов характерно наличие некоторых ее видов, одинаковых у мужчин и женщин. Это рубахи, распахная зимняя одежда с меховой подкладкой,

зимняя и летняя обувь из кожи и камусов, головные платки, рукавицы. Раснашенная летняя верхняя одежда, штаны и нояса различались у мужчин и женщин. У ваховских хантов в связи с оленеводством распространилась глухая мужская одежда из оленьих шкур. Детская одежда в основном новоторяла взрослую, но отличалась большим разнообразием видов. Для одежды исследуемых групп хантов была характерна бедность ее украшений.

Считается общепринятым, что угры ко времени прихода русских находились на стадии разложения первобытно-общинного строя<sup>5</sup>. Естественно, что этот процесс был связан с ростом производительных сил, вследствие чего коллективный труд, коллективная собственность утрачивали свое значение. Это приводило к разложению древних социальных объединений, к обособлению и к экономической независимости отдельных семей, к возникновению частной собственности. Процесс разложения первобытно-общинного строя особенно интенсивно протекал в XIX в., чему способствовали частичный переход хантов от натурального замкнутого патриархального хозяйства к товарно-денежным отношениям, в которые они были втянуты русским капитализмом.

К моменту Октябрьской революции среди обско-угорского населения уже вызревали элементы классового общества (Соколова, 1970: 141). Следует однако отметить, что степень разложения первобытно-общинных отношений была у различных групп обских угров разной и этот процесс протекал, видимо, также неодинаково. Согласно З. П. Соколовой (1970: 107), «...имеющаяся обширная литература отражает многообразие представлений о социальной организации обских угров в разные периоды их развития. Различные территориальные группы обских угров развивались несинхронно, что усложняло общую картину их социальной жизни. Большое значение для формирования социальных институтов обских угров имело татарское и русское влияние». Указанный автор считает, в частности, что социальная организация ваховских и сургутских хантов, как в более ранние периоды, так и позднее – ко времени установления советской власти – в значительной степени отличалась от других групп хантов (Соколова 1970: 107). Видимо, по уровню общественного развития восточные ханты стояли несколько ниже, чем другие группы угорского населения.

Например, по мнению З. Я. Бояршиновой (1960: 56), иртышские ханты уже в XVI в. находились на рубеже доклассового и классового общества. Как справедливо замечает данный автор, это в значительной мере могло быть вызвано политическими причинами – оборонительными действиями обских угров против татар и русских. Необходимо также учитывать, что у южных хантов были зачатки скотоводства и земледелия, и это не могло не оказать влияния на формы их социальной организации.

Васюганско-ваховские ханты занимались исключительно рыболовством и охотой, что способствовало консервации у них древних социально-экономических отношений. Б. О. Долгих, занимаясь анализом группировок коренного населения, называемых русским термином «волость», пишет, что «некоторые из этих волостей представляли уже территориальные общины, например, у южных хантов и манси и у тюменских, тобольских и тарских татар» (Долгих 1960: 11). Само собой разумеется, что появление территориальной общины свидетельствует о довольно сильной степени разложения первобытно-общинного строя. В данном случае показательным является то, что в XVII в. для восточных хантов это явление не было столь характерным. Возможно, что вследствие труднодоступности территории изучаемых хантов они могли сохранить большую архаичность в своем общественном укладе.

В изучаемый нами период у васюганско-ваховских хантов основными единицами общества была семья и юрта-поселок. Как правило, поселения хантов были небольшими и состояли из одного-трех хозяйств близких родственников. У них были общие уголья охотничьего и рыболовного промыслов и некоторые орудия этих промыслов. По данным З. П. Соколовой (1970: 110), такая же картина была характерна для них и в более ранние времена – в XVI-XVII вв. У васюганских и александровских хантов в некоторых семьях до настоящего времени сохраняются предметы семейного культа в виде антропоморфных изображений, вырезанных из дерева. Вопрос о характере более крупных социальных объединений хантов рассматривается различными авторами по-разному.

Территориальные, этнографические и социальные группы хантов русской администрацией были объединены в волости. Эти группы и легли в основу административного деления, введенного русской администрацией. Волость, объединяющая

такую группу, выступала как общественная организация. Так, васюганские ханты были объединены в одну, а ваховские – в три волости.

Особенностью социальной организации обских угров были отсутствие у них четкого деления на роды, особых родовых названий и замена их именами и фамилиями (Соколова 1970: 126). По нашему мнению, данный автор справедливо считает, что вместо родов у обских угров XVII-XIX вв. были устойчивые локальные объединения. Нами зафиксировано существование в прошлом у васюганско-ваховских хантов таких локальных экзогамных групп, занимавших обычно небольшой приток или участок реки, имеющих особое название, общее культовое место и включающих определенные фамилии. Наиболее четкие представления о сущности данных групп сохранились на Васюгане. В качестве примера можно назвать группы *Кулон-игол-ях* (рыбной реки народ), *Колон-ях* (еловый народ), *Ыл-еган-ях* (нижней реки народ). Сведения о таких группах у ваховских хантов менее определены. Возможно, что деление на группы было ими утрачено в процессе переселения на Вах, проходившем особенно активно в XVI-XVII вв.

В заключение отметим, что вопросы социальной организации исследуемых нами групп хантов недостаточно изучены и требуют дальнейших исследований.

## б) Общие религиозные представления

Подробное описание и анализ религиозных представлений хантов не входит в нашу задачу, и мы останавливаемся на их характеристике лишь в той мере, в которой они касаются различных сторон формирования шаманства васюганско-ваховских хантов (см.: Paasonen 1909, Holmberg 1913, Karjalainen 1921-1927, Шатилов 1931, Чернецов 1959).

Религиозные представления васюганско-ваховских хантов составляли существенный элемент их общественной и индивидуальной жизни. Широко распространенным и важнейшим элементом шаманских представлений были анимистические представления – вера в существование неких сверхъестественных существ, скрывающихся в окружающих предметах



Родовые духи. Малый Юган. Фото А. Михалева, 1986 г.

либо существующих отдельно от них. Источником представлений об этих существах было олицетворение первобытным человеком явлений природы, прежде всего тех, с которыми он постоянно сталкивался в своей жизни.

Не умея объяснить природные явления, люди по аналогии с собой приписывали им сознательное поведение, которое осуществляется благодаря скрытым в этих предметах духам (*Вю юнг, В лунг*). Оговоримся, что термином «дух» мы пользуемся условно. Так принято обозначать некое бестелесное, нематериальное начало. Лунги же, по представлениям хантов, телесны, но они обладают слишком тонкой телесностью для того, чтобы быть уловимыми каждым человеком. Животные, однако же, могут видеть духов. Ханты объясняли это тем, что физико-биологические возможности человека несоизмеримо малы по сравнению с таковыми у животных. Так, орел на расстоянии в несколько сот метров видит свою маленькую жертву, олень на несколько километров улавливает по запаху присутствие человека и т. д. Человек может только испытывать положительное или отрицательное действие того или иного духа, не видя его самого. Лишь иногда духи могут показываться



человеку в виде призраков или даже реальных животных, птиц, которые при странных обстоятельствах так же внезапно исчезают, как и появляются. Отчетливо видеть и осязать эти сверхъестественные существа может шаман с помощью своих зооморфных духов-помощников.

Духи определяли бытие самого человека, регулировали отношение человека к природе, а также связи и отношения в самой природе. Некоторые из этих духов являли собой доброе начало, другие были нейтральны по отношению к человеку, третьи находились в постоянной вражде с ним, преследуя его и вызывая различные заболевания. По представлениям хантов, духи бывают двух видов: духи-хозяева рек, озер, лесных урочищ, священных деревьев и других отдельных мест и духи каждого отдельного животного, рыбы, птицы, растения, какого-либо предмета. Та или иная вещь проявляется не сама собой, а благодаря находящемуся в ней духу, который мыслится ее хозяином. Так, гриб-мухомор оказывает одурманивающее действие благодаря духу, который может пребывать только в мухоморе. Духи «безобидных» животных, рыб и птиц и некоторых отдельных мест нейтральны к человеку и поэтому не персонифицированы.

Основными духами, находившимися (по представлениям хантов) в непосредственной близости от человека, были лесной дух (*Вю Вон-юнг, Вонт-лунг*), водяной дух (*Вю Ал Йент-юнг, Йент-ики, В Йенк-лунг*), береговой дух (*Вю Вор-юнг*), домашний, семейный дух (*Вю Ал Рагам-юнг, Кавала-юнг, В Рагам-лунг, Кат-лунг*). Все эти духи представлялись хантам человекоподобными, могущими, однако, принимать и другие формы.

Главный лесной дух Вонт-лунг якобы влияет на результаты промысла, дает людям мясных и пушных зверей. У васюганских хантов существовало мнение о том, что многие лесные животные были созданы именно таким духом (Karjalainen 1922 II: 232). Естественно, что промысловые животные рассматривались хантами как собственность данного духа, поэтому перед началом промысла каждый охотник должен был делать подарки этому духу: повесить новый платок или положить несколько монет на старое, отличающееся своим видом дерево в месте обитания духа. При неудачной охоте по распоряжению шамана делались и более значительные подарки. Это место определялось по сну, в котором кто-либо из охотников видел

Вонт-лунга. Перед женщиной этот дух появлялся как призрак в виде мужчины, а перед мужчиной – в виде женщины. Иногда он помогал заблудившемуся человеку, перевоплощаясь (в зависимости от пола заблудившегося) в глухаря или самку глухаря. Тогда он перелетал с дерева на дерево, указывая путь заблудившемуся. Вонт-лунг мог вступать в половые отношения с людьми. Для этого он заманивал человека в лес. Такому человеку Вонт-лунг приносил большую удачу в промысле. О приблизительных размерах лесного духа можно судить по одежде, сшитой для него пожилой хантыйкой с р. Васюган Ф. Н. Синарбиной. Одежда духа (*юн-лэпы*) представляет собой распахной халат с рукавами, его длина 50 см. Кроме того, как уже указывалось, лесной дух представлялся иногда в виде призрака человека и тогда он имел соответствующие размеры.

В лесу обитает также дух *Вор-потчак*. В него превращается выкидыш или ребенок, умерший в возрасте до 10 дней, когда он может входить в сношения с различными духами.

В таком возрасте ребенка хоронили в одной могиле со взрослыми или на отдельном кладбище, и тогда он не превращался в Вор-потчака. Если этого не сделать, то ребенок приобретал облик медвежонка и жил в лесу, становясь бес-смертным, как и все духи. Иногда он подходил близко к поселку или просил едущего по реке человека перевезти его на другую сторону. В благодарность за перевоз он давал охотнику много пушнины. Человек, которому предстояла близкая смерть, очень боялся этого духа.

Кроме того, на Вахе зафиксировано представление о *Пугос-лунг* в облике совы, пугающей людей, и о *Тохлон-вайех-лунг* – главном духе над всеми пернатыми, от которого зависела охота на них. Кроме названных, в лесу обитало большое количество других духов, большая часть которых не персонифицирована. Место их обитания – под корнями деревьев, вершины которых расходятся на семь ветвей, либо под деревьями, отличающимися от обычных своей формой. Если такое дерево срубить, то дух найдет другое пристанище и может отомстить за разрушение своего жилища. На такие деревья нужно было развешивать подарки для духов. Эти духи имели различную форму и размеры, они отличались таким же многообразием, как и животные данной местности.

Главный водяной дух *Йент-юнг*, *Йенк-лунг* подобен человеку и обитает, как правило, в устьях рек и в глубоких омутах. Ему подчиняются все рыбы. Человеку он отпускает определенное количество рыбы, за что необходимо делать ему подарки – бросить в воду несколько монет или неподалеку от воды, в тех местах, где обитает дух, повесить на дерево несколько кусков новой ткани. В некоторых местах рыбаки оставляли для *Йенк-лунга* выструганные острые палочки (*йивэс*), на которых у костра поджаривается рыба. Такими действиями преследовалась и другая цель – обеспечение безопасности во время передвижения по воде.

По сведениям К. Ф. Карьялайнена, кроме этого всеобщего духа васюганские ханты почитали еще двух духов, также обитающих в воде: *Куль-юнга* и *Куль-тэтэ-юнга*. Первый рассматривался как дух, во власти которого лишь частично находилась подача рыбы, а второй – как создатель всех рыб вообще (Karjalainen 1922 II: 242-243).

В воде обитает также и дух в виде огромной щуки (*В Сарт-лунг*). Если поверхность воды была спокойной, то считалось, что *Сарт-лунг* разрешает ловить рыбу, а если были волны, то это означало, что дух негодует и запрещает ловлю рыбы. Если в таких случаях рыбаки начинали лов, *Сарт-лунг* мог перевернуть их лодки.

Кроме духов, в строго определенных местах в воде обитает чудовище *Вес* (мамонт). В период половодья он может перейти с одного места на другое. *Вес* считается конечным во времени, но не рождается. В него превращается старая щука, у которой начинают расти рога. На этом основании ханты не считают щуку рыбой. В *Вес* могут превратиться также заяц и собака. Если старая собака начинала перед смертью рыть и есть землю, это предвещало ее уход под землю и превращение в *Вес*. Местами обитания этого чудовища считались незамерзающие зимой участки рек и места, куда не садилась перелетная водоплавающая птица. Ханты полагали, что вода не замерзает благодаря исходящему от *Вес* теплу, а птица избегает посадки в такие места из-за боязни быть им съеденным.

Место обитания берегового духа *Вор-юнга* – берега рек и озер. Он регулирует уровень воды и также требует к себе почтительного отношения.

От семейного духа *Рагам-лунга*, *Кат-лунга* зависело благополучие в семье и удача в промысле. У васюганских и александровских хантов его деревянное антропоморфное изображение высотой до 30 см имелось в каждой семье, на Вахе такие изображения не зафиксированы. Кат-лунга периодически кормили и одевали в новые одежды. Все семейные несчастья объяснялись плохим отношением к Кат-лунгу.

Перечисленные духи предсказывали также будущее, осмыслили настоящее. Если снился сон в лесу, то считалось, что это думает Вонт-лунг, сон в домашних условиях означал предсказания Кат-лунга. Кроме основных указанных имелись и другие персонифицированные и неперсонифицированные духи, якобы влияющие тем или иным способом на жизнь людей (Шатилов 1931; Holmberg 1913).

К. Ф. Карьялайнен был прав, когда следующим образом характеризовал значение духов, определяющих благополучие человека в сознании обских угров: «Гнев духа и последующая немилость основываются не на «идеальных» причинах. Разгневанного духа нужно умиловить, восстановить прежние хорошие отношения, ибо без помощи духа и особенно при его немилости жизнь для человека становится задачей, превосходящей его силы» (Karjalainen 1922 II: 35). Как здоровье и благополучие человека зависят от расположения к нему тех или иных духов, так и болезнь его есть не что иное, как вселение в определенный участок тела духа-носителя болезни. Главным из них считался дух, обитающий в нижнем, подземном мире (*Во Мыг-юнг* – подземный дух, *Ях-яхумта-юнг* – людей поедающий дух, *В Кынь-лунг*<sup>6</sup>, *Атым-лунг* – злой дух, *Кэллох-Торум* – мертвых бог). По воззрениям васюганско-ваховских хантов, Кынь-лунг был старшим сыном Торума (о нем см. ниже), который отправил его на землю с целью размножить людей<sup>7</sup>. Справившись с этой задачей, Кынь-лунг решил, что люди злоупотребляют возможностью размножения и уйдя под землю стал сокращать их количество путем распространения различных заболеваний через подчиненных ему духов или путем поедания людских сердец.

Причиной болезни или смерти ханты считали вселение Кынь-лунга или других злых духов в определенные (больные) участки тела, либо ножираие тела человека Кынь-лунгом. Кроме того, болезнь или смерть могли быть вызваны нохи-

щением души, вселением в нее злого духа или ее самостоятельным уходом из человека. Если, например, ящерица оставила преследователю свой хвост или часть его, то считалось, что тем самым в руки человека попал дух ящерицы, принесший определенную болезнь. Часто человек не знал, какой дух-носитель болезни вселился в него, поскольку он невидим. Увидеть его может только избранник духов шаман, получивший силу от Торума. Шаман должен был просить Торума, чтобы он приказал Кынь-лунгу отдать приказ носителю болезни покинуть тело больного. Однако, Кынь-лунг не всегда выполнял приказания Торума, и в этих случаях считалось, что для излечения больного у шамана не хватило сил. В случае массовых эпидемических заболеваний необходимо было прибегнуть к обману духа. Для этого достаточно было уйти на кладбище и лечь между могилами умерших родственников. Злой дух, считая всех умершими, уходил прочь. Если человек умирал естественной смертью, то думали, что срок, отведенный ему для жизни Торумом, кончился. В таком случае дух болезни как бы по праву занимал свое место в больном, и вмешательство шамана могло не дать положительных результатов.

Наряду с духами болезней, многообразными в своей деятельности, по сведению К. Ф. Карьялайнена, у васюганских хантов имелись и духи каждой конкретной болезни. Таковым был дух болотной лихорадки, разъезжающий на человеке «как кошка» и неподвластный шаману; дух голода, обитающий в лесу и распугивающий дичь на местах охоты; дух оспы, дух чесотки и т. д. (Karjalainen 1922 II: 364, 366).

Злому духу Кынь-лунгу противостоял добрый дух *Ыл-лунг*, защитник семьи и детей. Он дал людям огонь. Жертвоприношения Ыл-лунгу совершались в тех же местах, где и Торуму. Таким образом, по представлениям васюганско-ваховских хантов, земной и подземный миры были заселены определенным пантеоном духов.

Где-то на небе, на недостигаемой высоте обитало верховное божество Торум в образе древнего седого старика. Представления о нем носили неясный и противоречивый характер. Торум якобы извечно обитал на небе и однажды актом творения создал все окружающее: природу, человека и т. д. Создав людей, он не вмешивался в их повседневные дела, поручив это многочисленным духам, к возникновению которых

не имел никакого отношения. По одним сведениям, срок жизни каждого человека определял Торум, по другим – вся человеческая жизнь и ее продолжительность зависели от духов, по третьим – действия духов-носителей болезни связаны с волей Торума. В отношении сил природы существовало мнение, что все они зависели от воли Торума, с другой стороны – в них видели результат действия определенных духов.

Неопределенное положение Торума в общей системе мировоззрения хантов наводит на мысль о том, что некогда Торум не осмыслился данным народом как абсолютное верховное божество. Полагая, что вопрос о формировании в сознании хантов единого божества, которому подчиняются все остальные естественные и сверхъестественные силы, требует специального изучения, мы все же считаем необходимым уделить ему некоторое внимание.

К. Ф. Карьялайнен, рассматривавший вопрос о возникновении этого антропоморфного образа в сознании обских угров, пришел к заключению, что в древности эта фигура не осмыслилась как божество, но представлялась в качестве верхнего, небесного духа, который «...в настоящее время во многих языках употребляется как название небесного бога» (Karjalainen 1922 II: 291). Далее этот автор отмечает, что небесный бог в качестве духа с небольшим почитанием и отделенный от людских дел, т. е. нейтральный по отношению к человеку, основан на древних представлениях, возможно происходящих еще из финно-угорского времени, и полагает, что поводом к его возникновению были природные явления неба. «В настоящее время развитие идет в том направлении, что культ небесного бога завоевывает все более широкие области, вытесняет и устраняет даже самых сильных местных духов, стоящих наиболее близко к людям, к которым предки угров с незапамятных времен питали особое доверие и надежды» (Karjalainen 1922 II: 294). Анализируя разнородные материалы по культу Торума, К. Ф. Карьялайнен приходит к окончательному выводу, что включение небесного бога в число духов, почитаемых у угров, произошло сравнительно поздно. Он признает также, что трудно установить, какие черты небесного бога заимствованы уграми у татар, зырян или русских, потому что все эти народы влияли в одном направлении (Karjalainen 1922 II: 280).

Многие исследователи, занимаясь вопросами влияния христианства на древние религиозные представления хантов, справедливо отмечали, с одной стороны, формальный характер христианизации, с другой – своеобразное переплетение этих форм религий. Об этом писали, в частности, М. Б. Шатилов (1931: 99, 101), И. И. Огрызко (1941: 77, 101), В. А. Кононенко (1971: 100, 102). Касаясь проблемы монотеизма, В. А. Кононенко пишет, что к моменту прихода русских ханты находились на стадии разложения первобытно-общинного строя, а их верования обнаруживали лишь первые признаки политеизма, в виду чего они не могли принять христианскую идею монотеизма (Кононенко 1971: 100). Далее он указывает, что к началу XIX в., наряду с признанием духов-хозяев отдельных областей природы, у хантов была также и вера в верховное божество Нум-Торума, образ которого разлагается на простейшие элементы, одни из которых уходят своими корнями в ранние религиозные верования, а другие являются продуктом христианизации (Кононенко 1971: 101). Заслуживает внимания документ 1778 г. Тобольской духовной консистории, который приводит в своей работе И. И. Огрызко. Хант Тогородин, привлеченный к суду за пренебрежительное отношение к христианским иконам, объяснял свой поступок тем, что прилетевший к нему ворон убедил его в неспособности одного бога дать зверя, добычу. Из приведенного документа (Огрызко 1941: 78) видно, что Тогородин «скептически» относился к идее существования одного бога. Можно было бы привести и другие доказательства того, что в период христианизации для хантов, видимо, не была характерна идея монотеизма. Мы предполагаем, что до знакомства с христианскими догмами Торум был для хантов существом, обитавшим в верхнем мире. Такое предположение вполне логично, поскольку, с точки зрения хантов, земной и подземный миры заселены различными существами. Некоторый свет на этот вопрос проливают и данные лингвистики: Торум на языке хантов означает дух, погоду, небо (Герешкин 1961: 191). Не исключено, что это существо рассматривалось ими как занимающее равное с другими подобными существами положение. Но возможно также, что и до начала влияния христианизации это верхнее небесное существо если не было верховным, то во всяком случае могло занимать какое-то особое положение и спо-

способствовать усвоению хантами идеи монотеизма. Известно, что по мере разложения первобытно-общинного строя религия, как отражение условий жизни общества, претерпевала существенные изменения.

Значительное место в идеологии хантов занимали различные верования и обряды, связанные с промысловой деятельностью – основой их существования. Сохранение этой деятельности на протяжении многих веков способствовало устойчивому бытованию связанных с ней верований. Они отразились в правилах промысла, запретах, приметах и различных обрядовых действиях. Основой многих из них являлись чисто практические, материальные корни, другие, напротив, возникли как следствие иррационального понимания сложных связей и отношений в различных сферах природы и взаимоотношений человека и природы.

Многочисленные представления и обряды васюганско-ваховских хантов были связаны с верой в возрождение промысловых животных. Особенно наглядно это отражалось в культе лося у васюганских хантов. Интересно отметить существующее у них представление о том, что лось в силу своего любопытства подходит к источникам незнакомых звуков. В древности ханты охотились на лося с бубном, звук которого отвлекал внимание зверя и позволял охотнику подойти близко к нему<sup>8</sup>. На Васюгане существовал лосиный праздник (*Вю нёх-парры*), который проводился один раз в год населением одного поселения. Охотники хранили для этого праздника определенные части туши всех добытых в этом году лосей: глаза, почки, языки и одно сердце. Специально к празднику убивали лося и хранили его целиком в холодном месте. Праздник назначался на определенный день, и человек, проснувшийся в этот день первым, был руководителем праздника<sup>9</sup>. Мужчины свозили хранившиеся части туши лося и тушу вновь добытого лося в назначенное место недалеко от поселения. Все варилось в огромном общем котле. Женщины и дети на празднике не присутствовали, нельзя было также брать с собой собак. При коллективном поедании не разрешалось резать сердце поперек, дробить кости, употреблять соль и пользоваться железными предметами (вилками и ножами). Считалось, что при нарушении этих правил лось мог обидеться, а это могло повлечь за собой неудачный промысел



в дальнейшем. Почитание лося как основного объекта мясной охоты нашло свое отражение и в других промысловых верованиях васюганских хантов. Так, у места рыболовных заповор на р. Тух-сиге у священного кедра каждый начинающий рыболов ставил изготовленный им священный молот (*Вю кэгэ*), один конец которого был оформлен в виде головы лося<sup>10</sup>. Считалось, что водяной дух этим молотом забивает по ночам расшатанные колья заповор. Таким образом, лось предстает здесь в качестве помощника людей в рыбной ловле. Возможно также, что этот обычай связывался с представлением о благополучии и богатстве, носителем которого является лось. В легендах хантов Васюгана упоминается о жертвоприношениях ручных лосей в случаях неудачного промысла.

Много запретов и различных обрядовых действий было связано с охотой на медведя. У исследуемых нами хантов зафиксировано представление о том, что медведь способен понимать не только речь человека, но и его мысли. Поэтому во время охоты на медведя запрещалось как производить шум и говорить о звере, так и думать о нем. Уподобление медведя человеку, стремление скрыть факт его убийства и тем самым избежать его мести привели к сложению определенных обрядовых действий во время охоты на этого зверя. Например, на Васюгане охотники у берлоги медведя доставали по три куска мяса и обращались к нему с просьбой прийти к ним в гости. Угощение охотников должно было демонстрировать их обеспеченность и служить доказательством того, что им не требуется медвежье мясо, а нужен медведь как гость. В честь убитого медведя устраивали праздник (Кулемзин 1972), на которой исполнялись хвалебные песни в его честь и песни о том, как ему хорошо в гостях. При употреблении медвежьего мяса произносились звуки «кок, кок», означающие, что его едят не люди, а ворон. По отношению к медведю редко употребляли его настоящее название «их», заменяя его подставными терминами (*Вю какым-вайех* – младший брат-зверь, *В элле-вайех* – большой зверь, *вор-ку* – лесной человек, *вонт-ики* – лесной старик, дядя, *мёнкам*<sup>11</sup>). С представлениями хантов о возрождении животных связан запрет дробить кости медведя и обычай снимать мясо с костей таким образом, чтобы часть его оставалась на концах костей. Остатки мяса запрещалось выбрасывать собакам, а череп и кости медведя

хранились в местах, недоступных собакам и хищным зверям. В медвежьем празднике шаман участвовал наравне с другими.

Представление о способности зверей понимать речь человека легло в основу запрета рассказывать о результатах промысла по возвращении с него: охотник должен был молча отдать добычу жене. Этим же объясняется обычай употреблять подставные имена по отношению не только к медведю, но и к другим животным. Так, на Вахе волка называли *охур-кура-от* 'вещь с высокими ногами' или *вели-лита-вайех* 'олений поедающий зверь'. Некоторые животные считались у хантов способными понимать не только речь, но и действия человека<sup>12</sup> и реагировать на них определенным образом. Охота на лося, по воззрениям васюганских хантов, представляла собой игру, напоминающую шахматы (*топис*), где противниками были охотник и лось, понимающие ходы друг друга и реагирующие<sup>13</sup> на них определенным образом.

Целый ряд обрядовых действий был направлен на то, чтобы промысел был более удачным. Так, на Вахе охотник, ничего не добывающий долгое время, должен был возить на



Родовые идолы. Юган.  
Фото А. Михалева, 1986 г.

нарте случайно найденного небольшого мертвого зверька или птичку. Некоторые части наиболее ценных пушных зверей, например выдры, охотники Ваха хранили нанизанными на налочку (*колыб-лухе-кору*). Мясо первой добытой в году водоплавающей птицы варили и ставили на стол для остывания, в нищу его употребляли только после чашения, когда оно остынет. Интересны представления васюганско-ваховских хантов об отдельных особях птиц, рыб и животных, приносящих удачу. Считалось, что у всех видов промысловых животных имеется *мыч-вайех* (мыч не переводится, вайех – зверь). Он имеет отличительные признаки: белка имеет белый цвет или семь хвостов, щука имеет рога и т. д. Такие животные встречаются крайне редко и тому, кто их добыл, гарантируется удачный промысел на этот вид животных в течение всей жизни. Для этого нужно хранить шкурку мыч-вайех, завернув ее в новое сукно. Мясо таких животных в нищу не употреблялось.

Для удачи в промысле делали жертвоприношения различным духам. Кроме того, перед началом охотничьего и рыбного промыслов в семье устраивалось празднество (*парры*). Для праздника забивали (на Васюгане) домашнее животное,



Стоя перед идолом. Юган. Фото А. Михалева, 2000 г.

например теленка, варили его мясо и поедали совместно с приглашенными членами других семей. Шкуру жертвенного животного с головой, ногами и хвостом вывешивали в лесу на ствол наклонно стоящего дерева в качестве жертвы лесному духу.

По представлениям васюганско-ваховских хантов, все предметы и явления материального мира делятся на живые и неживые. Живое – это все то, что способно к движению, дыханию, росту, видоизменению или простому перемещению в пространстве. Предметы сверхъестественного мира (духи) также живые. Живые предметы являются таковыми потому, что обладают «душой»<sup>14</sup> (*Вю лиль, В ильт*). Итак, в число живых включаются: человек, животное, дерево, огонь, гром и молния, лунг (юнг). Лиль дерева – весенний сок, лиль огня – верхнее синее пламя.

Человек получает лиль при рождении от духа *Анки-Пугос*<sup>15</sup>. Если ребенок родился мертвым, то это считалось следствием отсутствия лиль. В случае рождения близнецов у них была одна лиль. Один из однополых близнецов должен был умереть, но в случае, если близнецы были разного пола, они могли жить с одной лиль. При смерти одного из них лиль переходила к живому.

У человека не может быть больше одной лиль. Лиль представляется хантами по-разному: в форме самого человека, какого-либо пресмыкающегося или насекомого, но ее нельзя было увидеть, осязать. Это было доступно только шаману. Лиль постоянно находится в человеке, покидая его в случае сна, обморочного состояния, смерти. Если человеку снился сон, то это объяснялось похождениями лиль, с возвращением которой человек просыпался. Обморочное состояние объяснялось тем, что лиль временно покидала человека, но находилась рядом с ним; человек приходил в себя, если лиль возвращалась внутрь человека.

В случае смерти лиль покидала человека навсегда. Первое время после смерти она посещала те места, в которых человек бывал при жизни, ходила вокруг его жилища. Через сутки лиль возвращалась к умершему и «сообщала» ему, что уходит навсегда. У васюганских хантов был обычай делать на одежде умершего надрезы на концах рукавов и брюк, по которым умерший «узнавал», что лиль возвращалась, но больше не

вернется. Уместно заметить, что с точки зрения хантов уходить – это еще не смерть в полном смысле слова. Как уже указывалось, в случае сна и обморочного состояния лишь также покидает человека. Состояние сна и только что умершего человека (пока он находится среди живых) отличается лишь степенью активности реакции на окружающее. К. Ф. Карьялайнен (1921 I: 89), анализируя меры предосторожности васюганских хантов от возможных действий умершего, приходит к выводу, что в умершем еще не погасло стремление к кругу своих родственников, с которыми при жизни он был связан многочисленными узами. Лиль – это то отдельное от материальной субстанции начало, благодаря которому предметы или явления являются живыми. Живой предмет считается окончательно мертвым тогда, когда теряет свою форму, внешний вид. К. Ф. Карьялайнен справедливо заметил, что «жизнь души зависит от сохранения и существования тела» (Karjalainen 1921 I: 179).

Таким образом, живые предметы обладают и другой жизненной силой или, используя нашу условную терминологию, второй «душой» (*Вю В илес, ильсиль; Вю иль, ильсель-тель*). Это форма предмета, его внешняя оболочка, тень предмета, воспроизводящая его форму, образ. Если это и тень, то в представлении хантов не идеальное отражение оригинала, а такой же материальный предмет (вернее, этот же предмет), который требует к себе такого же отношения, как оригинал. Отображение, тень, отпечаток связаны с самим предметом. Так, если на снегу оставить отпечаток тела, то весной с исчезновением отпечатка оставивший его может заболеть. На самостоятельное существование тени указывал К. Ф. Карьялайнен (1921 I: 48), отмечая, что тень может показываться на глаза всегда в виде своего хозяина. М. Б. Шатилов (1931: 117) отметил неприязненное отношение ваховских хантов к фотографированию, которое, по его мнению, вызвано боязнью того, что душа человека якобы перемещается в полученное изображение. Ряд других данных позволяет считать, что с точки зрения хантов живым является не только сам объект как таковой, но и его форма, плоскостное или объемное изображение, отпечаток или даже тень.

Рассмотрим теперь, что представляют из себя «неживые» предметы, т. е. предметы, не проявляющие признаков, харак-

терных для живых. Здесь необходимо оговориться, что с точки зрения хантов, грань между живыми и неживыми предметами весьма относительна. Дело в том, что такие неживые предметы, как пень, коряга, могут в отдельных случаях рассматриваться как живые. Живая коряга – это такая коряга, которая проявляет какие-либо признаки живого объекта, например, по форме напоминает оленя. Форма, вид, образ оленя «делает» данную корягу живой.

В разряде живых могут оказаться и предметы, не имеющие «оживотворяющей» формы, но проявившие другие признаки живых предметов. Таков камень, скатившийся с горы или под действием других сил переместившийся с одного места на другое. Неживые предметы могут оказаться «живыми» также в том случае, если в них поселился дух. Как указывалось выше, духи – живые существа, имеющие душу лиль, поэтому своим вселением они «оживляют» предметы. Сухое дерево может оказывать воздействие на человека, благодаря скрытому в нем духу.

Итак, по представлениям васюганско-ваховских хантов имеются две жизненные силы у живых предметов: отдельное от тел начало – сущность данного предмета и его внешний вид, форма, образ. Такое своеобразное понимание окружающего мира, как будет показано ниже, нашло свое отражение в шаманских методах, приемах и отдельных действиях.

Как указывалось выше, ханты объясняли смерть уходом или похищением лиль из тела человека. По мнению К. Ф. Карьялайнена, васюганцы представляли себе смерть как вид обморока: в первый день после смерти умерший ничего не знает, через день он приходит в себя и узнает окружающих, затем по знакам, нанесенным на одежду, узнает, что умер, и со слезами отправляется к месту умерших. Это пробуждение может наблюдать шаман (Karjalainen 1921 I: 89). Исходя из представлений, что умерший все слышит и понимает, обычай запрещал произносить слово смерть, вместе него употреблялись подставные термины или целые выражения.

С точки зрения хантов, уход лиль из тела лишал человека только способности к движению и изменению. Человек же по-прежнему оставался жив, но переходил в другой мир. Первую почь в жилище покойного сказочник *мантё-ку* рассказывал сказки, присутствующие не спали. Затем покойнику

делали дощатый гроб и укладывали его одетым в одежду, которые он носил при жизни. В прошлом труп заворачивали в бересту с целью сохранения формы тела умершего. Покойник находился в жилище два-три дня. На третий день перед выносом покойного устраивался своеобразный обряд. Кто-либо из присутствующих мужчин несколько раз поднимал на веревке один конец гроба и в это время спрашивал покойного, на кого тот сердится. Если гроб поднимался легко, это означало, что на упомянутого человека умерший не сердится. На Вахе имеется и другое объяснение этому обряду: если гроб поднимался легко, то лиль покинула находившегося в гробу, если тяжело – еще нет. Затем гроб с телом покойного ставили зимой на нарту (ручную или оленнюю), а летом в лодку и увозили на кладбище. Кладбище располагалось обычно неподалеку от реки, на возвышенном незатопляемом берегу. Привезя покойника, выкапывали могилу. В гроб с покойником клали кое-какую посуду, пищу. Выкопав могилу, устраивали прощальную трапезу, при этом пищу ставили и покойному. Затем гроб забивали, накрывали тиской бересты, опускали в могилу и закидывали землей. В головах ставили палку или крест. Тело покойника лежало головой на восток. На могиле также оставляли пищу, посуду, нарты, лодку, детям – игрушки. Обычно над могилой устраивали сооружение в виде домика. Покидая кладбище, каждый должен был оставить позади себя прут, положенный поперек дороги, чтобы преградить путь душе покойного, которая еще могла вернуться в поселение. Поминки устраивали несколько раз в году в течение двух-трех лет. Это делалось для того, чтобы лиль умершего не вернулась и не увлекла за собой душу кого-либо из живых. Так же цель поминок объясняет М. Б. Шатилов (1931: 119). Несколько иное объяснение этому обычаю дает К. Ф. Карьялайнен (1921 I: 132), по мнению которого он основан на представлении о том, что в начале своей потусторонней жизни умерший еще не вполне освоился с ней и поэтому некоторое время нуждается в помощи своих родственников.

Остановимся вкратце на представлениях хантов об окружающем мире. По одним представлениям, когда-то везде было море, со дна которого гагара достала землю. В то же время васюганские ханты считали, что землю создал Торум, насыпав ее из горсти. После этого появился злой дух и стал

«разбрасывать» по земле кочки, ямы и болота. Свой посох он воткнул глубоко в землю, а когда Торум заснул, он стал его таскать по земле, чтобы утопить в болоте. Так злой дух разнес землю в разные стороны. Торум, проснувшись, улетел на небо, а злой дух ушел под землю через отверстие от своего посоха, воткнутого в землю. Земля (*мыл*) имеет форму тарелки, с одной стороны ее солнце восходит, с другой заходит, скрываясь за возвышенностью. Земля, как и животные, имеет «жилы», это корни кедра. Солнце (*сюнг*) представляется в виде женщины. В период затмения оно поедает само себя в предчувствии «наступающей беды, чем предупреждает людей»<sup>16</sup>. Месяц (*ики*) когда-то имел две жены – солнце и злого духа, живущего под землей. Однажды жены повздорили и разорвали мужа на две части. Ту часть тела, где находится сердце, схватил месяц, а остальная досталась злему духу.

Соляные культы были выражены довольно слабо. По мнению К. Ф. Карьялайнена (1927 III: 53), это объясняется отсутствием у хантов земледелия. Созвездие Большая Медведица называется Лось (*Нёх*). Когда-то Торум создал восьминогую лося, и охотники не могли его догнать. Сын Торума догнал лося и отрубил ему четыре ноги, чтобы люди смогли его догнать. След сына Торума – это Млечный путь (*Вю Тором-пахнюгу-нёглам-лёк*). По другим сведениям, Большая Медведица – это котел, оставленный ваховским богатырем во время погони за лосем.

Ханты считали, что все природные стихии насылает Торум, по желанию которого они и прекращаются. Молнию Торум посылает в то дерево, где прячется злой дух. Такое дерево считалось священным, его нельзя было использовать на топливо, так как в огне оно трещит, бросает искры, в результате чего может начаться пожар. Гром представлялся хантам в виде небольшой птицы, похожей на копалуху или рябчика. Иногда гром опускается на землю и его можно увидеть, но подходить близко нельзя – он громко кричит. Во время крика он открывает красный рот – это молния. Зимой у него замерзает горло и он перестает кричать. По другим сведениям, гром – это стрела Торума, а радуга – его лук.

Огонь вообще называется у хантов Анки-Пугос, каждый же единичный костер или разведенный огонь считался дочерью Анки-Пугос и назывался *нэй*. Огонь считался священным и



требовал к себе бережного отношения. Дрова рассматривались как нища огня, их нужно было укладывать очень аккуратно. Угасание огня рассматривалось как его отдых. Огню делали жертвоприношения: клали в него кусочки нищи, красный платок. Считалось, что платок не горит в огне, а его надевает Анки-Пугос. Для огня шили красное платье и вешали его на чердак.

По одним представлениям, человек произошел от рыбы и когда-то был весь в чешуе, которая позднее осталась в виде ногтей, но другим – был создан Торумом из его слюны, но третьим – был сотворен Кынь-лунгом по велению Торума. Менее распространенным было представление о том, что люди – это дети солнца и луны. Животные, по воззрениям хантов, созданы Торумом. Вначале они были дикие, а затем для облегчения существования людей стали также и домашними. Собака когда-то была человеком. Однажды он был послан Торумом на землю для оживления другого человека, но вместо этого умертвил его окончательно, за что был сброшен с неба и превращен в собаку. У ваховских хантов существовало представление о том, что животные произошли от дождевого червя. Зафиксированы также легенды о происхождении некоторых птиц, животных и рыб, на которых мы не останавливаемся.

### **Характеристика лиц различных категорий, выполнявших религиозные функции в обществе васюганско-ваховских хантов**

Выше уже указывалось, что еще в XVIII-XIX вв. некоторые авторы отмечали наличие у хантов кроме шаманов и других представителей культа волшебников, сновидцев, пророков и т. д. Во время поездок к различным группам восточных хантов нам удалось получить более подробные сведения о таких лицах. Их было несколько категорий. Для понимания древних религиозных представлений хантов и той роли, которую играли в их обществе шаманы и близкие к ним лица, данные о них имеют безусловно важное значение, поэтому мы уделим им особое внимание. К их числу относились

*арэхта-ку, нюкульта-ку, улом-верта-ку, исылта-ку и ёлта-ку.* Необходимо оговориться, что далеко не все функции, приемы и отдельные действия этих лиц по содержанию были исключительно религиозными. Элементы религиозного содержания, связанные с верой в существование духов, являлись лишь частью деятельности того или иного из упомянутых лиц. Некоторые же приемы и методы, как показывают наши материалы, не являлись по своему характеру религиозными, а напротив, были вполне разумны и рациональны.

Неодинакова и доля религиозного содержания деятельности этих лиц. В действиях и приемах одних она занимала менее значительное место, у других она являлась главной.

Мы не ставим себе целью выяснение причин этого явления, поскольку они требуют специального исследования. По всей вероятности, подобная нерасчлененность функций на религиозные и нерелигиозные отражает тот древний этап в истории хантов, когда функции служителей культа еще не стали прерогативой отдельных лиц. В силу этого обстоятельства при характеристике вышеназванных лиц мы считаем возможным называть их выполнявшими религиозные и близкие к ним функции.

#### а) Арэхта-ку

Основной функцией арэхта-ку (арэх – песня, былина, ку – мужчина) было исполнение различных песен, былин и легенд в напевной форме. Арэхта-ку могли быть только мужчины. Это были люди, обладавшие хорошей памятью и умевшие своим исполнением расположить к себе публику. Вместе с тем имеются сведения о том, что дар исполнителя носил наследственный характер. Для получения этого дара старший сын должен был посмотреть умершему арэхта-ку в рукав. В некоторых случаях дар мог быть передан при жизни. Если это происходило, то арэхта-ку умирал легкой смертью.

Арэхта-ку повествовали о героическом прошлом своего народа, его происхождении, переселениях, исполняли колыбельные напевы. Они являлись также хранителями народных традиций, обычаев и запретов.

Один из наших информаторов с Васюгана В. К. Могутаев сообщал: «Арэхта-ку хорошо знал, какие остьяки 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 Катальге. Там на луту 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 современный поселок Майск. И стал народ перемешиваться, потому что люди Онкул-ях женились на Кулон-игол-ях и наоборот... Я запомнил фамилии Кулон-игол-ях: Колмаковы, Могутаевы, Тагаевы... Фамилии Онкул-ях: Синарбины, Игляковы... Обо всем этом пел арэхта-ку».

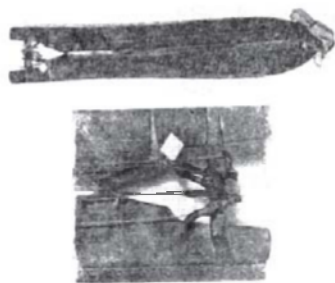
В некоторых случаях арэхта-ку предсказывали судьбы отдельных людей, в частности, кому из новорожденных быть певцом-предсказателем и т. д.

Часто арэхта-ку занимались излечиванием больных, применяя различные способы. На Васюгане арэхта-ку приглашался в жилище больного. Дверь жилища привязывалась изнутри веревкой. Сидя на полу у небольшого костра или керосиновой лампы, арэхта-ку начинал играть на струнном инструменте *панан-юх*. Спустя некоторое время, когда духи-помощники якобы являлись на призыв певца, он трижды бросал перед собой деревянную лопатку. По рассказам, она имела вытянутую форму и была с одной стороны обклеена мехом, а на другой имела изображение духа-помощника в виде личины. Если лопатка падала изображением вверх, это означало благополучный исход болезни. Если же она падала выгнутой стороной вниз, то это предвещало смертельный исход. В таком случае арэхта-ку нередко начинал пинать лопатку, топтать ее ногами.

Поднимал лопатку, подавал ее арэхта-ку и объявлял результаты гадания помощник, которого арэхта-ку выбирал из числа присутствующих. Помощник повязывал голову белым платком.

У александровских хантов лечение происходило несколько иначе. Здесь арэхта-ку не предпринимал каких-либо действий; считалось, что панан-юх обладает в руках певца чудодейственной силой, и исцеление происходит благодаря этому инструменту, а также благодаря исполняемым песням, содержание которых присутствующим было трудно понять. Так, А. С. Коргина рассказывала: «Арэхта-ку играет на бандурке и поет, разобрать можно лишь отдельные слова: солнце, звездочки, небо, птицы». Сеанс «излечивания» длился в течение целой ночи, до восхода солнца.

Обязательным атрибутом арэхта-ку был струнный музыкальный инструмент *панан-юх* (пана – сухожилия, из которых изготовлены струны, юх – дерево). Он представлял собой вытянутый в длину деревянный ящик с закруглением на одном и раздвоением на другом конце (рис. 1)<sup>17</sup>. Длина инструмента 106 см, ширина на верхнем конце 18 см, на нижнем – 19 см, высота (толщина) 4,5 см. Длина развилки на раздвоенном конце – 17 см, их ширина – 3 см, закругленный конец заканчивается головкой диаметром 5 см. Корпус панан-юх состоит из двух частей: основания, выдолбленного из сплошного куска дерева, и приклеенной к нему крышки. Крышка закрывает только основную часть инструмента, развилки и головка выдолблены вместе с основанием. В верхних краях боковых стенок вырезаны на равном расстоянии друг от друга три прямоугольных углубления, в каждую пару углублений вложены поперечные перекладины, на которых лежит крышка. Последняя состоит из двух равных продольных половинок, на щель между ними наклеена полоска тонкой бересты. Развилки соединяются перемычкой, к которой с помощью колков – косточек из ног рябчика – прикреплены пять струн из жильных ниток. На другом конце инструмента струны проходят по углублениям в специальной деревянной подставке, за которой они сходятся в один пучок, прикрепленный петлей за перемычку между



Музыкальный инструмент. Васюган



Музыканты. Из собрания автора

корпусом и головкой. К данному экземпляру панан-юх привязана красная тряпка. В крышке, ближе к верхнему концу имеется резонансное отверстие. Внутри инструмента находится дробь, которая при встряхивании гремит.

Некоторые инструменты имели вырезанные на развилках изображения священных животных – ящериц<sup>18</sup>.

Инструмент изготовлялся самим исполнителем, и считалось, что панан-юх обладает волшебной силой только в его руках. К этому инструменту у хантов было особенно почтительное отношение. Так, Г. Дмитриев-Садовников отмечал, что у ваховских хантов купить такой инструмент было гораздо труднее, чем шаманский бубен, так как продажа его расценивалась как продажа души<sup>19</sup>. В этой связи небезынтересно отметить, что в термине *илта-улта-касы*, который применялся на Васюгане по отношению к арэхта-ку, фигурирует компонент *илта*, обозначающий, видимо, душу (ильт – душа).

Игре на панан-юх, так же как и на других инструментах, мог научиться не каждый. Например, в юртах Озерных на р. Васюган нам рассказали о том, что желающий научиться

играть удалялся на «музыкальный мыс», расположенный в четырех километрах от юрт, и должен был прожить там в полном одиночестве двенадцать суток. В течение этого периода якобы происходило общение данного лица с духами определенной категории, дающими музыкальный дар. Если человек не выдерживал этого общения, то на третьи сутки он умирал.

Панан-юх в качестве основного инструмента арэхта-ку был характерен для всех исследуемых нами групп хантов. Кроме того, на Васюгане арэхта-ку иногда исполняли свои произведения, перебирая в руках две стрелы, а у александровских хантов встречались музыкальные инструменты, напоминающие по форме мандолину.

У александровских и ваховских хантов обязательной принадлежностью арэхта-ку была шапка (см. ниже). На некоторых шапках по бокам вышивались изображения человека, а на лбу – священный крест *пирна*.

За исполнение песен, лечение и гадание арэхта-ку не вознаграждались.

## б) Улом-верта-ку

Улом-верта-ку (улом – сон, верта – делать, ку – мужчина) был лицом, способным разгадывать значение снов. Следует заметить, что значение некоторых снов было общеизвестным. Считалось, например, что красная ягода снится к механическому повреждению тела, нарты и езда на оленях – к похолоданию, а лодки – к потешлению. Функции улом-верта-ку не ограничивались объяснениями подобных снов, а в большей степени касались толкования других, необычных снов. Например, если во время ночлега в незнакомой местности улом-верта-ку видел сон о том, что здесь обитают какие-либо неведомые существа, то данное место объявлялось им священным, населенным духами. Это место требовало в дальнейшем особого отношения: там нельзя было вырубать деревья, разводить костры и т. д.

Другой функцией улом-верта-ку было излечение или предсказание исхода болезни. Улом-верта-ку приходил вечером к больному, осматривал его, а затем ложился спать, чтобы во

сне увидеть духа-носителя болезни. После увиденного им сна улом-верта-ку знал, с каким именно духом ему придется иметь дело. Утром он посещал больного и приступал к извлечению из него духа болезни. Если же этот дух оказывался ему неподвластным, то улом-верта-ку сообщал больному о предстоящей смерти.

Иногда при лечении улом-верта-ку не приходил в физическое соприкосновение с больным, а просто сообщал ему срок, в течение которого должно наступить выздоровление. Некоторые лица этой категории могли узнать о заболевшем человеке, находясь на значительном расстоянии от него.

Улом-верта-ку могли также предсказать будущее того или иного человека. После соответствующей просьбы желающего узнать свое будущее улом-верта-ку вечером перед сном советовался со своим духом-помощником, обращался к нему за помощью. Ночью он видел сон, значение которого на следующий день объяснял этому человеку.

Характерно, что на Васюгане лицами этой категории были в основном пожилые женщины, они назывались *улом-вертани* (ни – женщина).

Специальной одежды или каких-либо отличительных знаков улом-верта-ку не имел и вознаграждения за свои услуги не получал.

## в) Ньюкульта-ку

Функцией лиц категории ньюкульта-ку была организация своеобразного представления-развлечения, заканчивавшегося иногда гаданием о предстоящем промысле. Это представление подробно описано М. Б. Шатиловым (1976). Краткие сведения о нем были получены также в ходе наших полевых сборов.

Вечером с наступлением сумерек желающие собирались в жилище ньюкульта-ку. В жилище закрывались все отверстия, чтобы была абсолютная темнота. На полу расстилалось берестяное полотнище. Ньюкульта-ку, подражая голосам диких животных и птиц, собирал своих духов-помощников, располагавшихся на полотнище. Главным из них был дух лося. По шуршанию бересты ньюкульта-ку определял, что все духи собрались, и приказывал кому-либо из присутствующих связать ему руки

и застегнуть на одежде все пуговицы. Духи принимались «раскачивать» нюкульта-ку, а он в это время с их помощью освобождался от связывающих его веревок, снимал одежду и в темноте бросал ее тем лицам, которые его связали. Во время представления присутствующие слышали голоса и характерные звуки, якобы издаваемые созданными нюкульта-ку животными и птицами. Если кто-либо из присутствующих сомневался в реальности происходящего, то по нему «пробегала» белка, мог «нотрогать» ланой медведь и т. д. В конце представления нюкульта-ку давал духам команду покинуть помещение.

Представление могло сопровождаться гаданием о предстоящем промысле. Так, если присутствующие слышали появление белки, то желающий узнать результаты промысла мог сказать: «Белка, я стреляю, унади!». Если белка надала, то это предвещало хороший промысел, если же начинала усиленно чекать – можно было ожидать плохого промысла.

М. Б. Шатилов называет это представление шаманским, однако здесь же дает и другое его название – *нюкуль-вель* (Шатилов 1976: 160). Некоторые нюкульта-ку имели бубны, применявшиеся для созывания духов.

Нюкульта-ку приписывалась также способность ясновидения, которой он обладал благодаря своим духам. По сообщению А. П. Микумина, «если у нюкульта-ку люди о чем-нибудь спрашивали, то он носылал своих помощников узнать. Он был для них хозяином и отправлял духов (юнгов)... Один раз я нросил узнать, где мой отец. Нюкульта-ку сказал, что отец через три дня приедет, рассказал, на каких лошадях приедет. И действительно, так и вышло».

Интересно отметить, что в случае отказа выполнить чью-либо просьбу, нюкульта-ку мог быть наказан своими духами, которые «будут хлестать его по лицу ремнями».

Лицам этой категории ханты приписывали и ряд других способностей: умение пройти по натянутой через реку проволоке, выбраться из занертого сундука и др. Интересен следующий рассказ, слышанный нами на Васюгане от Е. В. Синарбина: «В Айнолово был сильный нукульта-касы (касы – человек – В. К.). Он с русским снорил... Нукульта-касы через Васюган тонкую как новодок веревочку протянул и прошел по ней, руки в бока. Он мог так сделать: по реке налка



маленькая плывет, он в обласке стоит, наклонится и ртом палку возьмет, обласок даже не колыхнется».

По информации александровских хантов, нюкульта-ку мог достать утонувший предмет со дна проруби, узнать, на какой крючок самолова попался осетр и др.

По большинству сведений, нюкульта-ку не имел внешних отличительных знаков. Лишь в одном случае нам сообщили, что нюкульта-ку Елизар Колмаков имел шубу из овчины, мехом наружу, окаймленную медвежьим мехом. Там были подвешены оленьи и лосиные рога, медвежьи клыки, белчиьи и бурундучьи зубы.

Как и все предыдущие категории, нюкульта-ку за свои услуги не вознаграждались.

#### г) Исылта-ку

Фигура исылта-ку была более сложной по сравнению с выше-описанными категориями. На Васюгане значение этого термина объясняют следующим образом: это человек, который своими действиями заставляет людей плакать (*йисилта* – плакать, Терешкин 1961: 135). На Вахе точного перевода этого слова выяснить не удалось, но приблизительное его объяснение таково: человек, который режет сам себя.

На Васюгане сохранились лишь слабые воспоминания о лицах этой категории, на Вахе же они иногда встречаются и теперь. Вблизи поселка Корлики проживает исылта-ку Алексей Ефимович Кунин. Он был основным нашим информатором в процессе сбора материалов по религиозным представлениям хантов р. Вах. Прекрасным знатоком этих вопросов является и его жена Екатерина Николаевна Прасина. Приведенная ниже характеристика исылта-ку основана на информации, полученной от данных лиц.

Человеку, призванному стать исылта-ку, снился сон о назначении его на это верховным божеством Торумом. Будущий исылта-ку должен был сшить из белой ткани восемь одинаковых халатов. Семь из них следовало подвесить в лесу с восточной стороны одной из берез. Восьмой халат оставался исылта-ку. Вскоре после изготовления халатов исылта-ку объявлял себя избранником Торума, но к исполнению своих обязанностей

приступал лишь спустя два-три года. Этот срок считался достаточным, чтобы окружающие убедились в том, что данное лицо не является просто сумасшедшим.

Если кто-либо выдавал себя за исылта-ку без определения на это Торумом, то он мог умереть. По рассказу А. Е. Кунина, «...люди побегут за ним, а он бежит и одежду бросит по дороге, это значит, что он не наш, к лунгам ушел. Когда на него собака залает, то он умрет... У него в кресте над могилой дырочка (душа улетела) и нырики (обувь – В. К.) на кресте висят – это он перед уходом повесил».

Функцией исылта-ку было излечение больных. Обычно оно начиналось после просьбы больного, но иногда исылта-ку узнавал о наступившем заболевании во сне. Лечение осуществлялось при непосредственном контакте исылта-ку и больного. Сущность его заключалась в извлечении злого духа из тела больного, либо этого духа пожирала змея – дух-помощник исылта-ку, которого он вселял в себя перед началом лечения. Это осуществлялось путем нанесения себе телесного повреждения. Исылта-ку А. Е. Кунин демонстрировал нам начало сеанса лечения. Вначале он снял телогрейку и объяснил, что на нем должен быть белый халат длиной до колен. Затем он приподнял руки и развел их в стороны, согнув во всех суставах. Переваливаясь из стороны в сторону он стал медленно ходить по кругу против часовой стрелки, самыми разнообразными оттенками растягивая звук га-а-а. Его блуждающий взгляд изредка останавливался на мне. Так продолжалось несколько минут. Потом он стал быстро убыстрять темп ходьбы и вместе с тем менять ритм напева. Наконец, его взгляд надолго остановился на мне, зрачки увеличились, выражение глаз изменилось. Не сводя с меня глаз, он левой рукой раздвинул разрез рубахи и попросил нож, лежавший на столе. Я подал ему более безопасную вещь – подпилоч, который он взял правой рукой и упер острым концом в яремную вырезку. Затем сделал движение, имитирующее давление на подпилоч. Это сопровождалось таким звуком, словно подпилоч входил в тело<sup>20</sup>. Затем подпилоч был «вытащен», что сопровождалось таким же характерным звуком. На теле было заметно красное пятно. Алексей Ефимович сказал, что он создал видимость нанесения раны, но на самом деле вселил в себя духа – змею. «Теперь можно лечить,– сказал он,– если бы ты был болен. Духи ко мне пришли».

По другим сведениям, воткнутый нож должен был извлечь сам больной. Время извлечения указывал исылта-ку, которому его подсказывал «изнутри» его дух-помощник. При этом считалось, что в момент извлечения ножа определяется отношение духа-помощника исылта-ку к больному. Плохим предзнаменованием для больного было появление крови в месте нанесения удара. И наоборот, благополучный исход болезни предполагался в том случае, если рана оказывалась едва заметной. По мнению К. Ф. Карьялайнена, искусство фокусника очень древнее и первоначально имело иное значение. Он полагает, что в прошлом фокусники прибегали к ранениям не специально для обмана зрителей, а для действительного возбуждения (Karjalainen 1927 III: 293).

После «вселения» в себя духа-помощника исылта-ку «излечивал» двумя способами. В одних случаях он извлекал носителя болезни в виде червяка, ящерицы и т. д., которого должен был проглотить. Это осмыслялось как пожирание духа-носителя болезни духом-помощником исылта-ку, находившимся внутри последнего. Е. Н. Прасина такой способ лечения объясняла следующим образом: «Алексей извлек Кынь-лунга в виде червяка. Алексей намотал его вокруг пальца, и он извивался. Червяка Алексей съел, голова болеть у меня не стала». В другом случае исылта-ку приходил в физическое соприкосновение с больным, ощупывал больное место. Это также осмыслялось как пожирание носителя болезни духом-помощником, находившимся в руке исылта-ку. Считалось, что исылта-ку излечивает потому, что в нем живет мёнкам (змея). Змея находится в его руке, и когда, например, женщина не может разродиться, то он ощупает ее своей рукой и излечивает.

По сведениям хантов, некоторые исылта-ку могли излечивать и другими средствами. Так, нам рассказывали, что в далеком прошлом один исылта-ку якобы вскрыл обратившемуся к нему больному живот, извлек в деревянное корыто кишечник, удалил причину болезни и таким образом вылечил больного.

На наш взгляд, небезынтересным является следующий эпизод, имевший место весной 1970 г. в пос. Корлики на р. Вах. Наш информатор А. Е. Кунин, считающий себя исылта-ку, был избит неизвестным лицом, его лицо и голова были изранены, рука сломана и т. д. К удивлению автора постра-

давший не стал обращаться за помощью в находящийся в поселке медпункт. Вместо этого он попросил родственников отвести его не свое стойбище, расположенное более чем в ста километрах от поселка. Через несколько дней пострадавший вернулся в поселок. На его лице не осталось никаких следов повреждений, а на сломанную часть руки были наложены с обеих сторон палки, туго перетянутые жгутами. Пострадавший был уверен, что рука скоро срастется. Автору он сказал, что знает, где растут целебные травы, используемые им для излечения.

Кроме излечения, исылта-ку мог «возвратить» к жизни преждевременно умершего человека. Как указывалось выше, ханты полагали, что срок жизни человеку определял Торум. Однако иногда люди могут умереть преждевременно. Говоря иными словами, они попадают в подземный мир, к богу мертвых Кэллох-Торуму раньше, чем это предопределено Торумом. Задачей исылта-ку было возвращение к жизни преждевременно умершего. Для этого исылта-ку должен был вступить в контакт с царством мертвых. По рассказам информаторов, это выглядело следующим образом: исылта-ку ложился рядом с умершим и накрывался тряпкой, которой был покрыт умерший, приказывая всем покинуть помещение и слушать на улице. Дверь изнутри закрывалась. Исылта-ку должен был лежать рядом с умершим три дня: путь к Кэллох-Торуму занимал полтора дня в один конец. Исылта-ку просил Кэллох-Торума освободить умершего, поскольку срок жизни, отведенный ему Торумом, еще не кончился. Если умерший действительно попадал в подземный мир преждевременно, то он постепенно оживал и начинал разговаривать. Но родственникам не разрешалось входить в жилище, пока он не начинал говорить связно и в полный голос. После «оживления» человека в жилище входили люди, снимали с исылта-ку белую тряпку, разводили огонь и варили чай. Если во время акта оживления доносился лай собаки, то человек умирал навсегда.

Необходимо отметить, что лицам, относящимся к категории исылта-ку, ханты приписывали способность наносить себе телесные повреждения, не связывая это с излечиванием больного, а ради развлечения присутствовавших. Они могли «протыкать» себя ножом, «отрезать» себе голову и т. п.

В отличие от вышеописанных категорий, *исылта-ку* получал за свои действия вознаграждение, но оно было весьма скромным: новая рубаша, головной платок, кисет, бутылка вина<sup>21</sup>. Подарок делал больной или его родственники. Считалось, что при нарушении этого правила *исылта-ку* терял силу и власть над духом.

У васюганско-ваховских хантов существовали и другие «специалисты», но наши сведения о них не столь подробны. Так, основной функцией *мантьё-ку*, *манть-вэлвэл-ку* (*манть* – сказка, *вэлвэл* – делающий, *ку* – мужчина) было рассказывание сказок. Желавшие его послушать собирались к сказочнику в жилище и рассаживались вокруг огня. У александровских хантов *мантьё-ку* садился на кусок белой ткани. Рассказывание затягивалось до поздней ночи, присутствующие здесь же засыпали, расходились только утром.

Иногда к сказочнику обращались за помощью больные. В таком случае больной и сказочник садились друг против друга спиной к огню. Сказочник начинал рассказывать сказку, где упоминалось, например, о вреде курения или о травмах, ожогах, злых духах и т. д. При упоминании причины заболевания больной чувствовал облегчение, передававшееся сказочнику, который давал совет в соответствии с установленным фактом: быть более осторожным на охоте, бросить курить, не нарушать различные запреты и т. д.

В доме умершего в течение первой ночи присутствующие слушали сказки. Если сказочник сбивался, забывал содержание сказки, то это считалось плохим предзнаменованием для заказавшего ее.

На Васюгане были известны лица, называемые *панкал-ку* (*панкал* – гриб-мухомор). *Панкал-ку* размачивал в теплой воде гриб-мухомор и выпивал настой, оказывающий снотворное и дурманившее действие. Присутствующие собирались к спящему *панкал-ку* и слушали содержание его сна, передаваемое им в бредовом состоянии.

К. Ф. Карьялайнен различал у васюганских хантов шаманов и волшебников (*Zauberer*), а также прорицателей (*Seher*). Последних вызывали к умершему для того, чтобы защитить присутствующих родственников от опасности, которая угрожает им от мертвого человека. Если кто-либо из присутствующих испугается, то его душа (*ильт*) покинет его и попадет в рот или кулак умершего, следствием чего может быть болезнь

или даже смерть, если ему не удастся с помощью пророка спасти ильт (Karjalainen 1921 I: 85, 92).

На Вахе были известны *чипӕнэн-ку*, которых одни авторы считают исцелителями, врачами (Karjalainen 1927 III: 253), а другие объясняют это слово более широко – колдун, врачеватель, знахарь (Герешкин 1961: 197). На Васюгане так назывались фокусники.

У александровских хантов существовали лица, умеющие гадать по радуге, а на Вахе некоторые люди обладали якобы способностью раскрыть содержание плача ребенка.

Лица, подобные вышеописанным категориям, были не только в среде васюганско-ваховских хантов.

Исполнители былин *арэхта-ку* зафиксированы нами у аганских и юганских хантов<sup>22</sup>. На наш взгляд, определенный интерес представляют некоторые отличительные детали в функциях *арэхта-ку* аганских хантов. Их единственной функцией было исполнение былин, легенд и песен под аккомпанемент струнного музыкального инструмента, аналогичного панан-юх (здесь он назывался *наркас-юх*). На Югане *арэхта-ку* исполнял песни на медвежьем празднике. В отличие от васюганско-ваховских, юганские и аганские *арэхта-ку* не вступали в связь с духом.

Лица категории *улом-верта-ку* были у хантов р. Юган. В случае заболевания человека *улом-верта-ку* видел во сне, какую жертву следует принести духу для излечения данного человека.

У хантов р. Юган на празднестве, проводимом один раз в году в честь *Тёрэс-най-аңки* (тёрэс – много, огромный, море; най – огонь; аңки – мать), из числа присутствующих выбиралось особое лицо *мулте-ку* (мужчина, собирающий духов). Его обязанностью было обращение к Тёрэс-най-аңки с просьбой о том, чтобы у людей всегда был огонь, чтобы не было пожаров, чтобы ханты жили хорошо, не умирали. Во время празднества *мулте-ку* собирал духов и осуществлял общее руководство праздником. Интересно отметить, что, по мнению хантов, *мулте-ку* мог быть любой из присутствующих на празднике, даже русский, если он мог говорить по-хантыйски.

На Тром-Югане *мулте-ку* был «колдун или другой человек, произносящий молитвы во время жертвоприношений» (Karjalainen 1927 III: 253)<sup>23</sup>.

У хантов р. Демьянки К. Ф. Карьялайненом зафиксировано наличие колдунов и знахарей, которых он не считает шаманами (Карьялайнен 1911: 134, № 37-39). По его мнению, знахарь терден-хой является также предсказателем, вещуном. Он может предсказывать и истолковывать события, глядя на солнце, на огонь, на шамя свечи или котелок с кипящим чаем. Объяснение причины какого-либо несчастья терден-хой мог дать, впад в экстаз после поедания мухоморов (Karjalainen 1911: 135, № 37-39).

Одна из трех категорий шаманов, выделенных З. П. Соколовой (1971а: 223-224) у манси – потратын-пушы, по своим действиям и функциям напоминает нюкульта-ку васюганско-ваховских хантов. У дальних родственников обских угров – древних венгров – существовали особые лица *regős* (Fazekas 1967: 99). Эти лица несколько напоминают хантыйских арэхта-ку. Обращает на себя внимание и сходство их названий: хант. арэх – песня, легенда, былина; венг. *regő* – сказ, легенда, былина. Характерно, что исследователи пения *regcs* видят в нем памятник только угорского шаманизма, тюркские элементы венгерского шаманизма связываются с другими мелодиями (Szomjas-Schiffert 1963: 393).

Приведем описание представления у селькупов р. Кеть, данное М. А. Кастреном: «Шаман садится на разложенную на середине пола сухую оленью шкуру; велит присутствующим связать ему руки и ноги, закрыть ставни и затем принимается вызывать подвластных ему духов. И вот в разных частях юрты и вне ее слышатся голоса, по сухой коже скребут и барабанят в такт, медведи ворчат, змеи шипят, белки скачут...» (Кастрен 1860: 297).

У нарымских селькупов в прошлом также было, очевидно, несколько категорий лиц, имеющих свои специфические функции. По сведениям Н. П. Григоровского (1882: 55), у них были ясновидцы *сейдырнан*, отличающиеся от шаманов *кэдычан* и *кетциенг*. По данным Т. И. Пелих (1964: 143), у нарымских селькупов ворожей *сомбырни* могли ворожить только в солнечный день, на солнце или с помощью огня, их функциями было определение погоды, излечение больных, и они считались ясновидцами.

По мнению Е. А. Алексеенко (1967: 189), у кетов «существовало большое количество лиц, считавшихся если не

шаманами, то причастными к шаманству. Они «лечили» легкие недомогания, гадали о предстоящем промысле, разыскивали потерянные вещи и т. д.». Е. А. Алексеенко полагает, что здесь имеет место длительное сохранение нережитков семейного шаманства.

Сказочники, подобные васюганско-ваховским мантё-ку, были известны и телеутам. «В первые семь дней после смерти родственники не гасили в доме огонь, а старые не спали, проводя время в разговорах, а также слушали сказки, приглашая для этого специального сказочника (кајчи)» (Анохин 1929: 260).

В. А. Туголуков пишет о сновидцах-предсказателях у хантайских эвенков, которых население не считает шаманами: «шаманство» Василия Хутокогира заключается, например, в предсказании будущего; так он предсказал одному эвенку смерть старухи-жены, и она действительно через год умерла. «Он привалится головой к подушке и спустя некоторое время расскажет, что видел. Эвенки зовут его не саман (шаман), а толкин – (предсказатель)» (Туголуков 1963: 31).

В. Богораз, выделяя особую категорию чукотских шаманов *Keletkulit*, пишет, что они общаются с духами, говорят их голосами, делают различные фокусы в темноте и при свете, одним словом представляют зрительную, театральную сторону шаманства (Богораз 1910: 21). Здесь можно усмотреть некоторое сходство с нюкульта-ку васюганско-ваховских хантов.

#### д) Ёлта-ку

У васюганско-ваховских хантов существовали также ёд, ёлта-ку<sup>24</sup>. Они отличались от лиц вышеописанных категорий наличием бубна и колотушки и в большинстве случаев наличием особого ритуального костюма или его отдельных частей. Они выполняли более разнообразные функции и занимали более значительное место в обществе. По всей видимости, термин ёлта-ку (ворожит человек) производится от термина ёл (ворожба, гадание). Повелительная форма его – ёла, юла! (новорожи!). Так же объясняют этот термин М. Б. Шатилов (1931: 121) и Н. И. Терешкин (1961: 135). Небезынтересно отметить, что этим термином ханты пользовались довольно часто, обозначая



им любое гадание, например, гадание нюкульта-ку. Однако, как мы видели, в названиях категорий лиц, описанных ранее, он не фигурирует.

Сведения о названиях шаманов у других групп хантов немногочисленны. По нашим данным, на Агане шаманов называли *чирта-ку*, а на Югане – *кирта-ко*. Отметим, что авторы XVIII-XIX вв. (Новицкий, Зуев, Кастрен, Белявский и др.) при характеристике шаманов остяков (хантов) не приводят их названий, хотя в этих же сочинениях фигурируют самоедские названия шаманов. Приведенное И. Георги название остяцкого шамана – *Тодёб*, *Точёб* – является, очевидно, ненецким.

У васюганско-ваховских хантов зафиксированы различные способы получения шаманского дара. Так, на Вахе «потенциально шаманом ёлта-ку может стать каждый, получивший шаманский дар от предков, обучившийся шаманству или избранный на это божеством» (Шатилов 1931: 121). Однако, данный автор здесь же склоняется в пользу избранничества: «По понятиям ваховцев ёлта-ку начинает ворожить по внушению свыше, его избирает на это сам Торум, в большинстве случаев еще с юных лет будущего шамана, часто являясь ему во сне и побуждая приступить к шаманству» (Шатилов 1931: 121). Наши материалы также свидетельствуют о преобладании избранничества как у ваховских, так и васюганских и александровских хантов. Шаманы – это люди, твердо верившие в свое высокое призвание верховным божеством Торумом. На Вахе человек, увидевший сон о своем высоком призвании, прежде всего начинал веровать в него сам. М. Б. Шатилов со слов шамана следующим образом описывает момент избранничества: «Раз во время сна поднялся страшный шум, вся юрта ходила, и я услышал, что должен ворожить, велит сам Торум» (Шатилов 1931: 122). Некоторое время после увиденного сна будущий шаман умалчивал о своем избранничестве, боясь навлечь на себя подозрения в сумасшествии. Вначале он устраивал себе двух-трехлетний срок для проверки своих способностей. В течение этого времени он должен был проверить себя, правильно ли он определяет место установки заборов, место рыбной ловли, оправдываются ли его советы в охотничьем промысле. На Васюгане считалось, что такая проверка осуществляется со стороны Торума. Если оказывалось, что избранник Торума был особенно добычлив и своими

советами обеспечивал добычливость других, то он сообщал окружающим о своем высоком призвании. Его добычливость считалась верным признаком действительного избранничества.

На Васюгане человек, избранный в шаманы духом, получал от него во сне советы, как ему поступить и что говорить (Karjalainen 1927 III: 251).

Такой сравнительно простой путь приобретения шаманского дара является отличительной особенностью хантыйского шаманства, т.к. «у большинства народов будущий шаман овладевал своей профессией в течение длительного времени, обучаясь у старых, опытных шаманов» (Токарев 1964: 147).

Судя по нашим материалам, в некоторых случаях претендент в шаманы у хантов не признавался окружающими, которые считали его просто сумасшедшим (*В туль-пуль*). Такого шамана, если он и начинал камлать, могли во время акта камлания «унести» духи, или же он мог исчезнуть во время погони за ним собак. По мнению александровских хантов, настоящий, сильный шаман – это *Торум-ёл*, т. е. шаман, определенный на это Торумом. Лицо, объявившее себя шаманом без призвания Торума, называлось *энтэ-Торум-ёл* (энтэ – отрицательная частица).

Помимо избранничества у хантов существовали и другие пути становления шаманами. Шаманству можно было научиться у более опытного шамана. Особенно это было характерно для васюганских хантов, где шаманами могли стать его помощники, а также лица, умеющие играть на музыкальном инструменте панан-юх<sup>25</sup>. Считалось, что сам шаман никогда не возьмет в руки панан-юх, но некоторые, умеющие играть на этом инструменте, впоследствии становились достойными бубна и колотушки. На Вахе также можно было обучиться шаманству. Кроме того, шаманский дар мог передаваться прямым наследованием от отца к сыну, если последний обнаруживал необходимые для этого качества. На Васюгане П. Н. Колмаков рассказывал: «Шаманы шли от деда к отцу. Вот у Милимовых дед был шаман, у него шаманство от отца. Один из его сыновей тоже был шаман».

Очевидно, подобная же картина с получением шаманского дара была и у других групп хантов. Еще К. Ф. Карьялайнен писал о шаманах обских укров, что «в основном они имеют врожденную склонность, но встречаются также случаи обучения

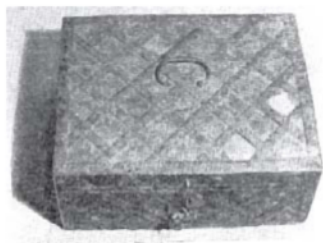
и наследования.» (Karjalainen 1927 III: 250). Г. Старцев (1928: 88) сообщал, что у остяков (хантов) будущего шамана во время его болезни выбирал старый шаман. У аганских хантов, по нашим данным, преобладало избранничество, но определенное значение имело также мнение окружающих. В отличие от васюганско-ваховских хантов на Агане шамана «назначал» не Торум, а Анки-пугос. Это происходило, когда ребенок впервые плакал при виде солнца. Как правило, в период юношества данная личность, если ей суждено было стать шаманом, не могла сдерживать в себе стремления к шаманству и вынуждена была сообщить об этом окружающим, право которых было либо отнестись к этому со всей серьезностью, либо отвергнуть данную кандидатуру (в зависимости от ее способностей и поведения). Ханты считали, что жизнь, здоровье и вообще всякое благополучие человека зависели от воли тех или иных духов, а также от верховного божества. Поскольку мировоззренческой основой религиозных представлений хантов была идея о существовании трех сфер, составляющих окружающий мир – земной, небесный и подземный – и населенных соответствующими духами, то функцией шамана, как избранника верховного божества или духов, было общение по тому или иному поводу с духами или верховным божеством. Благодаря наличию верховного божества духи всех трех сфер оказывались в определенной зависимости, и это не могло не отразиться на функции ёлта-ку: при лечении он вступал в сношения с верховным божеством, с земными и подземными духами, для предсказания промысла – с духами промысловых животных.

Функции васюганских, александровских и ваховских ёлта-ку были довольно ограниченными. В большей степени это относится к ваховским и александровским ёлта-ку. Их основной функцией было излечение больного. Сущность лечения сводилась к изъятию из определенных участков тела или души больного злого духа-носителя болезни. На Васюгане излечение производилось также и водворением уже похищенной души на место. По данным К. Ф. Карьялайнена, васюганский шаман в случае заболеваний определял вид жертвы: «Вообще жертвы приносятся главой семьи, а не шаманом. Но в случае болезни – с указания шамана... Задача шамана не ограничивается определением того, какой дух наслал болезнь, а какую жертву

следует принести» (Karjalainen 1921 I: 83). Это подтверждается и другими материалами. Так, А. Ф. Плотников, описывая случай, имевший место в 1881 г. на Васюгане, указывает, что обратившийся к «известному в Васюгане ворожю или шаману ёл-коссе» больной получил совет повесить духам в качестве подарка-жертвы восемь аршин ситца (Плотников 1901: 197). Некоторые васюганские ёлта-ку иногда прибегали к рациональным методам лечения, например, правили суставы. На Васюгане ёлта-ку иногда руководил лосиным праздником, а по некоторым сведениям и регулировал нормы брачных отношений. Васюганские и ваховские шаманы предсказывали результаты промысла. На Вахе ёлта-ку мог оказать помощь неудачливому охотнику, например, советовал ему носить с собой найденного мертвого зверька или птицу. Любопытно, что такой совет мог дать необязательно шаман, а вообще любой опытный пожилой охотник.

Наши материалы об ограниченных функциях ваховских шаманов подтверждаются сведениями М. Б. Шатилова (1931: 128): «Шаман у ваховских остяков главным образом является лекарем и ворожеем». Ограниченность функций была характерна и для аганских шаманов. Они в основном лечили больных и в некоторых случаях возглавляли обряды, связанные с общественным жертвоприношением верховному божеству Торуму. Интересно, что они не предсказывали результатов промысла и не могли оказать влияния на его исход. Все обряды, связанные с промысловой деятельностью, отправлялись самим охотником.

Внешними отличительными знаками хантыйских шаманов были отдельные элементы одежды либо относительно полный комплект ритуального костюма. Ему, так же как и другим атрибутам шамана, придавалось серьезное значение. Костюм васюганского шамана состоял из шапки, воротника, нагрудного и накосного украшения, по некоторым сведениям, сюда же относился кафтан. Весь комплект одежды носил общее название *шай*<sup>26</sup>. По рассказам пожилых хантов, он хранился в особом шаманском мешке (*кырах-ёл*), который имел круглую форму и сшивался из выделанных оленьих камусов. По верхнему краю его расшивали разноцветным бисером. Наружную сторону украшали аппликациями из красного сукна в виде маленьких бубнов. Здесь же пришивались маленькие колокольчики.



Сундучок с атрибутами шамана.  
Васюган

В 1969 г. нами был приобретен (насколько нам известно, единственный) комплект шаманских вещей, хранившихся в сундучке. Эти вещи принадлежали шаману Афанасию Милимову, умершему в 1964 г., после чего они хранились у его сына Петра Милимова. В настоящее время они находятся в Томском краеведческом музее<sup>27</sup>.

Дополнительные сведения об этих предметах нам удалось получить во время последующих поездок на Васюган, но результат оказался несколько неожиданным. Те информаторы, которым мы предварительно не сообщали, в каком качестве вещи служили шаману Афанасию Милимову, дали некоторым из них другое объяснение, не связывая их с шаманской атрибутикой. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Основным элементом одежды васюганского шамана была шапка (ёл-мюль)<sup>28</sup>. Шапка сшита из шкур выдры, соболя и горностая и украшена бисером и бусами. Тулья состоит из спинной части невыделанной шкуры выдры, середина шкуры составляет лобную часть шапки, а ее голова и хвост расположены соответственно в задней части шапки. Дно шапки – это целая невыделанная шкурка горностая, лапки и хвост



Шапка, воротник и нагрудник шамана. Васюган

которого свободно свисают с шапки. Тулья шапки не смыкается сзади, а переходит в некоторое подобие хвоста, ниспадающего на шею и далее на спину. Это трапециевидный лоскут, сшитый из полосок шкурки соболя. Широким основанием он пришит к концам шкуры выдры и горностая. К нижнему краю шапки пришита полоска ровдуги (шир. 3,5 см), украшенная двумя зигзагообразными параллельными линиями из бисера темно-синего, зеленого и вишневого цветов. Сзади к шапке

пришито восемь подвесок из нанизанных на бечевку крупных бус, к нижним концам которых прикреплены нолые металлические шарики. Длина подвесок 16-20 см. На лбу и по бокам шанки прикреплены изображения лиц, вышитых бисером на овальных кусочках ткани. У них обозначены овал лица, глаза и нос<sup>29</sup>. Обращает на себя внимание вытянутая форма лица и непропорционально длинная часть лица ниже носа.

На голове шанка закреплялась при помощи бисерных подвесок, которые связывались с подвесками воротника. Шанка была главной частью шаманского костюма, так как на ней находилось вышитое изображение личины, символизирующее главного духа-помощника шамана (*ёл-юнга*)<sup>30</sup>. Его антропоморфное изображение, вырезанное из цельного куска дерева и одетое в нальто из бурундучьих шкур, шаман устанавливал во время акта камлания в углу помещения.

По сведениям лиц, не знавших, что шанка принадлежала шаману, описанное изделие являлось культовым предметом, условно изображающим хантыйскую долбленную лодку. Некоторый свет на объяснение этого предмета проливают данные фольклора васюганско-ваховских хантов. В их цикле легенд о национальном герое Альвали имеется сюжет, связанный с его превращением в горностаю. В другом случае горностаю считался его помощником, и они вместе на спине выдры переносили море<sup>31</sup>. При взгляде на предмет сверху действительно создается впечатление горностаю, плывущего на спине выдры.

Эти данные позволяют предположить, что описанное изделие было первоначально изготовлено как культовый предмет, не имеющий отношения к шаманству, а позднее было включено шаманом Афанасием Милимовым в комплект его одежды. Об этом говорят сравнительно большие размеры предмета (дл. 68 см), а также то обстоятельство, что он изготовлен из невыделанной шкуры. Интересно, что данное меховое изделие, если считать его шанкой, не имеет аналогий среди бытовых и культовых головных уборов сибирских народов. К. Ф. Карьялайнен (1927 III: 256) также отмечал наличие на Васюгане головного убора *ел-мюль*, не считая его специально шаманским. Шаманский воротник (*ёлта-рок*) представлял собой целую невыделанную шкуру бобра без хвоста и лан<sup>32</sup>. К шкуре (дл. 78 см, шир. 14 см) пришито семь подвесок из разноцветного

бисера. В глазных отверстиях закреплены небольшие подвески из сухожильных ниток с металлическими шариками на концах. Шкура имеет подкладку, сшитую из девяти разноцветных прямоугольных кусков хлопчатобумажной ткани. Как уже указывалось, воротник соединялся подвесками с шапкой.

По другим сведениям, этот предмет не был связан с шаманством, а имел иное культовое назначение. Девять разноцветных кусков ткани на подкладке символизировали промысловых зверей, добываемых васюганскими хантами. Бурый цвет символизировал соболя, черный – чернобурую лисицу, красный – лисицу-огневку, серый – белку и т. д. Интересно отметить, что здесь отсутствуют цвета, символизирующие священных для хантов животных – бобра и выдру. Семь подвесок изделия символизируют ноги бобра. Благодаря наличию семи ног бобер, так же как и выдра<sup>33</sup>, может двигаться по земле, под землей и под водой. Обращает на себя внимание форма, приданная хвостовой части. Ее очертания напоминают изображение хвоста на знаке бобра – тамге васюганских хантов (см.: Симченко 1965: 126, табл. 67).

Изделия, подобные вышеописанному, имелись у казымских хантов, где они служили в качестве жертвенных покрывал при забое жертвенного животного (Прыткова 1949: 376). Подобная техника символического изображения животных характерна также для ваховских хантов<sup>34</sup>.

И в этом случае мы считаем, что изделие вначале было изготовлено для каких-то иных культовых целей (возможно, как жертвенное покрывало), а позднее было включено в комплект шаманской одежды (Кулемзин 1973в: 132).

Следующий элемент костюма васюганского шамана – накосное украшение *сив-сёх* – представляет собой сложенную вдвое полосу темной хлопчатобумажной ткани (дл. 27 см, шир. 9 см) с тремя рядами нашитых металлических пуговиц-бляшек<sup>35</sup>. К нижнему краю пришито 11 шариков-подвесок из свинца. Сохранились остатки подвязок, которыми шаман стягивал волосы на затылке.

Этот предмет был более известен на Васюгане как украшение женской бытовой одежды: в вертикальном положении он пришивался на груди кафтанов и шуб. Очевидно, так же как и вышеназванные предметы, он был использован шаманом Афанасием Милимовым в качестве одной из деталей его ритуального костюма.

Хранящийся в сундучке нагрудник (*парры-нюр* – праздничная повязка)<sup>36</sup> представляет собой полосу из сложенной вдвое светлой хлопчатобумажной ткани, концы которой на груди соединяются поперечиной из такой же ткани.

Длина нагрудника 51 см, ширина – 7 см, ширина поперечины – 9 см. Он богато украшен бисером, медными бляшками и подвесками. Украшения из бисера проходят широкой полосой (4 см) по середине и внешнему краю. Перекрещивающиеся косые линии белого и янтарного бисера создают полосу из ромбовидных фигур, окаймленную с обеих сторон полосами зеленого бисера. На внутренней кромке нагрудника пришит ряд металлических бляшек, которые предварительно нанизаны на общую ленту из хлопчатобумажной ткани. На внутренней кромке поперечины, соединяющей концы нагрудника, вышиты бисером ромбовидные фигурки, подобные вышеописанным. На нижней кромке поперечины пришит ряд металлических пуговиц, ушки которых продеты сквозь отверстия в нагруднике и на обратной стороне соединены ремешком. К нижнему краю нагрудника пришиты металлические шарики с ушками.

По устным свидетельствам васюганских хантов, подобные нагрудники прежде являлись женским украшением. Были известны и мужские нагрудники такого рода, но в отличие от женских они обшивались по всему периметру лапками горностая. Аналогичные нагрудные украшения отмечены у сургутских хантов (Прыткова 1953: 208; Kodolányi 1967, *kép* 37). Видимо, украшение, зафиксированное нами в качестве шаманского, прежде являлось бытовым.

По сведениям информаторов, у некоторых васюганских шаманов имелись металлические короны, аналогичные ваховским (см. ниже). На Васюгане нам сообщали также о шаманском кафтане из черной ткани со складками на спине, расширенным книзу. Кафтан был без рукавов и воротника, на спине имел пришитый пояс. В шаманскую одежду входил также назадник из оленьих камусов, обувь (*чарки*), аналогичная повседневной, но расшитая по верхнему краю бисером. Более подробных сведений об этих элементах одежды получить не удалось.

После смерти шамана весь комплект одежды, а также бубен, хранился у его родственников.





Нагрудник из бисера. Юган. Фото А. Михалева, 1986 г.

По сообщению хантов р. Вах, «когда-то» их шаманы не имели особого костюма. Отличительными знаками шамана являлись лишь крылья копалухи, пришитые к подмышкам обычной одежды. Видимо, с появлением специального халата, крылья стали пришивать к нему. Они предназначались для «полета» шамана к Торуму.

По сведениям М. Б. Шатилова, подтверждающимися и нашими материалами, костюм ваховского шамана состоял из шапки, рукавиц, халата и ноговиц. Основным элементом одежды считалась шапка (ёлта-мюль)<sup>37</sup>.

Подкладка и верх шапки из грубой хлопчатобумажной ткани темно-бурого, почти черного цвета. По форме она напоминает венец с высоким околышем, к которому сверху пришиты две перекрещивающиеся полоски ткани. Нижняя кромка шапки обшита полоской темно-серой ткани, к которой пришита полоска невыделанной шкуры выдры (шир. 3 см). Верх шапки расшит синим и белым бисером. Перекрещивающиеся линии бисера создают узор из прямоугольников и ромбов. Полосы, перекрещивающиеся на макушке, украшены рядами синего бисера. На лобной части шапки пришит кусочек

ткани (2 х 2 см), под которым, видимо, хранился какой-то предмет.

Сзади к шапке пришиты подвески. Сохранилось восемь подвесок, но судя по остаткам ниток, всего их было двадцать. Как объяснил нам владелец шапки, часть подвесок была отрезана его братом с целью использования бисера и бус для украшения бытовых вещей. Первая подвеска (дл. 30 см) представляет собой сухожильную нить с нанизанным бисером черного, желтого и красного цветов и заканчивается крупной синей бусиной. Вторая подвеска в виде расширяющейся книзу полосы ткани (дл. 63 см, шир. внизу 4,5 см, сверху – сходит на нет) присоединяется к шапке с помощью коротких сухожильных нитей (дл. 6 см). На внешней кромке ленты пришито по два ряда бисера кирпичного цвета. Вдоль верхней части ленты нашиты два ряда такого же бисера. Один его ряд постепенно переходит в волнистую линию, а затем – в треугольники, в которые вписаны кресты из белого и сиреневого бисера. Внизу к углам ленты пришиты по две низки бисера (дл. 7 см) кирпичного и черного цветов, заканчивающиеся кисточками из темно-красного сукна. Третья подвеска (дл. 75 см) изготовлена из кожаного ремешка с нанизанными на него бусами белого и голубого цветов. Четвертая подвеска аналогична третьей, но длиннее ее (96 см) и заканчивается внизу тремя нитями бус с медными кольцами на концах. Пятая подвеска имеет очертания змеи. Она изготовлена из черной хлопчатобумажной ткани и, в отличие от остальных подвесок, пришита к внешней кромке шапки так, что голова змеи заходит за шапку. На голове змеи белыми нитками вышит треугольник. Такими же нитками вышиты волнистые линии по кромкам подвески, представляющим туловище. Шестая подвеска (дл. 105 см) представляет собой низку крупных черных бус и раздваивается на конце. Седьмая подвеска изготовлена из черной хлопчатобумажной ткани с подкладкой из более тонкой ткани синего цвета. Подвеска расширяется книзу, где раздваивается и имеет на углах по две пришитых нити бисера кирпичного цвета, заканчивающихся кистями из ткани черного цвета и красных шерстяных нитей. Основная часть подвески имеет рисунок, вышитый бисером того же цвета. Два ряда бисера проходят по внешней кромке ленты. В ее верхней части имеется продольный ряд бисера,

который затем образует три ромба, а с середины ленты переходит в два расходящихся ряда треугольников. В нижней части ленты имеется вышитое бисером изображение ящерицы.

На Вахе нами зафиксирован еще один головной убор подобного рода, но с некоторыми отличиями в узорах на шапке и подвесках.

Видимо, подобную шапку ваховского шамана имеет ввиду Е. Д. Прокофьева (1971: 10): «Шапочка (ёлта-мюль) представляет из себя мелкую тюбетейку, окаймленную мехом».

Некоторые ваховские шаманы имели железный головной убор (*ваха-мюль* – железная шапка) в виде короны, представляющей собой обод, к которому прикреплены плоские железные антропоморфные фигурки. Две полосы отходят от обода и перекрещиваются на макушке. Здесь к ним прикреплены железные олени рога.

Шаманские рукавицы (*ёлта-пас*) изготавливались на Вахе из шкуры, снятой с медвежьих лап вместе с когтями (Шатилов 1931: 124).

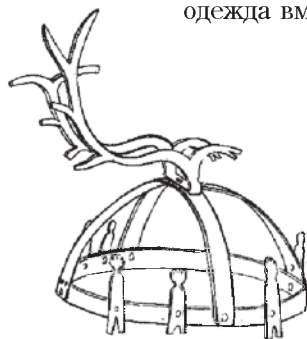
Шаманская обувь (*ёлта-нир*)<sup>38</sup> состояла из головки, изготовленной из камуса медведя, снятого вместе с когтями, и короткого голенища из сукна со вздержкой в верхней части. Подошва была из лосиной или оленьей кожи.

По устным свидетельствам, шаман на Вахе имел халат, но определенных сведений о нем нам получить не удалось. Известно лишь, что его изготавливали из выделанных оленьих кож и на спине пришивали подвески.

Порядок облачения шамана был следующим: вначале надевалась обувь, затем халат, шапка и рукавицы.

После смерти шамана вся его ритуальная одежда вместе с другими атрибутами (за исключением бубна) хранилась у его ближайших родственников и почиталась ими как реликвия.

Шаманы александровских хантов имели матерчатую шапку, аналогичную ваховской, рукавицы и обувь



Железный головной убор шамана.  
Вах

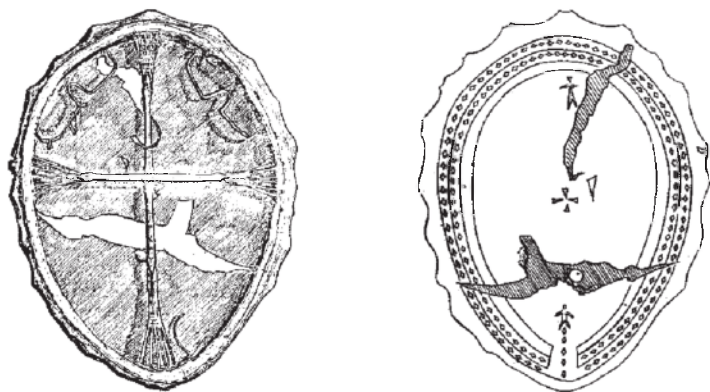
из камусов медведя с когтями, также аналогичные ваховским.

Сведения о шаманской одежде других групп хантов фрагментарны. По мнению Е. Д. Прокофьевой (1971: 10), «шаманы у хантов, за исключением ваховских, полного костюма не имели. При камлании они надевали только шаманскую шапку, а во время больших жертвоприношений – халаты светлых тонов». Это положение представляется нам несколько неточным в том смысле, что его нельзя отнести в полной мере ко всем группам хантов. Очевидно, правильное исходить из предположения, что у отдельных групп этого народа были свои особенности шаманской одежды. Об этом можно судить на примере рассмотренных нами васюганских, александровских и ваховских хантов. На Казыме у шаманов были «костюмы из меха, некоторые носили какой-нибудь отличительный знак, например, меховую повязку на груди» (Соколова 1971а: 224). По нашим данным, на Агане шаманы вообще не имели специальной одежды и других отличительных знаков, а лишь бубен и колотушку. З. П. Соколова (1972: 57) сообщает об одном из шаманов хантов р. Сыня, что у него был красно-белый халат,



Шаманский амбарчик. Аган.  
Фото В. Кулемзина, 1972 г.

Знаки на дереве, возле которого  
был добыт медведь. Вах.  
Фото В. Кулемзина, 1970 г.



Шаманский бубен. Васюган

который после его смерти был похоронен в специальном амбарчике.

Главным атрибутом камлания хантыйских шаманов у исследуемых нами грунн был бубен (*Вю Ал куюм, В коем*)<sup>39</sup>. Бубен васюганского шамана имеет яйцевидную форму<sup>40</sup>. Его продольный диаметр 76 см, поперечный – 62 см. Обечайка шириной 12 см, концы ее накладываются один на другой и соединяются кожаной бечевкой, продеваемой сквозь просверленные в обечайке отверстия. На внешней стороне обечайки имеется 16 резонаторных столбиков (выс. 3 см, дл. 3 см, шир. 2 см), прикрепленных к обечайке с помощью деревянных шпенок. На верхних концах столбиков имеются выемки, по которым проходят две бечевки, скрученные из сухожильных нитей. В обечайке вырезаны резонаторные щели, образующие три Х-образные фигуры. Щели в центре не сходятся, здесь укреплены резонаторные столбики.

Бубен обтянут оленьей кожей, ее край загнут узкой полоской на внутреннюю сторону обечайки и прикреплен сухожильной ниткой широкими стежками. Кромка кожи оставлена свободной и собрана на вздержку из сухожильной нити. Кожа бубна повреждена, и заметно, что вначале был сделан надрез ножом, который впоследствии разошелся дальше<sup>41</sup>.

Внутри бубна на коротких растяжках из кожаных ремешков укреплена железная крестовина, каждый конец которой имеет

форму змеиной головы с обозначенными глазами, носом и ртом. Крестовина орнаментирована косыми крестами и поперечными линиями. Сужающиеся концы крестовины загнуты, в местах изгиба к ним прикреплено по три пары ремешков (на остром конце бубна – четыре пары), другие концы которых укреплены в обечайке. К крестовине прикреплены три колокольчика-шаркунца. Известно, что несколько колокольчиков утеряно.

На внутренней стороне обечайки укреплены две фигурные железные скобы. На одной из них имеется пять, а на другой три железные подвески в виде колец и ромбовидных пластинок. Фигурные скобы, по всей вероятности, символизировали луки шамана, а имеющиеся на них ромбовидные подвески должны были осмысливаться как стрелы. Подобное толкование мы находим у Е. Д. Прокофьевой (1971: 88), которая считает данное явление шаманизма наиболее поздним по происхождению.

На внешней стороне бубна имеются рисунки, выполненные черной и красной краской. По краю красной краской изображены четыре вписанные друг в друга и незамыкающиеся окружности. Их разорванные концы соединены между собой прямой линией. В промежутке между кругами изображено большое количество ромбиков. По продольной оси бубна расположены следующие изображения: сверху антропоморфная фигура, выполненная красной краской, внизу точно такая же фигура нанесена черной краской. В промежутке между ними нарисовано пять черных ромбиков, расположенных по кругу.

Значение некоторых изображений удалось выяснить. По словам сына шамана Петра Милимова, красные фигурки обозначают добрых, а черные – злых духов.

Известно, что рисунки, нанесенные на поверхность бубна, отражали у ряда народов Сибири представления о вселенной (Прокофьева 1961б: 435). У нас нет прямых указаний о том, что это было характерно и для васюганского бубна, но мы можем привлечь материалы по другим народам. Так, у эвенков существовали бубны, на которых изображена вселенная, и это изображение похоже на рисунок васюганского бубна. Давая объяснения рисункам, сходным с рисунком интересующего нас экземпляра, С. В. Иванов (1954: 179-180) пишет: «Принимая во внимание, что роспись бубна в целом изображала

собой либо вселенную, либо собственно землю, в окружающей бубен полосе следует видеть очертания краев вселенной или земли». Исходя из этого, поверхность васюганского бубна можно рассматривать как плоскостное изображение вселенной, в отличие от «этажного» деления на бубнах некоторых других народов.

Антропоморфные изображения, аналогичные изображениям на васюганском бубне (рисунки в виде креста) имеются на шаманских кафтанах сымских эвенков (см.: Прокофьева 1971: 34). Черные ромбики, заключенные между красными линиями, изображенные на васюганском бубне, являются типично эвенкийским приемом украшения бубнов и, по мнению С. В. Иванова (1954: 167), изображают собой змей. Правда, само изображение змей в виде смыкающихся ромбиков, будучи сходно с эвенкийскими изображениями, далеко от реалистического, которое характерно, например, для народов Саяно-Алтайского нагорья. Очевидно, здесь проявилась закономерность в изображении различных существ на предметах шаманской одежды и других атрибутах, которую отмечает Е. Д. Прокофьева. Эта закономерность проявляется в том, что все изображения на бубнах и одежде шамана по мере продвижения с юга на север становятся все более схематичными (Прокофьева 1971: 87-88).

Отдельное антропоморфное изображение в нижней части бубна не имеет аналогий среди изображений на предметах культа других народов Сибири. В этом плане для нас представляет интерес сообщение С. В. Иванова (1955: 243) о том, что эвенкийский шаман, найдя в подземном мире душу человека, заставлял змею охранять ее. Видимо, не случайно на васюганском бубне антропоморфная фигура изображена среди змей в узком проходе, который осмыслился, вероятно, как вход в подземный мир.

Как указывалось выше, обтяжка бубна была повреждена. По словам информаторов, линия прорыва кожи напоминает фигуру филина, пронзенного молнией.

Васюганский бубен можно отнести к эвенко-якутскому варианту среднесибирского типа бубнов по следующим основным признакам: 1. овальная, яйцевидная форма; 2. средний размер 50-70 см в диаметре; 3. обечайка шириной 8-10 см; 4. наличие резонаторных щелей; 5. рукоять в виде железной



крестовины; 6. в большинстве случаев – отсутствие рисунков (см.: Прокофьева 1961б: 447).

Отметим, что имеется несовпадение второго и шестого признаков у васюганского и эвенко-якутского бубнов. Наш бубен имеет несколько большие размеры. Но у западно-сибирских эвенков отмечены бубны размером до 90 см в диаметре (Василевич 1969: 253). Относительно последнего признака необходимо указать, что на эвенкийских бубнах иногда встречались рисунки (Василевич 1969: 254; Иванов 1954: 167). Как было нами показано, рисунки на васюганском бубне имеют сходство с изображениями на культовых предметах эвенков.

Очевидно, данный экземпляр бубна васюганских хантов был изготовлен под влиянием эвенков, а учитывая его необычайно большое сходство с эвенкийскими бубнами, можно даже предположить, что он является эвенкийским по происхождению. Это вполне возможно, так как известно, что в конце XIX – начале XX вв. эвенки кочевали в Привасюганье (Орлова 1926; МЭЭ ТГУ 1970-1971). Эвенкийские шаманы пользовались большой популярностью у хантов, так как считались сильнее хантыйских шаманов.

К. Ф. Карьялайнен считал отсутствие рисунков характерной чертой угорских бубнов и выражал согласие с Б. Мункачи в том, что наличие рисунков на некоторых из них есть результат тунгусского влияния (Karjalainen 1927 III: 263-265).

По воспоминаниям информаторов, на Васюгане некогда были бубны другого типа: больших размеров и круглые. Они обтягивались лосиной или собачьей кожей. Такие бубны были без рукоятей и подвешивались на шею на ремне подобно барабану. Внутри бубна на обтяжке укреплялись колокольчики небольших размеров, по семь штук с левой и правой сторон. С внешней стороны обечайки против них пришивались пуговицы в соответствии с размерами колокольчиков. Для извлечения звука определенной высоты нужно было ударить по соответствующей пуговице, отчего колокольчик издавал звук. Подобные бубны применялись в качестве музыкальных инструментов во время народных развлечений еще на памяти наших информаторов.

Кроме того, на Васюгане были известны бубны с рукоятью в виде естественной развилки сучка дерева, как у аганских и юганских бубнов.



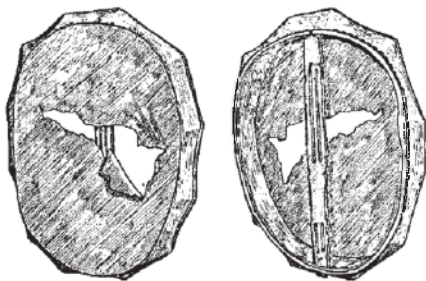
Сведения о бубнах ваховских шаманов имеются в литературе (Шатилов 1931; Прокофьева 1961б), поэтому мы останавливаемся на их характеристике кратко. Бубен имеет овальную форму, продольный диаметр 70 см, поперечный – 73 см, обечайка шириной 10 см<sup>42</sup>. Обтяжка бубна из оленьей кожи пришта к обечайке с внутренней стороны бубна. Под обтяжкой имеется 12 резонаторных столбиков в виде усеченных конусов, через верхние концы которых проходит в два ряда металлическая проволока. Рукоять бубна укреплена по продольному диаметру и представляет собой деревянную планку с двумя параллельными сквозными прорезами в нижней и верхней части, а также с прямоугольными вырезами с боков рукояти в четырех местах. Концы рукояти укреплены в вырезах обечайки. У данного экземпляра бубна подвесок нет, но можно предположить, что они утрачены, т.к. по данным М. Б. Шатилова (1931: 123), бубны на Вахе имели подвески в виде железных трубочек, медных литых подвесок с изображениями бегущей лошади, охотника с натянутым луком, звездой и т. д.

На Вахе имелись бубны, аналогичные вышеописанным, но с рукоятью из естественной развилки дерева<sup>43</sup>, как у аганских и юганских бубнов.

Сведения о наличии рисунков на бубнах ваховских хантов противоречивы. Большинство данных говорит об отсутствии рисунков, однако у нас имеются сообщения о том, что в некоторых случаях на бубен наносилось изображение оленя.



Шаманский бубен. Аган



Шаманский бубен. Вах

Согласно классификации Е. Д. Прокофьевой (1961б: 447), бубны ваховских хантов относятся к саяно-алтайскому варианту южносибирского типа.

Представляют интерес обычаи, связанные с изготовлением бубна на Вахе. Будущий шаман (если окружающие признавали за ним право на шаманство) просил одного из самых пожилых мужчин изготовить бубен. Назначенный должен был один, без посторонних уйти в лес и отыскать дерево (кедр, ель или лиственницу) с верхними ветвями, напоминающими по форме оленьи рога. На уровне своего роста он должен был срезать сук для обечайки бубна. Желательно было рубить сук с восточной стороны дерева, можно было и с северной или южной, но не с западной, так как на западе живут злые духи. Данное дерево считалось священным, поэтому, потеряв один сук, оно должно было расти дальше. Сук вырубался с частью древесины ствола с целью, чтобы случайно его не повредить. Если сук давал трещину, то изготавливающий сообщал шаману, что шаманить еще рано и изготовление бубна нужно отложить до следующего года.

Этот же мастер изготавливал колотушку к бубну и наносил на его поверхность рисунок (если это вообще делалось). Шкуру для обтяжки бубна выделывали две женщины. Они же занимались изготовлением костюма шамана. Подвески к бубну мог сделать кузнец. Процесс изготовления бубна длился три дня, затем бубен несколько дней сушился.

После изготовления бубна проходил трехдневный праздник его оживления. На празднике каждый желающий мог взять в руки бубен и поиграть на нем, это было даже желательно. Праздник, однако, был не обязателен, и иногда новый бубен передавался шаману в тот день, когда он должен был быть в действии, т. е. накануне камлания.

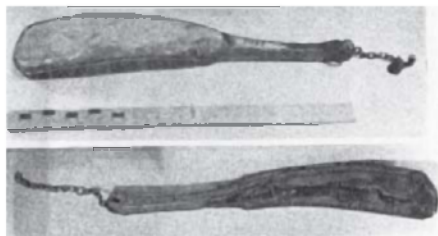
У васюганско-ваховских хантов шаман имел один бубен. Старый заменялся новым вследствие непригодности. Пришедший в негодность бубен шаман уносил в лес и вешал на дерево, с бубна снимали все подвески, которые позднее использовались в новом бубне. В случае смерти шамана бубен также вешали на дерево. Все остальные атрибуты хранились у родственников шамана, как правило, у его старшего сына. Местом хранения был чердак дома, хозяйственный амбар, а на Вахе и специальная оленняя нарта.

Весной на Вахе устраивался обряд символического кормления шаманских вещей, для него использовалось мясо первой добытой в этом году утки. В обряде могли принимать участие мужчины-родственники шамана, вообще же им был запрещен доступ к вещам.

На Вахе колотушка (*палантив*)<sup>44</sup> изготавливалась из березы в форме слегка выгнутой лопатки. Рукоять ее узкая, почти круглая (дл. 9 см, толщ. 1 см), рабочая часть колотушки (дл. 20 см, максим. шир. 7 см, толщ. 0,5 см) заметно расширяется начиная от рукоятки. С наружной стороны к ней приклеена костяная пластинка такой же формы с изображением головы змеи, нанесенной выжженными точками. Поверх костяной пластинки наложена и прикреплена железная фигурка змеи с приподнятой головкой. С другой стороны рабочая часть колотушки оклеена оленьей шкурой мехом наружу.

По нашим данным, колотушка у шамана была одна, но по сведениям Г. Старцева (1928: 94), у ваховского шамана во время камлания имелась и вторая колотушка, которая «торчала» за поясом. Судя по описаниям Г. Старцева, эти колотушки были аналогичны аганским и юганским.

Бубны александровских хантов в литературе не описаны. У нас также нет подробных сведений об их устройстве. По свидетельствам пожилых хантов, бубны у их шаманов встречались реже, чем на Вахе, а их форма и устройство были подобны ваховским. К. Ф. Карьялайнен (1927 III: 263-265), ссылаясь на Б. Мункачи, сообщает, что у этой группы хантов на бубен краской наносилось изображение ящерицы, которую вырезали также и на колотушке: это объясняется тунгусским влиянием.



Шаманская колотушка. Вах

Сведения о бубнах других групп хантов крайне скудны. И. Георги (1779: 75) сообщает об остяках: «...но важнейшим же делам осведомляется волшебник посредством своего барабана (Пингре) о причине гнева богов и жертвах, кои надобно принести...». Финш (1879, Abb 45) поместил в своем сочинении рисунок, изображающий остяка с бубном и колотушкой в руке. Судя по одежде, рисунок сделан у северных хантов. В руке остяка находится маленький круглый бубен и колотушка, обтянутая шкуркой.

Подробные сведения имеются лишь о бубне аганских хантов. Этот бубен имеет овальную форму, его продольный диаметр 56 см, поперечный – 45 см<sup>45</sup>. Обечайка сделана из тонкой березовой доски шир. 8,5 см и толщ. 0,5 см. Ее концы наложены один на другой и сшиты двумя рядами кованой тесемки. Бубен обтянут оленьей кожей, края обтяжки подвернуты на внутреннюю сторону обечайки и прикреплены к ней нитками фабричного производства, пропущенными через просверленные в дереве отверстия. По всей окружности бубна между обечайкой и обшивкой расположены резонаторные столбики (их 21), одновременно исполняющие роль раснок обтяжки. Они представляют собой деревянные круглые шпонки (дл. 6 см, шир. 0,6 см), вставленные в просверленные отверстия обечайки. Рукоять бубна представляет собой грубо обработанную естественную развилку дерева, на всех концах которой просверлены отверстия. Через них и соответствующие отверстия в обечайке рукоять привязана кожаными ремешками к бубну.

Рисунки на аганских бубнах отсутствовали.

На Агане бубны изготавливали сами шаманы, но рекомендовалось пользоваться бубном не собственного изготовления, а обменяться им с другим шаманом. Обрядов, связанных с оживлением бубна, нами на Агане не зафиксировано.

Бубен рассматривался аганскими хантами как инструмент, придающий особую силу словам, обращенным к Торуму. Обращение шамана могло достигнуть слуха Торума только в сопровождении звуков бубна. Примерно такую же роль играл бубен у обдорских хантов: «Шаману ж необходим волшебный барабан. Обыкновенная речь не достигает слуха богов. Он должен беседовать с ними нением и барабанным боем» (Кастрен 1860: 187).

Колотушка (*паланчив*) аганского шамана представляет собой грубо обработанную деревянную лопатку длиной 39 см, один конец которой обтянут оленьей шкурой мехом наружу.

Бубен и колотушка, аналогичные аганским, были и у юганских хантов (Martin 1897, taf. 18).

Интересно отметить, что у всех исследуемых нами групп хантов, а также и на Агане, бубен не рассматривался как ездовое животное, на котором шаман совершает свое путешествие к Торуму либо к духам верхнего мира. Бубен также не рассматривается как особо священный предмет, требующий соответствующего отношения, как это имело место у многих народов Сибири. Этим объясняется, очевидно, та легкость, с которой ханты продавали бубны собирателям коллекций. Об этом писал Г. Дмитриев-Садовников<sup>46</sup>. На Агане наше предложение купить бубен вызвало удивление хантов: «Если он вам нужен, то его легко сделать самим».

Характерно также, что хантыйские бубны не имели подставных названий. В этой связи небезынтересно сообщение В. Н. Чернецова (1965: 103), который при описании медвежьего праздника обских угров говорит об одном из его реквизитов – палке: «По ходу действия эта палка изображает собой весло, лук, топор, ружье, бубен и т. д.».

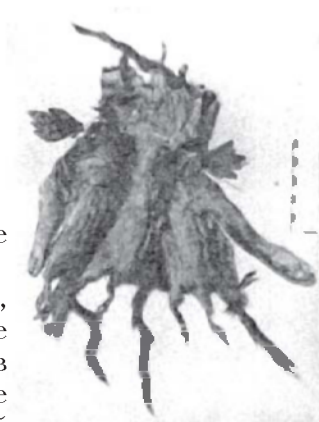
По мнению К. Ф. Карьялайнена (1927 III: 242-243), незначительная роль бубна на Васюгане и Вахе и отсутствие его у некоторых других групп угров свидетельствует о его позднем происхождении.

Необходимо также отметить, что у некоторых хантыйских шаманов наряду с бубном имелась еще и домбра. Например, то и другое имел васюганский шаман Афанасий Милимов. Видимо, так же было и на Вахе. В приложении к очеркам М. Б. Шатилова (1931) имеется рисунок, на котором шаман ёлта-ку изображен с бубном и домброй. Информатор с р. Юган Н. А. Усанов сообщал: «Если умирал шаман, то звали другого шамана, разводили огонь, и он играл на домбре».

Кроме описанных элементов одежды и инструментов, на Васюгане и Вахе нами были приобретены некоторые другие предметы, хранившиеся вместе с ними.

В сундучке васюганского шамана Афанасия Милимова находилась распашная одежда духа (юнг-лёпы), изготовленная из семи невыделанных шкур бурундука<sup>47</sup>. Длина одежды 14 см,

Одежда для фигурки  
духа. Васюган



ширина в плечах 19 см, а в подоле 33 см.

Шкурки сшиты таким образом, что их естественное расширение внизу создает и расширение в подоле одежды. Неотделенные хвосты свисают с подола. Каждый из рукавов представляет собой цельную шкурку бурундука. Воротник изготовлен из одной шкурки бурундука. На воротнике имеются отверстия, в которые продеты сухожильные нити с семью нанизанными на них изображениями птиц из бересты (дл. 5 см, шир. 4 см). Интересно отметить, что все лица, носящие фамилию Милимовых, в том числе и шаман – хозяин этих вещей, на хантыйском языке назывались *Кутюрки* (Бурундуки). Очевидно, с этим связано изготовление одежды для духа из шкурок бурундуков.

Фигурку духа шаман устанавливал перед началом акта камлания в углу помещения. Возможно, что данное изображение духа-помощника шамана первоначально исполняло иную функцию. В пос. Айполово нами было приобретено подобное же изображение, но оно символизирует доманешнего духа-покровителя (Кат-юнга). Прежде такие изображения были в каждой семье. Очевидно, Афанасий Милимов использовал образ семейного духа в качестве своего духа-помощника. Наше предположение подтверждается сведениями Н. Ф. Прытковой (1971: 101) о том, что у хантов изображения семейных духов-предков большей частью представлены в виде специально изготовленных деревянных антропоморфных фигур высотой от 10 до 20 см.

В комплекте шаманских вещей с р. Васюган имелось также несколько металлических зооморфных изображений духов-помощников шамана. Среди них вырезанная из пластинки

свинца фигурка гагары (*тахтан*), отлитая из свинца фигурка ящерицы (*сосал*), фигурка «летучей змеи» (*порох-лытты-мёнкам*) сигарообразной формы с округлой головой с тремя выступами по бокам, обозначающими крылья, и характерным длинным заостренным хвостом, фигурка «водяной змеи» (*сент-мёнкам*) с заостренным с обеих сторон туловищем, плоское изображение птицы, плоская фигурка лошади (*лох*) из медной пластинки. По сообщениям информаторов, среди этих фигурок недостает изображения рыбы и двух деревянных фигурок собак. Подобные фигурки, изображающие детей семейного духа кат-юнга, были приобретены нами в пос. Айполово. Весьма возможно, что в данном случае мы имеем дело с предметами семейного культа, ставшими составными частями шаманской атрибутики.

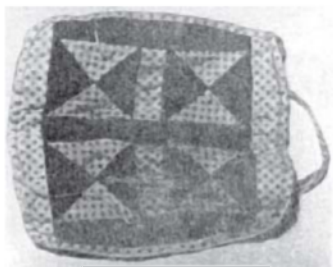
Значение некоторых предметов осталось невыясненным. Это восемь одинаковых фигурок птиц, вырезанных из жести (дл. 4 см, шир. 2,8 см); игольник, представляющий собой двойной четырехугольный платок размером 14 x 14 см; головной платок размером 80 x 80 см, на каждом углу которого пришиты подвески из двух крупных бусин и металлических шариков с ушками; три изображения личин, вышитых бисером на овальных лоскутках хлопчатобумажной ткани, аналогичные изображениям ёл-юнга на шапке шамана; клетчатый носовой платок; набор из семи подвесок ланцетовидной формы, соединенных вместе<sup>48</sup>; полоска зеленой хлопчатобумажной ткани дл. 85 см, на одном конце которой завязана

в узел речная галька диаметром 2 см; невыделанная шкурка белки-летяги.

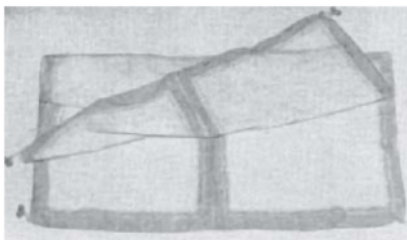
Возможно, что речная галька имеет отношение к культу лося, характерному для васюганских хан-



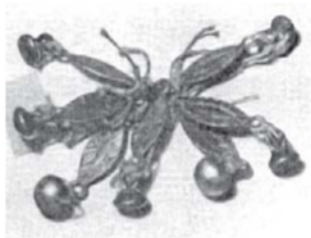
Изображения духов-помощников шамана: гагара, ящерица, «летучая змея», «водяная змея», птица, лошадь. Васюган



Игольник из шаманского сундучка. Васюган



Платок из шаманского сундучка. Васюган



Подвески из шаманского сундучка. Васюган

тов. По их представлениям, иногда при свеживании туши лося в правой передней части его обнаруживается галька, которую необходимо вынуть и хранить вместе с другими священными предметами. Это якобы гарантировало удачу в охоте на лося в будущем.

Возможно, что часть предметов из шаманских комплектов васюганско-ваховских хантов являлась плодом индивидуального воображения того или иного шамана и не связана с традицией.

В ваховском сундучке, кроме описанных выше шапки и колотушки шамана, находились другие предметы. Это кусок хлопчатобумажной ткани светло-розового цвета фабричного производства<sup>49</sup>. К его концам пришиты подвески из бус. Середина лоскута перевязана двумя лентами ткани. В этом лоскуте находится миниатюрная рубашка такого же цвета дл.



20 см, шир. с рукавами – 12 см<sup>50</sup>. Подол рубашки перехвачен тесемкой, другая тесемка пришита к воротнику. На груди рубашки черными нитками вышита личина, рядом с ней подколота булавка. В рубашку вложен камень неправильной прямоугольной формы (дл. 8,5 см, шир. 3 см), заостренный с одного конца подобно лезвию топора<sup>51</sup>.

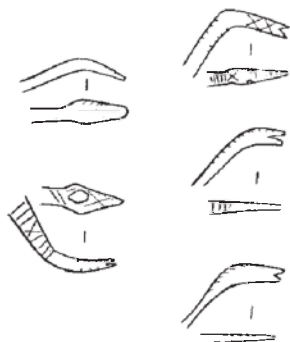
В другой кусок ткани белого цвета, представляющий головной платок<sup>52</sup>, завернут камень размером 7х3 см<sup>53</sup>. На одном его конце отчетливо видны следы плечиков. По определению В. И. Матющенко<sup>54</sup>, эти два камня являются неолитическими предметами.

В миниатюрном женском платье синего цвета из ткани фабричного производства<sup>55</sup> имеются привязанные к воротнику три железные змеи<sup>56</sup> и одна бронзовая<sup>57</sup> размерами от 24 до 46 см. Две змеи находились в сундучке отдельно. Фигурки змей имеют приподнятые головки с раздвоением, обозначающим рот, и сужаются к хвостовой части. Внешняя сторона фигурок испещрена насечками.

К нижней части платья, к которому привязаны змеи, прикреплена шкурка белки-летяги с украшением в виде подвески из бисера<sup>58</sup>. В это же платье завернут круглый камень диаметром 11 см и толщиной 2 см с отверстием диаметром 2 см посередине. На одной половине камня по внешнему краю сделано 19 зарубок.

Все описанные вещи завернуты в женскую рубаху (дл. 90 см) яркого цвета из ткани современного производства<sup>59</sup>.

Из всех названных предметов удалось получить сведения лишь о змеях и камне с плечиками. Змеи помещались в полости бубна и представляли собой духов-помощников шамана, пожирающих злых духов. Изображение или фигурка главного духа-помощника также в виде змеи находилась на колотушке. Камень назывался куклой (*пакы*) и в своем изначальном значении не имел отношения к шаманству. По рассказам пожилых хантов, некоторым удавалось найти такие куклы, приносящие богатство и удачу. Зимой куклу находили на снегу, летом – на пнях. Нашедшему следовало обойти куклу кругом и положить рядом с ней гребень (если находила женщина) или шапку (если находил мужчина). Взять ее можно было только чистыми руками и в чистую тряпку. Принеся куклу домой, не следовало говорить о находке, а немедленно



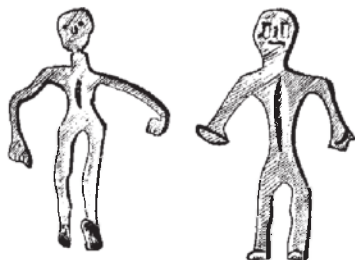
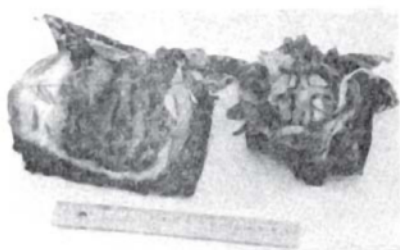
Платье из шаманского сундучка. Вах

Изображения змей из шаманского сундучка. Вах

сделать для нее деревянный сундучок с крышкой. На куклу надевали новую рубаху и клали ее в сундучок. Раз в три года для нее шили новую рубаху. Сундучок с куклой хранился в передней части жилища. Через определенное время оттуда слышались вздохи – это было признаком того, что сундучок наполнился деньгами или товарами. Тогда можно было открыть его и взять деньги.

Считалось, что если зимой при хорошем скольжении или летом при пешей ходьбе человеку становилось трудно идти, это предвещало находку такой куклы.

Мы склонны считать, что сундучок ваховского шамана, в котором находились также и предметы, не считавшиеся шаманскими, был изготовлен именно для такой куклы. Позднее в нем стали храниться также предметы иного культового назначения. В связи же с обычаем ваховских хантов хранить камни странной формы и считать их приносящими удачу представляет интерес сообщине М. А. Кастрена (1860: 186) об обдорских остяках: «Что касается до частных и семейных



Свинцовые фигурки духов и их одежды. Вах

кумиров остяков... то это или необделанные камни или другие предметы необыкновенных странных форм».

Согласно обычаям ваховских хантов, после смерти шамана из его бубна убирались все подвески и хранились вместе с другими его атрибутами у родственников. Так произошло, очевидно, и в данном конкретном случае: после смерти шамана Семена Хохлянкина все его атрибуты, кроме бубна, были положены в сундучок и тем самым объединены с предметами семейного культа. Выше нами было показано, что примерно так же обстоит дело с сундучком васюганского шамана.

В 1972 г. мы ознакомились на Вахе с содержимым берестяной коробки, хранящейся у В. В. Могульчина. В ней находились вещи его отца – шамана ёлта-ку<sup>60</sup>. Кроме шанки, упомянутой выше, здесь были две антропоморфные фигурки из свинца, одетые в несколько одежд из хлончатобумажной ткани. Фигурки (дл. 9 см, шир. 5,5 см, толщ. 1 см) грубо обработаны и имеют уродливо выгнутые руки и ноги, на уплощенной голове обозначены глаза, рот и нос. На груди обозначена линия жизни. По сообщению В. В. Могульчина, эти фигурки были сделаны кем-то из родственников шамана. Они символизируют собой духов-хранителей имущества шамана.

В коробке имеются также две фигурки змей (дл. 15 см, шир. 1,5 см), изготовленных из железных, слегка овальных пластинок. Головы змей немного приподняты, на сининной части имеются насечки.

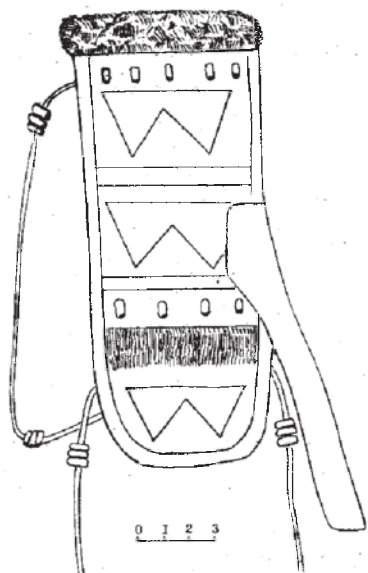
Находящийся в коробке предмет неизвестного назначения (дл. 18 см, шир. 7 см) в виде продолговатого чехла сшит из

сукна темного цвета и обшит по кромке шкурой выдры. С одной стороны на него нашит ряд белых крупных бусин. К нему пришита кожаная петля. В современном быту хантов р. Вах подобные предметы не встречаются, объяснить его назначение нам никто из хантов не смог.

У некоторых шаманов ваховских хантов кроме перечисленных атрибутов имелись небольшие камешки (*кох-лунг* – камень-дух – В. К.), в которых «находились» все духи, подвластные шаману.

Как уже указывалось, основной функцией шамана на Васюгане было излечение больного. Сущность лечения состояла в том, чтобы во время акта камлания через разрешение главного злого духа (Мыг-юнга) добиться разрешения на изгнание духа-носителя болезни. Если болезнь была вызвана похищением души, то задача шамана заключалась в водворении души на место. К шаману обращался либо сам больной, либо другие лица по его просьбе.

Акт камлания на Васюгане происходил вечером в закрытом помещении, где разводился небольшой огонь, иногда его заменяла керосиновая лампа. Дверь помещения запиралась изнутри и привязывалась веревкой. Перед началом камлания шаман устанавливал в углу помещения фигурку своего главного духа-помощника. Васюганский шаман не входил в непосредственный контакт с Торумом, а делал это через своих духов-помощников. По данным К. Ф. Карьялайнена (Karjalainen 1927 III: 282), шаману помогали местные духи, но нужны были и специальные духи, не привязанные к территории, полу-



Предмет неизвестного назначения из шаманской коробки. Вах

чаемые от духа Тэран-юнг и др. У шамана духи-помощники были женского пола, у шаманки – мужского, от их числа зависела сила шамана. Изображения духов не делались.

Один из двух помощников шамана (*наги-ёл* – белый, т. е. ненастоящий шаман – В. К.) помогал ему надеть специальную одежду и грел бубен. Для вступления в связь с духом шаман ел мухомор<sup>61</sup> и начинал бить в бубен. Если излечивался рыбак, то шаман бросал в огонь несколько голов рыб, если охотник – головы мелких пушных зверей. Головы животных и рыб заготавливались для такого случая каждым заранее. Пепел от сгоревших голов шаман подбрасывал вверх и в зависимости от того, в каком направлении он падал, следовало ожидать исхода болезни. Если пепел падал в северном направлении, это означало, что болезнь покидает человека надолго, если на юг – болезнь вскоре вернется. Падение пепла в западном или восточном направлениях предвещало постоянную болезнь человеку.

Во время камлания шаман просил духа-носителя болезни: «Покинь душу больного, найди другое место, может, кому-нибудь пора умирать». Если душа была похищена, лечение происходило следующим образом. «Шаман должен был применить хитрость. Он посылает к месту нахождения умершего своего духа-помощника, имеющего облик мертвого. Тот совсем как гость опускается для разговора рядом с мертвым. Вдруг из-за пазухи духа выскакивает медведеподобный дух и хватается мертвого, который в ужасе выпускает ильт из рта или из кулака. Посланник хватается ее и приносит шаману» (Karjalainen 1921 I: 84).

Иногда в начале камлания шаман в случае вывихов правил больному суставы. Некоторые информаторы говорили нам: «Плох тот шаман, который отсылает к бабке». Некоторые болезни шаман излечивал, не устраивая акта камлания. Так, для излечивания лихорадки шаман внезапно, без просьбы больного, пугал его.

Если к шаману обращались с просьбой предсказать результаты промысла, то шаман накануне камлания уходил в лес на место обитания лесного духа для совета с ним. Место обитания этого духа называлось *юнг-сур*<sup>62</sup>.

Во время камлания шаман подражал голосам различных животных, созывая их духов, и узнавал у них конкретно, на

какие виды промысловых животных будет успешная охота, а на какие нет.

После камлания, особенно если происходило успешное излечение больного, устраивалось угощение (парры). Для этого по требованию шамана забивалось домашнее животное (олень или лошадь), мясо которого поедалось коллективно. Иногда праздник длился несколько дней, на нем устраивались игры, шаману в это время не разрешалось спать. Он должен был слушать различные хвалебные песни, направленные в его адрес. После того, как заканчивалось празднество и присутствующие расходились, шаман с помощью своих помощников снимал с себя ритуальное облачение.

Вознаграждение шаманов было различным по качеству и количеству. Сильному шаману (*сёккын-ёл* – шаман с косой – В. К.) подарки делали в виде пушнины, денег или сукна, более слабым шаманам дарили обычно скромные вещи: новую рубаху, кисет и др. Приношения шаману назывались мит.

Сущность камлания ваховского шамана также сводилась в основном к излечиванию больного. Как мы уже отмечали, болезнь, по представлениям ваховских хантов, объяснялась вселением в тот или иной участок тела злого духа-носителя болезни либо поеданием сердца человека Кынь-лунгом. Поскольку дух-носитель болезни невидим, то и болезнь невидима, неизвестна для больного и других людей. Злого духа может увидеть только шаман-избранник Торума. Только шаман может вступить в связь с духом, а поэтому и вылечить больного<sup>63</sup>. Сила шамана зависит от количества подчиненных ему духов, от силы его главного духа-помощника змеи (*мёнкам*).

Накануне камлания больной должен был подержать бубен на лучах восходящего солнца. Шаманский сеанс (*ёл-вол* – ворожба) происходил, как правило, вечером, а иногда и днем в закрытом помещении при закрытом входе. Этот акт описан М. Б. Шатиловым (1931: 124-125), мы кратко передаем его содержание. Шаман, приглашенный к больному, садился в жилище около очага и подготавливал себя к предстоящему акту путем различных приемов: усиленно курил трубку, глотал дым, съедал несколько сушеных мухоморов. После этого ему подавали нагретый бубен, и он начинал в напевной форме обращаться к Торуму, сопровождая свое пение ударами в бубен, а иногда и игрой на панан-юх. Затем у шамана наступал

глубокий, но нервный сон, прерываемый бормотанием и даже пением. «Проснувшись», шаман сообщал о результатах своего общения с Торумом. Иногда во время камлания происходило гадание об исходе болезни, промысла и т. д. Для этого шаман трижды бросал колотушку перед больным или лицом, что-либо загадавшим. Если колотушка чаще падала выпнутой стороной вверх, это предвещало плохой исход. Такой способ гадания свидетельствует, видимо, о самостоятельной роли колотушки в прошлом.

По представлениям ваховских хантов, акт камлания зависел от воли Торума. «Когда Торум этого желает, то и человеку, о котором ворожишь, хорошо будет... язык тогда как маленькая птичка поет и поет. А если Торум не желает, то язык заплетается, слов не находит, тогда и человеку будет худо» (Шатилов 1931: 125).

Для общения с Торумом шаман совершал «полет» на орле. «Садится ёлта-ку на птицу «тоглон-ваях» большую, большую – орла – «Курук». ...Поднимается на небо, где сам Торум живет» (Шатилов 1931: 126). Иногда шаманы «улетали» на небо на оленьих нартах. Так, на Вахе имеется легенда о женщине-шаманке, у которой одна нога была оленья. Она улетела на небо со своими семью сыновьями.

У ваховского шамана возможность излечения зависела от того, успеет ли он достичь Торума прежде, чем больной умрет. Так, считалось, что если шаман помогал роженице, но она умирала, а ребенок оставался жив, то шаман не успел достичь Торума.

Считалось, что шаман в разговоре с Торумом просил его разрешения на изъятие злого духа из больного, что приводило к исцелению больного и продлению его жизни. По другим сведениям, просьба шамана к Торуму была направлена на то, чтобы Торум приказал главному злему духу Кунь-лунгу, чтобы тот приказал в свою очередь духу-носителю болезни покинуть тело больного. Однако, Кунь-лунг мог не выполнить просьбу Торума или его приказание, и больной умирал. В этом случае считалось, что у шамана было недостаточно сил. Некоторые особо сильные шаманы, приведя себя в экзальтированное состояние, могли вселить в себя главного духа Кунь-лунга, после чего любой дух, привнесший заболевание, был подвластен шаману.

Излечивая больного, шаман извлекал из того или иного участка его тела духа-носителя болезни в виде червяка, ящерицы и т. д. Подобный способ лечения был известен у ненцев: «Ненецкий шаман, всасывая червя, причину внутренней болезни, и вынув его из своего рта, показывал излеченному больному. В качестве доказательства, что болезнь излечена, шаман часто показывал больному инородное тело: червяка, кишку животного, ящерицу и т. д.» (Зеленин 1936: 722).

На Вахе, по рассказу В. П. Хохлянкина, излечение больного происходило следующим образом: «Шаман был приглашен к больному юноше, у которого болела шея и не поворачивалась голова. Шаман дал погреть над костром бубен, потом в песне стал хвалить Торума и собирать всех своих духов. Так он пел и бил в бубен часов с десяти утра до четырех дня. Потом стал шупать шею мальчика, но тот сказал, что болит в другом месте. Шаман ответил, что он сам знает, где нужно шупать. Потом он попросил блюдце и выдал на него небольшой, с горошину комочек, который давал всем потрогать. Сначала комочек был мягкий, как гуттаперча, а затем стал твердый, как камень. Шаман его тут же съел<sup>64</sup>. Юноша вскоре выздоровел».

Некоторые шаманы на Вахе вселяли в себя духов, проглатывая специальный камешек – вместилище духов (кох-лунг). После этого они ощупывали больного и извлекали духа болезни.

Некоторые шаманы не извлекали духа, а его пожирал дух-помощник шамана змея, изображение которой имелось на колотушке. Для излечения требовалось прикоснуться колотушкой к больному месту.

Действия шамана во время излечения болезни у детей часто ограничивались тем, что он должен был узнать причину болезни. Не прибегая к атрибутам камлания и не устраивая самого акта, ёлта-ку должен был отгадать причину заболевания. Как правило, причиной детских заболеваний было нарушение ими запретов (небрежное обращение с огнем, со священными деревьями и др.). При назывании шаманом нарушения определенного запрета ребенок должен был почувствовать некоторое облегчение. Считалось, что дух-носитель болезни, испутившись факта разоблачения, покидает тело ребенка.

В случаях, не связанных с излечиванием, например, предугадывание результатов охотничьего и рыболовного промыс-



лов, шаман не устраивал полного акта камлания, а ограничивался обычно гаданием при помощи колотушки.

Во время камлания присутствующие должны были соблюдать определенные правила: не открывать двери, не выходить из помещения и не входить в него, не разговаривать и т. д. Считалось, что если во время камлания с костюма шамана обрывались подвески, то это предвещало близкую смерть кого-либо из присутствующих. Плохим предзнаменованием был также лай собаки во время камлания. Если во время камлания присутствовали другие шаманы, то они могли сменить друг друга.

В любом случае, связанном с камланием (будь то длительный и сложный сеанс или гадание на колотушке), обратившиеся к шаману должны были отблагодарить его за услуги каким-либо подарком. В качестве такового могла быть новая рубаха, кисет, платок, бутылка вина<sup>65</sup>. Деньги в качестве подарка не давались. Подарки рассматривались как средство умиловления духов. Если шаману не делали подарков, он терял силу. Необходимо отметить, что на Вахе, в отличие от Васюгана, количество и качество подарков не дифференцировалось в зависимости от силы шамана.

Камлание александровского шамана происходило только вечером в закрытом помещении при огне. Днем духи шаману не подчинялись. Здесь целью камлания обычно было излечение больного либо предугадывание результатов предстоящего промысла. В первом случае шаман посещал жилище больного. На небольшом огне для него грели бубен. Это мог делать любой, на кого указывал шаман в каждом конкретном случае. Затем шаман надевал облачение и ударами в бубен призывал духов-помощников. Одновременно, взмахивая платком, он отгонял злых духов. Духи входили в шамана по длинным подвескам из бисера, которые были пришиты к шапке сзади. Вселившись в шамана, духи уносили его к Торуму, где последний узнавал исход болезни. В конце акта, вернувшись от Торума, шаман сообщал результат больному: «Если хватит моей силы, то через два-три дня выздоровеешь, если не хватит, то умрешь».

Для предугадывания результатов промысла шаман «улетал» в сторону заходящего солнца советоваться с духами, а затем сообщал присутствующим на камлании результаты. Шаман мог также предупредить, кому из присутствующих грозила

опасность на охоте и следовало проявлять большую осторожность. Здесь также делали шаману небогатые подарки. В отличие от ваховских, у александровских хантов можно было дать шаману определенное количество конеек, соответствующее числу подвластных ему духов.

Подробные описания акта камлания у других грунн хантов нам неизвестны (за исключением Агана), но некоторые сведения об этом имеются у ряда авторов. По сведениям Г. Новицкого, относящимся, очевидно, к северным хантам, при желании узнать результаты промысла и др. «...волшебствующего вводят в темную хижину и тамо его накренко связуют, сами же присидеть играюще в свои свирель». В «волшебствующего» входит дух, отчего он испытывает мучения, а затем приходит в себя и вещает (Новицкий 1941: 53). Из краткого описания камлания у обдорских остяков представляют интерес сведения о том, что у них, так же как на Васюгане, во время камлания шаман ставил в помещении изображение духа и разговаривал с ним (Кастрен 1860: 187).

Камлание аганского шамана происходило, по нашим данным, гораздо проще, чем на Васюгане и Вахе. Оно устраивалось только по случаю излечения, при этом характерно, что шаман не мог излечивать своих ближайших родственников. Все содержание этого акта заключалось в том, чтобы довести просьбу больного до Торума. Происходило это днем или вечером, но обязательно при огне. Шаман сам нагревал бубен, после чего обращался к Торуму с просьбой от имени больного излечить его от болезни. Аганские ханты, как и ваховские, считали, что болезни привносятся различными духами, главным из которых был *Кынь-ики*. Торум мог приказать Кынь-ики, а тот в свою очередь приказывал злому духу покинуть тело больного. Во время камлания злые духи нытались не дать словам шамана достичь Торума, загородить им дорогу, но их отгонял огонь. Когда огонь угасал, злые духи сразу же загораживали словам шамана путь к Торуму. Если просьба шамана достигала Торума, то исход болезни зависел еще от отношения Торума к больному. Поэтому в случае смертельно исхода шаман не считался виновным и отношение к нему не изменялось. Силой шамана распоряжался Торум, и она была нужна лишь для того, чтобы преодолеть сопротивление злых духов и донести просьбу больного до Торума. Обращение

шамана не достигало Торума, если духи были слишком сильны.

Камлание на Агане длилось не более часа, а обычно – несколько минут. Здесь шаману не делали никаких, даже незначительных подарков.

У васюганско-ваховских хантов источником существования шаманов ёлта-ку, также как и обычных людей, были рыболовный и охотничий промыслы. Это касалось в равной мере как сильных, так и слабых шаманов. Более того, нами уже указывалось, что на Вахе признаком действительного избранничества считалась добычливость будущего шамана, а также правильные советы другим охотникам. И если данный человек, будучи уже шаманом, часто оказывался неправ в своих советах, касающихся промысла, отношение к нему со стороны соплеменников менялось. На первых порах это выражалось в том, что после камлания ему не делали подарков. Впоследствии вообще переставали обращаться к нему, считая, что духи ушли из-под власти шамана. Таким образом, в случае непризнания людьми шаман, получивший от Торума силу и призвание, становился мнимым шаманом, лжешаманом, и его, также как и лжепретендента в шаманы, называли *энтэ-Торум-ёл* (не Торума ворожей – В. К.). Зависимость шамана от общности выражалась в том, что в случае обмана человека шаман мог заболеть сам.

На Вахе присутствие шамана на общественных национальных празднествах было не обязательно: если он участвовал, то наравне с другими. Это касается, например, медвежьего праздника, свадебных церемоний, а также торжеств по случаю различных жертвоприношений, устраиваемых, в частности, перед началом охотничьего промысла.

Те незначительные подарки, которые люди обязаны были делать шаманам после камлания, рассматривались ваховскими и александровскими шаманами как средство умиловливания их духов, но не как средство обогащения. Так, Г. Старцев (1928: 90) пишет о ваховских шаманах, что большой шаман не любит брать подарки и при жертвоприношениях ограничивается сосанием теплой крови. Вполне вероятно, что отдельные случаи существования шаманов за счет общества были. В частности, у того же автора мы находим сообщение о ваховских шаманах, которые «не сеют и не жнут», а им доставляют все необходимое другие люди (Старцев 1928: 90). Общественное положение шаманов у васюганских хантов, видимо, было

несколько другое. Если, по сведениям К. Ф. Карьялайнена и А. Ф. Плотникова, шаман лишь указывал вид и количество жертвы, приносимой духам, то по нашим сведениям, относящимся к более позднему времени, шаман не был совершенно бескорыстным.

Шаман мог сам определить вид подарка. Иногда он требовал кровавой жертвы, что было нехарактерно для ваховских и александровских хантов.

О более заметном месте васюганского шамана в обществе говорит также наличие у него помощников, устройство в честь него праздников и т. п. Так, один из наших информаторов сообщал: «Шаману положено давать подарки. Обычно это были беличьи шкурки, сукно, деньги... но иногда сильный шаман требовал кровавой жертвы: прикажет за исцеление больного забить оленя, а когда появились кони – коня. Забьешь и справишь праздник парры в честь выздоровления». Интересно, что у васюганских хантов существовал термин «мит», обозначающий плату шаману. По всей вероятности, это приношение нельзя рассматривать как средство умиловивления шаманских духов, тем более, что речь идет о таком его содержании как пушнина, сукно и деньги.

Из сказанного вытекает, что в обществе васюганских хантов налицо имелись предпосылки для выделения шаманов как социальной верхушки общества.

Судя по нашим материалам, захоронение шаманов у исследуемых хантов происходило на общем кладбище и сопровождалось такими же обрядами, как и при захоронении обычных людей. Но шаманы могли предвидеть свою смерть и иногда уходили умирать в лес тайком. По некоторым данным с Васюгана, шаман обладал особыми свойствами души. «У васюганцев илыт шамана является в большей степени душой-тенью, чем у обычных людей» (Paasonen 1909: 85).

У других групп хантов шаманы также не занимали в обществе особого положения. Наши данные с р. Аган свидетельствуют о том, что шаманы этой группы хантов выделялись среди остального населения еще в меньшей степени, чем у васюганско-ваховских хантов. Напомним, что шаманы здесь вообще не вознаграждались и не имели специальной одежды или ее элементов. Уместно привести сведения Р. П. Митусовой о том, что на Агане «...чуть ли не каждый остяк умеет

камлать, часто смеясь и шаманя чуть ли не для забавы» (цитата по Хомич 1972: 210). Представляет интерес сообщение П. П. Инфантьева (1910: 39) о вогульском шамане: «Он свяще-нодействует на их языческих праздниках, играет на лебеде и домбре во время их пирушек, а в обыкновенное время помогает пилить дрова, плетет сети и вообще старается быть чем-нибудь полезным в обществе». Совершенно определенно об этом высказывался К. Ф. Карьялайнен (1927 III: 282): «Функции колдуна почти не меняли его социального положения, ибо его должность не давала таких преимуществ или заслуг, которые одни дали бы ему права быть руководителем своего племени в земных делах...».

## **Некоторые вопросы формирования шаманства васюганско-ваховских хантов**

### **а) Оценка лиц различных категорий в свете значения термина «шаман»**

Изложенные нами материалы о лицах, по многим признакам выделявшихся в обществе васюганско-ваховских хантов, позволяют поставить вопрос: можно ли все названные категории лиц отнести к шаманам? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо хотя бы в общих чертах проанализировать значение терминов «шаманство», «шаманизм»<sup>66</sup>, «шаман».

Анализируя определения шаманства, данные русскими дореволюционными авторами, можно заключить, что они нередко отражают разные стороны этого явления, выделяя те или иные способности лиц, называемых ими шаманами. Так, И. Подгорбунский (1896: 59) считал, что слово шаман «значит гадатель, волхв, заклинатель духов...». По мнению данного автора, способность шамана предугадывать будущее, лечить болезни и т. п. объясняется его способностью вступать в связь с духами и богами, однако здесь же он отмечает, что данный термин еще не является установившимся: «Одни зовут шаманством всякое кудесничество и колдовство, у каких бы народов оно ни встречалось, другие – религии инородцев Северной Азии» (Подгорбунский 1895: 9).

Н. Харузин (1905: 392) писал: «Шаманами или саманами тунгусы и маньчжуры называют лиц, которые, по их мнению, могут посредством различных действий входить в общение с сверхъестественными существами различных категорий и которым вследствие этого принадлежат преимущественно функции жрецов, гадателей, колдунов». Давая общую характеристику шаманства, данный автор пишет: «Под шаманством следует разумеать способность отдельных лиц вступать в непосредственное сношение с сверхъестественными существами. Результатом этой способности оказываются другие качества шамана (колдовство, превращения и пр.)» (Харузин 1905: 400).

В. Богораз (1910: 5) также считает главной отличительной особенностью шаманов способность вступать в связь с духами: «Шаманство действует, однако, по преимуществу магическими средствами, т. е. старается различными обрядами, амулетами и заклинаниями повлиять на окружающих духов в пользу заклинателя или во вред его противникам». Но здесь же автор замечает о шаманах: «Иные из них даже не заявляют никаких притязаний на общение с духами» (Богораз 1910: 21).

Как видно из приведенных определений, некоторые авторы, с одной стороны, главной способностью шаманов считали общение с духами, а с другой – считали шаманством и любое другое колдовство, не связанное с общением с духами. Подобное двойственное понимание наиболее отчетливо выражено в определении В. М. Михайловского (1892: 88): «Согласно силе своих эмехет шаманы у якутов подразделяются на последних, средних и великих. Последние – это, собственно, не шаманы, а разные истеричные, полуумные, юродивые и вообще странные люди. Они могут толковать сны, ворожить, лечить мелкие болезни, но не справляют больших шаманских действий, так как у них нет своего духа-покровителя».

Л. Я. Штернберг (1927: 141) специфической чертой шаманства считал представление об особых духах, которые находятся в распоряжении шамана. Эту точку зрения разделяет также и А. Ф. Анисимов (1951: 187).

В некоторых исследованиях шаманизмом называют дохристианские религии народов Сибири в целом<sup>67</sup>. Другие видят в термине «шаман» название, употребляемое у арктических и субарктических народов для обозначения знахаря, который с

помощью религиозно-магических средств занимается предсказаниями, излечиванием и пытается воздействовать на природные явления<sup>68</sup>. Этот перечень можно продолжать.

В последние годы в ряде специальных работ шаманство определяется более полно и точно. С. А. Токарев (1964: 283) считает: «Шаманство есть особая форма религии, состоящая в выделении в обществе определенных лиц – шаманов, которым приписывается способность путем искусственного приведения себя в экстатическое состояние вступать в непосредственное общение с духами. Обычный ритуал действий шамана – так называемое камлание – истощенная пляска с пением, ударами в бубен, громом железных подвесок и т. д. Камлание рассматривается как способ общения с духами, что достигается двумя путями: или духи вселяются в тело шамана (либо в его бубен), или, напротив, душа шамана отправляется в путешествие в царство духов.». И далее: «Шаманское камлание есть с физиологической стороны не что иное как искусственно вызванный и сознательно регулируемый нервно-истерический припадок» (Токарев 1964: 295).

Л. П. Потапов (1969: 347), характеризуя сущность шаманизма у тувинцев, отмечает его мировоззренческую основу – идею о расчленении всего мира на три сферы – земную, подземную и небесную, которые заселены духами. «Главная концепция шаманизма заключается в том, что жизнь, здоровье, всякое благополучие и вообще судьба человека (во всех проявлениях) зависит от воли тех или иных духов, от их взаимоотношений с человеком. На этой широкой анимистической основе, породившей различные древние культы, отражающие разнообразные формы взаимоотношений человека с окружающим его миром духов, зародилась и оформилась идея профессионального общения с духами через определенных лиц, избранников самих духов».

Венгерский исследователь И. Диенеш одним из существенных признаков шаманизма считает идею с членением мира на три сферы. По его мнению, шаманизм – это «очень характерная система, которая совмещает нижний мир, населенный пресмыкающимися, жабами и злыми духами, со средним миром, населенным людьми, и с верхним миром с семью сферами, заселенными добрыми духами» (Диенеш 1972: 53). Шамана он считает связующим звеном между людьми и

потусторонним миром. «Шаман назначался на эту профессию потусторонними существами» (Dienes 1927: 55).

И. С. Вдовин (1973: 6) считает, что «для шаманизма народов Сибири и Севера характерны анимистические представления, лежащие в основе их мировоззрения; дуализм – представления о материальной и нематериальной субстанции человека; о злых и добрых началах (существах), окружающих человека; о нескольких сферах, из которых состоит мир; наличие особых служителей – шаманов и ряд других признаков».

В. Н. Басилов (1973: 13) одним из определяющих признаков, характеризующих шаманство, считает способность особых лиц выполнять роль посредника между духами и людьми: «Шаманство – это форма отправления культа. Своей ролью посредника между миром духов и людьми шаман подобен колдуну...».

Суммируя приведенные выше определения, можно заключить, что шаманы – это особые лица, выделяющиеся из среды своих соплеменников следующими характерными чертами:

- 1) Избранничество духами как основной способ приобретения шаманского дара;
- 2) Способность входить в общение с духами, населяющими земной, подземный и небесный миры, и тем самым быть посредником между людьми и этими духами;
- 3) Приведение себя в экстатическое состояние для вступления в связь с духами, при этом духи вселяются в тело шамана либо его душа (сам шаман) отправляется в царство духов;
- 4) Как правило, наличие особого ритуального костюма и атрибутов (бубна, колотушки, каких-либо музыкальных инструментов), имеющих символическое значение;
- 5) Относительное многообразие функций: излечение больных, проводы души умершего в загробный мир, предугадывание будущего, разыскивание потерянных вещей и т. п.

Попытаемся проанализировать описанные выше категории лиц с точки зрения соответствия их понятию «шаман».

Лиц категории арэхта-ку объединяли с шаманами следующие признаки: избранничество духами, способность входить в общение с духами среднего, земного мира и тем самым быть посредником между людьми и духами; наличие отличительного



знака в виде своеобразного головного убора; наличие музыкального инструмента и колотушки (правда, с ее самостоятельной ролью), имеющих символическое значение; снособность излечивания. Разница усматривается в следующем: арэхта-ку не могли вступать в связь с духами подземного и небесного миров; их связь с духами носила пассивный характер, так как они не вселяли духов в себя, не путешествовали к ним, а лишь «беседовали» с духами. У арэхта-ку отсутствовал момент приведения себя в экстатическое состояние. Основной функцией арэхта-ку было исполнение энических произведений. Их вторая, лечебная функция, снособность быть посредником между людьми и духами выступала как второстепенная.

Лица улом-верта-ку имели следующие признаки, характерные для шаманов: снособность входить в общение с духами земного мира, наличие функции предсказания и лечения. Их отличительными чертами выступают следующие: отсутствие момента избранничества; примитивный характер связей с духами в форме советов во сне; отсутствие момента вселения в себя духов; отсутствие возможности общаться с духами других, неземных миров; отсутствие как такового акта камлания и приведения себя в экзальтированное состояние; отсутствие особого ритуального костюма или каких-либо внешних отличительных знаков, атрибутов.

Лица категории нюкульта-ку имели следующие черты, объединяющие их с шаманами: снособность входить в общение с духами земного мира (в основном с духами промысловых животных); наличие в некоторых случаях особого ритуального костюма и бубна, имевших символическое назначение; относительное многообразие функций (проделывание фокусов, предугадывание результатов промысла, розыск утерянных вещей). Отличительными чертами являются следующие: отсутствие момента избранничества духами; отсутствие снособности входить в общение с духами других, неземных миров; своеобразная форма связи с духами, характеризующаяся не вселением их в себя или путешествие к ним, а сзыванием духов с целью непосредственного контакта; отсутствие экстатического состояния; отсутствие лечебной функции.

Лица категории ысылта-ку объединяют с шаманами следующие признаки: пассивный характер избранничества; снособность общаться с духами земного и подземного миров; приведение

себя в экстатическое состояние для вступления в связь с духами, при этом духи вселяются в тело испыта-ку; наличие особого ритуального костюма. В то же время некоторые черты отличают испыта-ку от шаманов. К ним можно отнести отсутствие атрибутов и ограниченность функций.

Лица категории ёлта-ку имели с шаманами следующие общие признаки: пассивное избранничество со стороны духов или божества; способность входить в общение с духами земного мира, а также с Торумом – представителем верхнего мира; приведение себя в экстатическое состояние для вступления в отношения с духами. При этом ёлта-ку может как вселять в себя духов, так и сам отправляться в царство этих духов; он имеет особый ритуальный костюм и атрибуты (бубен и колотушку, струнный музыкальный инструмент), обладает относительным многообразием функций (лечение, предугадывание промыслов, в некоторых случаях и руководство общественными национальными празднествами).

Таким образом, если поставить вопрос о том, какие из вышепересмотренных лиц, выделяющихся в обществе васюганско-ваховских хантов, могут быть причислены к категории шаманов, то, на наш взгляд, мы будем иметь следующую картину. Лица категории арэхта-ку, улом-верта-ку, нюкульта-ку, видимо, не могут быть отнесены к шаманам, хотя по некоторым чертам они сближаются с последними. Эти черты, хотя и являются существенными (например, способность общения с духами), но тем не менее они иные по характеру, по сущности. У названных лиц способность вступать в связь с духами является более примитивной; в отличие от шаманов эта способность является пассивной по форме; они лишь советуются с духами, находящимися рядом с ними или являющимися во сне. Эти лица не могут вселять в себя духов или отправляться в царство духов. Функции лечения и предугадывания у арэхта-ку и улом-верта-ку, связанные с вступлением в отношения с духами, являются для них вторичными. Основные же их функции не требуют помощи со стороны духов. Некоторые другие черты этих лиц, как было показано выше, также не позволяют причислить их к категории шаманов.

Вопрос о лицах категории испыта-ку с точки зрения принадлежности их к шаманам является более сложным. В самом деле, здесь налицо признаки, позволяющие причислить их к

шаманам. Черты, отличающие исылта-ку от шаманов, носят скорее количественный, чем качественный характер. Возможно, их следует рассматривать как шаманов, камлающих в нижний мир.

Такие категории лиц как мантьё-ку, панкал-ку и др. вообще не обнаруживают черт, характерных для шаманов и, очевидно, не могут быть причислены к последним.

К шаманам в полном смысле слова у васюганско-ваховских хантов можно отнести лица категории ёлта-ку. Здесь мы имеем полный комплекс черт, характеризующих их как шаманов, а их функции, приемы и действия могут быть с полным основанием названы шаманством, имеющим лишь определенные особенности.

Следует коротко остановиться на вопросе о вознаграждении описанных нами лиц. Как известно, развитое, профессиональное шаманство, существовавшее у многих народов Сибири, предполагало плату шаману за его «служение», которое нередко было для шамана не только источником его существования, но являлось также и средством эксплуатации. Что касается вознаграждения лиц арэхта-ку, улом-верта-ку, нюкульта-ку, исылта-ку и ёлта-ку у васюганско-ваховских хантов, то его получали лишь представители двух последних категорий. При чем вознаграждение шамана ёлта-ку было безусловно обязательным.

В связи с изложенными материалами возникает еще один вопрос: возникли ли все перечисленные категории лиц в обществе васюганско-ваховских хантов на каком-либо одном этапе их социально-экономического развития или же одни категории лиц могли предшествовать другим?

У разных народов Сибири были лица, подобные васюганско-ваховским певцам, гадателям и т. п. Относительно их места в истории общества высказывались различные предположения. Так, В. Г. Богораз (1910: 5) считал, что приемы знахарей и колдунов в низших слоях культурных народов являются унаследованными от шаманов. И. Фазекаш (1967: 109), анализируя категории древнененгерских шаманов, считал, что последние в результате различных социальных перемен могли утратить свои функции и опуститься до ранга волшебников, фокусников. Однако имеется и другая точка зрения. Так, по мнению Г. М. Василевич (1971: 59-60), у тунгусов шаманы унаследовали

функции исполнителей обрядов и сказителей и, создав новые представления, видоизменили их. Если мы встанем на ту точку зрения, что сказители, предсказатели и т. п. у васюганско-ваховских хантов являются результатом разложения шаманства, то должны допустить, что они некогда стояли на том довольно высоком уровне развития социально-экономических отношений, который предполагает разложение профессионального шаманства. Исследуемые нами ханты должны были бы находиться на стадии раннеклассовых патриархально-феодалных отношений, на стадии с ярко выраженной имущественной дифференциацией. В Сибири такой уровень развития существовал до социалистической реконструкции хозяйства у скотоводческих народов, оленеводов и морских зверобоев. Имущественная дифференциация у охотников и рыболовов была выражена в меньшей степени<sup>69</sup>. Васюганско-ваховские ханты, как известно, были охотниками и рыболовами и их уровень общественного развития был даже несколько ниже, чем у других групп хантов – южных и северных.

Таким образом, видимо нет оснований рассматривать существование лиц различных категорий, описанных выше, как следствие разложения шаманства. Что касается мнения И. Фазекаша о деградации шаманов до уровня фокусников и колдунов, то следует сказать, что данный автор относит свое положение к шаманству древних венгров, развитие которых шло совершенно другими путями, чем развитие обских угров.

Думается, что именно на примере васюганско-ваховских хантов можно сделать попытку ретроспективного анализа исполнителей эпических произведений, сновидцев-гадателей, предсказателей и собственно шаманов. Среди черт, характеризующих лиц, которых нельзя назвать шаманами в полном смысле слова, некоторые имеют довольно древнее происхождение. Так, певцы, сновидцы и предсказатели не получали никакого вознаграждения. Вероятно, эта черта является отражением тех первобытно-общинных условий, когда вообще не существовало имущественной дифференциации. По мнению С. К. Патканова (1891: 89-91), героический эпос, исполнителями которого являлись арэхта-ку, восходит к XV в. и даже к более ранним временам. Интересно, что предсказатели нюкульта-ку вступали в связь только с зооморфными духами. В их пантеоне совершенно отсутствуют антропоморфные духи.

В меньшей мере, но это относится также к арэхта-ку и улом-верта-ку. Вполне вероятно, что данное явление отражает самостоятельное существование промысловых культов в виде почитания духов-хозяев промысловых животных, не связанных с культом антропоморфных существ. Антропоморфные духи, как известно, являются по происхождению более поздними, о чем по отношению к обским уграм писал К. Ф. Карьялайнен (1927 III: 284).

Для лиц перечисленных категорий характерно также отсутствие связей с верховным божеством Торумом. Как говорилось ранее, формирование представлений о Торуме у хантов могло быть связано как с разложением первобытно-общинных основ, так и с влиянием христианизации. В данном случае важно то, что представления о Торуме несомненно отражают более поздний этап в развитии мировоззрения хантов. В своем избрании и деятельности лишь лица категории ысылта-ку и ёлта-ку зависели от воли Торума. Причем ысылта-ку зависели от мнения общества в большей степени, чем собственно шаманы ёлта-ку. Ёлта-ку рассматривались хантами как лица, определенные для своего служения духами и «проверенные» Торумом. На наш взгляд, ханты не случайно называли слабого, «ненастоящего» шамана энтэ-Торум-ёл, т. е. не Торума шаман. Если лица всех прочих категорий не могли совершить путешествие в потусторонние миры, ограничиваясь связями с духами земного мира, то ысылта-ку мог отправляться в нижний мир, а шаманы ёлта-ку могли вступать в связи с духами всех трех миров. На наш взгляд, это объясняется двумя причинами: во-первых, необходимость путешествовать к духам разных миров есть следствие определенного соподчинения последних, иерархической зависимости, возникшей в результате появления верховного божества; во-вторых, это связано с особенностями души, которыми обладает только шаман. Все прочие категории, видимо, не обладали такой особенностью души, поскольку они не были ни избранниками духов, ни избранниками Торума. Шаман же, считавшийся ставленником Торума, наделялся такой способностью души, которая позволяла ему проникать к духам любых миров. Это можно рассматривать как результат каких-то социальных изменений, влияния христианства и т. п. Несомненно, что подобное представление является более поздним по происхождению,

чем те условия, которые идеологически отражались в лицах других категорий, не шаманов.

Таким образом, руководствуясь изложенными соображениями, мы вынуждены признать, что ряд лиц рассмотренных нами категорий не являются следствием разложения некогда существовавшего развитого шаманства у васюганско-ваховских хантов. Напротив, обнаруживая генетическую связь шаманов с лицами других категорий, логичнее было бы предположить, что последние составили основу для формирования функций и действий шаманов. Этими лицами были исполнители эпических произведений арэхта-ку, сновидцы улом-верта-ку, предсказатели промыслов нюкульта-ку, своеобразные лица ысылта-ку и др. Мы предлагаем назвать их предшественниками шаманов.

Исылта-ку можно, видимо, рассматривать либо как переходную ступень на пути формирования шаманов, либо уже как шаманов с более узкой специализацией, связанной с камланием в нижний мир.

Изложенную нами точку зрения мы предлагаем в качестве гипотезы. Возможно, что накопление новых материалов и более основательные исследования по общественному строю и социальной организации обских угров позволят рассмотреть охарактеризованные выше категории особых лиц в обществе васюганско-ваховских хантов под иным углом зрения.

Наши материалы не противоречат и другой постановке вопроса. Можно допустить, что ёлта-ку могли существовать в обществе хантов наряду с лицами других категорий в более ранние времена, еще до оформления фигуры собственно шамана. Логично предположить, что в древности главной специализированной функцией ёлта-ку было лечение, в то время как лица других категорий имели иную специализированную функцию. В таком случае становится понятным, почему именно ёлта-ку получили перспективу дальнейшего развития. Общество было заинтересовано в них в большей степени, чем в лицах других категорий, поэтому и предоставляло им больше условий для утверждения, приведшего в конце концов к отчуждению от общества. В самом деле, если основной функцией ёлта-ку было лечение, а у лиц других категорий эта функция выступала как второстепенная, то отношение могло выражаться в следующей форме: если есть певцы

гадатели – это хорошо, но если нет лекарей – это плохо. Таким образом, и в случае более раннего, и в случае более позднего появления фигуры ёлта-ку они находились в смысле потенциального развития в более выгодных условиях, чем лица других категорий. Ведь в тяжелых условиях охотничье-рыболовного быта люди нередко страдали от различных заболеваний, а поскольку общество было заинтересовано в здоровом коллективе, в искоренении болезней, мешающих организованному промыслу, то оно было заинтересовано и в лицах, специализацией которых являлась связь с духами-носителями болезней. Изложенные нами материалы по предшественникам шаманов свидетельствуют о том, что сами эти категории нельзя рассматривать статически, вне их развития. Некоторые данные говорят о том, что у предшественников шаманов, некогда имевших, очевидно, более выраженную специфику, возникали черты, которые позднее, как в фокусе, сконцентрировались в личности шамана. К ним относятся появление новых функций, элементы специального костюма, переход от пассивной формы связи с духом к его вселению и т. д. Видимо, это было связано с выделением и укреплением на определенном уровне развития общества единого лица шамана, узурпировавшего функции лиц многих других категорий. У некоторых сибирских народов в шаманском ритуале также прослеживаются черты, которые по происхождению являются, видимо, дошаманскими. Например, Е. Д. Прокофьева (1949: 342) пишет о селькупском шамане: «Максим Безруких находился в пору расцвета своих шаманских дарований. Особыми чудесами он еще не мог прославиться, так как недавно получил полный костюм. До получения шаманской железной шапки Максим славился искусством камлания в темном чуме... И в сети его связывали, и веревками, и все равно выйдет, не нарушив узлов, не порвав сети, – говорили о нем селькупы. Теперь он не может этого делать, он имеет шапку». По всей вероятности, здесь имело место превращение одного и того же лица из представителя дошаманской категории (подобной васюганско-ваховскому нюкульта-ку) в шамана. О старике-шамане Тама-Ира данный автор пишет, что он мог ловить на лету пули, прокалывал себя насквозь, резал себя на куски и т. д. (Прокофьева 1949: 339). По сведениям того же автора,

одной из функций энецких шаманов было объяснение снов (Прокофьева 1953: 220).

Из приведенного М. А. Кастреном (1860: 297) описания акта камлания селькунского шамана видно, что действия последнего во многом наминают приемы хантыйского нюкульта-ку. Возможно, что некогда и у селькунов были лица, аналогичные хантыйским нюкульта-ку, впоследствии их методы и действия могли стать шаманскими.

Эвенкийский шаман мог узнать причину болезни во сне. Поэтому он жил у больного до первого сна, указывающего, как шаманить (Василевич 1969: 254). Этот метод лечения наминает метод хантыйского улом-верта-ку. Возможно, что эвенкийскими шаманами он был заимствован у предсказателей толкин, которые шаманами не считались. Эвенки часто обращались к шаманам за предсказанием или гаданием. Шаман бросал колотушку в направлении спрашивающего. Ответ определялся по тому, как надела колотушка (Василевич 1969: 249). Здесь мы видим приемы гадания, аналогичные хантыйскому арэхта-ку. Такие приемы являются, очевидно, более ранними по происхождению, поэтому мы согласны с Г. М. Василевич (1969: 242) в том, что «гадание – один из дошаманских способов выяснения неизвестного. Позже, став одной из основных функций шамана, оно в некоторых формах продолжало сохраняться самостоятельно». Более полно точка зрения данного автора выражена следующим образом: «Шаманство, развившееся на базе дошаманской идеологии и магических обрядов, изменяло их, применяя к вновь созданным представлениям и дополняя вновь созданными шаманскими представлениями и обрядами» (Василевич 1971: 53).

Мы поддерживаем также точку зрения А. Ф. Анисимова (1967: 3), который считал, что шаманы развивались исторически в связи со всей совокупностью существующих представлений и подвергали предшествующие им представления дальнейшей переработке в соответствии с изменением общественного бытия.



## б) Особенности шаманства васюганско-ваховских хантов

На основании характеристики шаманства васюганско-ваховских хантов, данной нами выше, можно сделать вывод о его относительной неразвитости по сравнению с шаманством у других сибирских народов. Об этом свидетельствуют данные о способе приобретения шаманского дара, функциях, одежде и атрибутах, акте камлания и месте шаманов в обществе (Кулемзин 1973б).

В процессе становления шаманов у васюганских, александровских и ваховских хантов большое значение отводилось мнению окружающих. В этом нельзя не видеть пережитков тех ранних стадий шаманства, когда личность еще не выделялась из среды своих соплеменников как особая, избранная для служения духами или верховным божеством. Как отмечает С. А. Токарев (1964: 309), для настоящего профессионального шаманизма характерна тенденция к наследованию шаманской профессии. У хантов же, как было показано выше, способ передачи дара путем наследования был зафиксирован лишь в отдельных случаях. Шаманом можно было стать и другими путями: шаманству можно было научиться у других шаманов; на Васюгане, например, его приемам обучались помощники шамана, умеющие играть на музыкальном инструменте. Однако как в случае избрничества, так и в том случае, когда шаманству обучались у других лиц, для претендента в шаманы решающим являлось мнение окружающих. Отсутствие единого способа приобретения шаманского дара (а он был характерен для многих народов Сибири) свидетельствует, на наш взгляд, о том, что у хантов такой способ еще не сложился.

Хантыйские шаманы имели довольно ограниченные функции. В основном они занимались лечением больных. Предсказаниями результатов промысла, толкованием снов, показыванием фокусов, разыскиванием потерянных вещей и многим другим, что входило в обязанности шаманов у других сибирских народов, они занимались в отдельных случаях либо не занимались вообще. Такое явление мы склонны объяснять тем, что у васюганско-ваховских хантов вплоть до недавнего времени сохранялись лица со строго определенными функциями. Это были певцы, толкователи снов, фокусники и предсказатели промысла.

Известно, что шаманским способом лечения было удаление причины болезни, т. е. духа, привнесшего заболевание (Зеленин 1936: 722). У васюганских, а частично и у ваховских хантов шаманы иногда прибегали к различным знахарским методам лечения. Различие этих методов состоит в том, что «знахарь в отличие от шамана обладает примитивными знаниями в области народной медицины. Шаману же приписывается способность общаться с духами» (Токарев 1964: 291). Знахарский метод лечения, заключающийся в удалении материальной причины болезни, по происхождению является несомненно более древним. Приемы лечения васюганско-ваховских шаманов еще недалеко ушли от приемов знахарства. Это свидетельствует о том, что у них, видимо, еще не выработался специфически шаманский способ лечения, как это имело место у других сибирских народов.

У шаманов исследуемых нами групп хантов еще не сложился какой-то единый определенный тип шаманской одежды. Более того, для каждой из групп характерно отсутствие единого, строго определенного комплекта шаманского костюма. Как было показано выше, элементы одежды васюганского шамана сравнительно недавно стали собственно шаманскими, что свидетельствует о ее позднем формировании. Часть этих элементов имела прежде иное культовое назначение, а некоторые элементы являлись деталями праздничной национальной одежды.

Не сложились здесь ни единый тип бубна, ни единые обряды, связанные с изготовлением бубнов и других шаманских атрибутов. К. Ф. Карьялайнен (1927 III: 259-260) отмечал в качестве особенности угорского шаманства отсутствие в нем единой формы бубна и общего названия.

Акт камлания у васюганских, александровских и ваховских хантов выглядел в некоторых деталях по-разному. На Васюгане он происходил только вечером, определенную роль здесь играли помощники шамана, в целях излечения применялись головы рыб и животных, в начале акта в углу устанавливалось антропоморфное изображение духа-помощника шамана. Здесь шаман при лечении вступал в связь с духами, но не с Торумом. Ваховские шаманы при лечении должны были предварительно вступать в связь с верховным божеством, а затем приступали к извлечению духа. В качестве ездового животного во время путешествия к Торуму у них выступал орел. Особое значение

в шаманском ритуале на Вахе имела змея – дух-помощник шамана. Особенностью камлания александровских хантов было то, что вступая в связь с верховным божеством, они могли лишь узнать исход болезни и передать его больному. Для общения с Торумом духи уносили шамана на небо. Отдельные особенности акта камлания выявляются и у разных шаманов в пределах одной группы.

На особенность камлания ваховских шаманов обратил внимание М. Б. Шатилов (1931: 124): «В связи с этим должен заметить, что и самый акт шаманства, весь процесс действий шамана у ваховцев значительно упрощен по сравнению с другими сибирскими туземцами».

Основным источником существования шаманов у исследуемых хантов было занятие традиционными видами промысла – охотой и рыболовством, поэтому шаманы не отрывались от этих занятий. Подарки за камлание не могли служить шаманам в качестве основного источника существования, тем более не могли привести к сколько-нибудь значительному накоплению богатств. На Васюгане, правда, некоторые шаманы получали довольно значительные вознаграждения (отрез сукна, пушнину), но это происходило не часто и отнюдь не приводило к выделению их как особой социальной прослойки. Большую часть времени они вынуждены были посвящать традиционным видам промысла.

Для развитого, профессионального шаманства характерно, как известно, то, что общение с мифическими мирами божеств и духов является прерогативой представителей привилегированной верхушки общества, особых специалистов религиозного культа. У васюганско-ваховских шаманов не наблюдалась монополизация ими всех или большинства религиозных функций. Часть этих функций выполняли предшественники шаманов. Некоторые религиозные обряды отправлялись самим народом, без непосредственного участия шаманов. Естественно, что это не могло не отразиться на месте и роли шаманов в обществе хантов.

Подчеркивая отличительные особенности угорского шаманства, К. Ф. Карьялайнен писал: «Вероятно, колдун во время действий не отличался от соплеменников внешним снаряжением, это столь же очевидно, как и то, что в повседневной жизни он занимался промыслами. Вознаграждение было

столь незначительным, если вообще оно имело место, что оно не могло прокормить человека». И далее: «Это, а также ненаследственность должности препятствовали возникновению сословия колдунов» (Karjalainen 1927 III: 320).

Исходя из наших материалов, можно предположить, что роль шаманов васюганско-ваховских хантов еще не достигла того уровня развития, когда «монополизация религиозных функций приводит к попыткам наследственного закрепления «шаманского дара» и к дальнейшему упрочению социального положения шамана. С переходом к раннеклассовому обществу этот процесс, как известно, завершается появлением фигуры жреца» (Анисимов 1967: 102).

Обращает на себя внимание тот факт, что некоторые из охарактеризованных нами категорий предшественников шаманов были известны у различных групп восточных хантов. У таких категорий как арэхта-ку, улом-верта-ху и мантье-ку совпадали как их общая характеристика, так и названия. Термины же, которыми обозначались шаманы, различались у васюганско-ваховских и юганско-аганских хантов. Кроме того, в шаманстве соседних групп хантов, как отмечалось выше, намечались существенные различия. Эти факты свидетельствуют о более раннем происхождении лиц, которых мы называем предшественниками шаманов, и о сравнительно недавнем возникновении шаманов.

Можно предполагать, что арэхта-ку, улом-верта-ку и мантье-ку существовали уже в те времена, когда языки восточных хантов еще не образовали диалекта, и что шаманы появились у них уже после этого разделения по языку.

Характерной чертой шаманства васюганско-ваховских хантов было наличие в нем сравнительно большого количества черт, находящихся аналогии у других народов (Кулемзин 1973а).

По устным свидетельствам хантов Ваха, в прошлом их шаманы имели халаты, к которым пришивались крылья копалухи. Обычай обшивать воротник шаманского плаща перьями птиц (филина) существовал у алтайцев; у телеутских шаманов головной убор состоял из цельной шкурки филина с необрезанными крыльями (Потанин 1883: 51-53).

Обращает на себя внимание и сходство подвесок шаманских шапок ваховских хантов с подвесками шаманских плащей у алтайцев и телеутов. Сходство это проявлялось не только в

технике исполнения, но и в манере укреплении. У алтайцев и тувинцев, по сведениям Г. Н. Потанина (1883: 49), «главная особенность шаманского плаща состоит в том, что наружная поверхность его бывает увешана множеством жгутов различной величины, которые представляют собой змей. Эти жгуты обшиты цветными материями и пришиты к плащу своими верхними концами... Некоторые жгуты пришиты к плащу не самым концом своим, а так, что верхний конец жгута остается свободным и вызывает представление о голове змеи, на нем очень часто вышиваются кружки вместо глаз, у толстых жгутов этот верхний конец делается расщепленным, так что змея выходит с разинутой пастью... Концы больших змей раздваиваются и каждый конец кончается кистью, на теле таких змей в двух местах прививается пара тонких жгутиков, кончающихся кистями, вероятно, ноги».

У васюганских и ваховских, так же как и у алтайских и телеутских шаманов, в качестве подвесок использовались шкурки белки-летяги (см.: Потанин 1883: 50, 141). Использование головных платков и игольников в шаманской атрибутике отмечено у васюганских хантов и алтайцев (см.: Прокофьева 1971: 62).

Некоторые аналогии обнаруживаются в правилах изготовления шаманских атрибутов – бубна и колотушки у васюганско-ваховских хантов, с одной стороны, у алтайцев и телеутов – с другой. Названные атрибуты изготавливались из сука или части ствола дерева, которая откалывалась с его восточной стороны, при этом дерево оставляли стоять. У васюганских хантов был обычай частичного разрушения бубна в случае смерти шамана. Это было характерно для алтайцев, телеутов (Потапов 1947: 160), а также для эвенков (Анисимов 1951: 218).

Обнаруженный нами бубен васюганского шамана имеет настолько большое сходство с эвенкийскими, что позволяет высказать предположение о его эвенкийском происхождении.

В прошлом бубны на Васюгане обтягивали шкурой лося или собаки. Такой обычай зафиксирован у шорцев и манси (Потапов 1947: 162; Гондатти 1888: 12).

Бубны ваховских хантов находят аналогии у кетов, селькупов, восточных тувинцев, тофаларов, качинцев, бурят и сымских эвенков. Близость бубнов кетов, сымских эвенков и

ваховских хантов Е. А. Алексеенко (1967: 186) объясняет поздними связями на территории современного расселения этих народов. В. Диосеги (1963: 187), анализируя рукояти хантыйских бубнов, приходит к выводу, что обе их разновидности – Х-образная и Y-образная – являются заимствованными: первая – от юрако-самоедов, а вторая – от остяко-самоедов.

Наличие на колотушке ваховских хантов изображения змеи, а также сама форма колотушки имеют аналогии у селькупов (см.: Прокофьева 1949: 343).

Значительная роль орла в шаманском ритуале хантов р. Вах сближает их с кетами (см: Анучин 1914: 23). Оленю же отводилось большое место в шаманстве многих народов, в частности, селькупов, энцев, долган (Прокофьева 1951: 132). Общим с кетами является обычай вывешивать бубен в случае замены его новым, а также в случае смерти шамана. Общими элементами с селькупским и кетским шаманством является использование шаманских рукавиц и обуви, изготовленных из шкуры с конечностей медведя. Известно, что культ медведя имел большое значение в шаманстве селькупов и кетов (Прокофьева 1949: 366; Алексеенко 1967: 191), которые, возможно, оказали влияние на формирование шаманского костюма хантов Ваха. Е. Д. Прокофьева (1971: 10.) считает, например, рукавицы ваховского шамана, сшитые из шкур медвежьих лап, вошедшими в шаманский обряд как аксессуары медвежьего праздника.

В некоторых случаях васюганские и ваховские шаманы применяли для гадания колотушку без бубна, как это делали телеутские (Дыренкова 1949: 112), эвенкийские (Василевич 1967: 249), селькупские (Прокофьева 1949: 344) и кетские (Анучин 1914: 34) шаманы.

Головные уборы шаманов в виде металлических венцов с прикрепленными к ним оленьими рогами из железа зафиксированы нами у васюганских и ваховских хантов. Они же были распространены и у многих народов Сибири: эвенков, селькупов, кетов, бурят, нанайцев (Диосеги 1955). Можно предположить, что подобные головные уборы были переняты ваховскими шаманами у эвенков<sup>70</sup>. Шапка ваховского шамана в виде венца из тканей и имеющая подвески сходна с шапкой энецкого шамана (см.: Прокофьева 1951: 140).

Перечисленные элементы шаманства васюганских и ваховских хантов, имеющие аналогии в шаманстве других сибирских народов, являются, очевидно, разновременными по происхождению. К более ранним могут быть отнесены обычаи придавать костюму шамана «птичьи» черты, украшать его жгутовидными подвесками, а также некоторые правила изготовления бубна и колотушки и самостоятельная роль последней. По этим элементам васюганско-ваховские ханты обнаруживают связи в южном направлении, в основном с народами Саяно-Алтайского нагорья. К более поздним элементам шаманства васюганско-ваховских хантов относятся нанесение антропоморфных изображений на бубен и одежду шамана, ношение металлической короны с рогами, стремление придать костюму шамана звериные черты. Эти элементы тяготеют к современным соседям хантов – эвенкам, селькунам, кетам.

Наличие большого количества иноэтнических черт в шаманстве васюганско-ваховских хантов мы склонны объяснять его незавершенностью как определенной сложившейся системы.

Вместе с тем, в их шаманстве выявляется ряд черт, на имеющих аналогий у других сибирских народов. Их можно, видимо, считать собственно хантыйскими.

Одной из наиболее важных особенностей хантыйского шаманства, отличающей его от шаманства некоторых других сибирских народов, мы считаем отсутствие какого-либо определенного, единого способа получения шаманского дара. Для примера приведем сведения, характеризующие приобретение шаманского дара у алтайских народов, кетов и др. Г. Н. Потанин, занимавшийся изучением шаманства у алтайцев и тувинцев, отмечает: «Камское звание получается не по обычному, а по физическому наследству, способность к камланию врожденная, обучением приобретает только знание нанево и вообще внешнего обряда. Если на кого вынадет рок быть шаманом, тот сначала терпит физические мучения... после этого он учится у старого кама... Камское звание не всегда передается отцом к сыну, но как врожденная болезнь, влечение к камству бывает наследственным» (Потанин 1883: 56-57).

У кетов, по данным В. И. Анучина (1914: 23-24), «в настоящее время шаманом может быть только тот, в роду которого были шаманы. Не каждому дано искусство шаманить, ему нельзя научиться; это что-то прирожденное. Призываемому

иногда наяву, а чаще во сне является умерший шаман и говорит: «Начинай шаманить!» Этот призрак приходит только один раз, но следом за ним являются все подвластные ему духи; их – масса, и они уже не оставляют призываемого и неудержимо влекут его шаманить: ему все время хочется петь и плясать». Подобный характер приобретения шаманского дара отмечен у селькупов (Прокофьев 1930: 365; Прокофьева 1949: 337).

Ограниченность функций шаманов у исследуемых нами групп хантов является их отличительной чертой. Известно, что у многих сибирских народов функции шаманов были довольно разнообразными. Шаманы у монголов и бурят могли «отыскивать» утерянные вещи, предсказывать результаты задуманного предприятия, вылечивать больных (Подгорбунский 1895: 73). Селькупские шаманы занимались лечением больных, розыском утерянных вещей, гаданием о судьбе того или иного человека, выполняли определенные роли во время периодических жертвоприношений в начале и конце промысла, могли быть посредниками между человеком и духами-хозяевами воды, леса и т. д. (Прокофьева 1949: 341). В функции энецкого шамана входило лечение тяжелобольных, предсказывание будущего, проделывание различных фокусов, объяснение снов (Прокофьева 1953: 217). Многообразными были функции кетских шаманов: «При всяком личном злочастии (отсутствие детей, неудача в промысле, потеря вещей и т. д.) обращаются к шаману, и он должен сказать, почему не родятся дети или плох промысел, где потерянные вещи и т. д.» (Анучин 1914: 25). У кетов шаман выступал не только в роли защитника сородичей от злых духов, но и являлся главным действующим лицом в проявлении некоторых сторон общественной и семейной жизни, в частности, он возглавлял обряд разрешения споров между сородичами, выступал в роли свата, принимал участие в свадьбе и т. д. (Алексеев 1967: 94).

Применение дошаманских методов лечения, не связанных с извлечением духа, отсутствие четкого деления на шаманов, камлающих в верхний и нижний миры, отсутствие символического значения бубна и отдельных его частей, имеющих преимущественно практическое назначение, – все эти признаки мы считаем наиболее характерными для хантыйского шаманства. Мы вполне разделяем точку зрения Е. Д. Прокофьевой



о том, что у хантов еще не сложился полный комплект шаманской одежды с ее специфическими чертами, как это было характерно для многих народов Сибири. Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют заключить, что наиболее полным был костюм васюганского шамана. Однако, как было показано, даже и в этом случае многие его элементы были сравнительно поздним включением и не оформились как собственно шаманские. К числу особенностей хантыйского шаманства относятся также особая форма головного убора в виде венца с подвесками, использование культовых предметов дошаманского происхождения и элементов бытовой одежды, отсутствие рисунка на бубнах, отражающие характерные для шаманства представления о строении вселенной (бубен васюганского шамана с такими рисунками мы считаем эвенкийским по происхождению и не характерным для хантов). Многие из названных особенностей, как уже отмечалось, объясняются незавершенностью системы шаманства васюганско-ваховских хантов. В этом плане интересно замечание К. Ф. Карьялайнена (1927 III: 329): «Угорские колдуны, описанные нами, по всем внешним проявлениям и внутренней сущности были не так сильны и красочны, как мы привыкли представлять по другим сибирским народам».

Отметим вкратце еще одну особенность шаманства исследуемых групп хантов. Несомненно, что предшественники шаманов пользовались у народа значительным авторитетом, удовлетворяя его некоторые духовные запросы. Видимо, этим объясняется их длительное существование в обществе хантов. Шаманы же, воспринимая и усваивая некоторые функции, действия и приемы своих предшественников, учитывали потребность в них населения. Но шаманы имели и качественное отличие от своих предшественников, так как их «служение» обществу начинало носить профессиональный характер, превращаясь в средство существования. В пользу этого говорят данные о том, что плата шаману, хотя и не очень большая, была безусловно обязательной.

## Заключение

В прошлом у васюганско-ваховских хантов существовали лица различных категорий, выделявшиеся среди остальных членов общества благодаря исполнению религиозных и близких к ним функций. Это были исполнители эпических произведений арэхта-ку, сновидцы-предсказатели улом-верта-ку, фокусники-предсказатели нюкульта-ку, «лекари» исылта-ку и лица ёлта-ку с разнообразными функциями (лечение, гадание, отправление религиозного культа и т. п.). При анализе функций, действий, атрибутики, места и роли названных лиц в обществе рассматриваемых нами групп хантов можно предположить, что не все они появились одновременно. Наиболее поздними можно считать лица категории ёлта-ку. Мы попытались выяснить, какие из вышеперечисленных лиц могут быть отнесены к категории шаманов, взяв при этом за основу признаки, которые в литературе считаются наиболее характерными для шаманов. Анализ показал, что у васюганско-ваховских хантов шаманами в полном смысле слова могут быть названы лишь лица категории ёлта-ку. Исылта-ку можно рассматривать как категорию, близкую к понятию «шаман», либо как шаманов, имеющих более узкую специализацию – камлание в нижний мир. Лица других категорий либо вообще не обнаруживают черт, характерных для шаманов, либо эти черты имеют примитивные формы и являются второстепенными. Поскольку, по нашему мнению, такие лица появились в обществе хантов раньше шаманов-профессионалов, их можно назвать предшественниками последних. Основным источником существования у предшественников шаманов, как и у рядовых членов общества, были традиционные виды промысла: рыболовство и охота. Шаманы также занимались этими видами промысла, но вместе с тем в целом ряде случаев шаманство носило уже профессиональные черты, особенно у васюганских хантов. Здесь существовал специальный термин «мит», означающий плату шаману ёлта-ку. В качестве вознаграждения выступали не только продукты промысла, например, пушнина, но также сукно и деньги.

Вполне понятно, что подобные вознаграждения, выдаваемые шаманами за средство умиловствования духов, в действительности были замаскированным способом эксплуатации и способствовали формированию у хантов особой социальной про-

слойки – шаманов, существовавших за счет общества. Это было вполне закономерно на более поздних этапах развития хантыйского общества, чем в то время, когда его обслуживали лица других категорий, не шаманы.

Причиной столь длительного существования в обществе хантов лиц описанных категорий, живучести их методов и приемов был очень низкий уровень развития хозяйства и культуры населения, на котором оно находилось в дореволюционное время. Рыболовно-охотничий быт с примитивными способами ведения хозяйства, тяжелые условия труда, антисанитарные условия, неграмотность порождали ложные представления о причинах удач и неудач в промысле, болезнях, различных случайностях и т. д. Стремление избавиться от болезней, предугадать результаты промысла или судьбу того или иного человека, объяснить непонятный сон и т. д. заставляло обращаться к знающим старикам, лицам, выделяющимся благодаря своим способностям, например, умеющим играть на музыкальных инструментах, показывать фокусы, подражать голосам животных. С точки зрения хантов, некоторые из этих лиц обладали такими способностями благодаря «связям» с духами. Рядовые члены общества обращались к сказочникам, сновидцам и т. д. не только потому, что они развлекали, но также и потому, что в них видели спасителей, пророков. Наибольшую же ценность в глазах хантов представляли те лица, специализацией которых была связь с духами-носителями болезней. Ими считались шаманы ёлтаку. Для них лечебная функция была основной, в то время как у лиц других категорий она выступала в качестве второстепенной. Именно поэтому, на наш взгляд, шаманы обладали большими потенциальными возможностями развития, чем все прочие категории. Объективные условия общественного развития привели к тому, что шаманы стали превращаться в обособленную группу и их служение начинало приобретать профессиональный характер.

Для поддержания и укрепления своего авторитета шаманы воспринимали и усваивали некоторые функции, приемы и действия своих предшественников, увеличивая тем самым свою общественную значимость в глазах населения и оттесняя на задний план лица других категорий. Мы разделяем точку зрения И. С. Вдовина (1973: 13-14), считающего, что «чем

глубже разложение первобытно-общинных устоев у данного народа, чем выше уровень имущественного неравенства, развития частной собственности, проявления социальной дифференциации и на этой основе формирование классовых отношений, тем шире и многообразнее общественные культы, религиозные функции шаманов, их профессионализация, атрибутика. И наоборот, чем меньше затронуты разложением первобытно-общинные основы жизни народа, чем ниже уровень имущественного неравенства и развития частно-собственных отношений, тем уже общественные функции шаманов, их роль в религиозных отправлениях народа».

Для васюганско-ваховских хантов, как показывают наши материалы, еще не была характерна монополизация всех или большинства функций, связанных с отправлением религиозного культа в руках одного лица – шамана; частично эти функции исполняли и лица других категорий. Население апеллировало не только к шаманам, но и к певцам, сновидцам и т. д. Следствием подобного сосуществования шаманов и других лиц было то, что шаманы в обществе васюганско-ваховских хантов играли менее значительную роль, чем у многих других народов Сибири, где они монополизировали отправление религиозного культа. На наш взгляд, это свидетельствует о еще незавершенной стадии формирования шаманства у васюганско-ваховских хантов. Об этом же говорят и другие данные, например, отсутствие единого способа получения шаманского дара, отсутствие строго определенного комплекта ритуального костюма и атрибутов, отсутствие сложившегося акта камлания. Вряд ли можно объяснить эти особенности относительной изоляцией каждой из исследуемых групп хантов, так как их образ жизни, язык и многие разделы культуры имеют большое сходство. В явлениях же, связанных с шаманством, наблюдаются существенные различия даже в рамках одной, отдельно взятой группы. В то же время материалы, характеризующие предшественников шаманов у всех взятых нами групп, оказываются менее противоречивыми. Что касается шаманского костюма, то мы согласны с Е. Д. Прокофьевой, которая предполагает, что у хантов и прежде не было полного комплекта шаманской одежды (Прокофьева 1971: 6). Ряд других фактов также свидетельствует об относительной неразвитости, незавершенности шаманства у васюганско-ваховских хантов.

В. Г. Богораз-Тан (1932: 155), характеризуя развитое шаманство, присущее раннеклассовому обществу, отмечал такие его черты, как сложность социальных форм, наличие иерархии шаманов, сложность обрядов посвящения, приобретение дара путем обучения у опытных шаманов; шаман в таком обществе является уже жрецом. В шаманстве васюганско-ваховских хантов, как показывают наши материалы, подобные черты полностью отсутствуют. В нем преобладают черты так называемого семейного шаманства в его более развитых формах, а также родового (по терминологии В. Г. Богораз-Тана). Можно лишь предполагать, что на более поздних этапах развития стало бы возможным выделение шаманов и других лиц описанных категорий как специалистов-профессионалов, не связанных с традиционными видами промысла. Подобный процесс имел место у некоторых народов, что отмечено в ряде работ советских исследователей. «На стадии перехода от доклассового общества к классовому началось выделение профессионального умственного труда. Первыми такими профессионалами были сказители, певцы, постановщики театрализованных мифологических инсценировок, знахари, жрецы» (Першиц и др. 1967: 195). Несомненно, что поднятые нами вопросы не могут считаться окончательно решенными и требуют дальнейшей разработки. Новые материалы, дополнительные источники позволят, возможно, уточнить ряд вопросов, связанных с шаманством васюганско-ваховских хантов. В настоящее время еще не полностью утрачена возможность собирания на местах дополнительного материала, но эта возможность с каждым годом становится все ограниченнее. Это связано с коренным переустройством жизни и быта хантов, происходящем особенно интенсивно в связи с индустриализацией края, формированием у хантов атеистического мировоззрения и т. д.

## Литература

- Алексеевко Е. А. 1967. Кеты. Историко-этнографические очерки. Ленинград
- Анисимов А. Ф. 1951. Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемистические истоки идеологии шаманства. – СМАЭ XIII, Москва-Ленинград

- Аннсмюв А. Ф. 1967. Этаны развития иервобытнй релннгн. Москва-Ленинград
- Анохин А. В. 1929. Душа и ее свойства по представлениям телеутов. – СМАЭ VIII, Ленинград
- Анучин В. И. 1914. Очерк шаманства у енисейских остяков. – СМАЭ II, вын. 2. СПб.
- Бартенев В. В. 1895-1896. Понятия обдорских остяков о грехе. – ЕТГМ, вын. V.
- Басилов В. Н. 1973. Среднеазиатское шаманство. (IX Международный конгресс антропологиических и этнографических наук. (Чикаго, сент. 1973 г.) Доклады советской делегации). Москва
- Белявский Фр. 1833. Поездка к Ледовитому океану. Москва
- Богораз В. 1910. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. Отд. оттиск, б/м.
- Богораз-Тан В. Г. 1932. Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера. – Журн. «Советский Север» № 1-2. Москва
- Бояршинова З. Я. 1960. Население Занадной Сибири до начала русской колонизации. Томск
- Василевич Г. М. 1969. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII-начало XX вв.). Ленинград
- Василевич Г. М. 1971. Дошаманские и шаманские верования у эвенков. – СЭ № 5. Москва
- Вдовин И. С. 1971. К методологии и методике исследования шаманизма у народов Сибири. – Краткое содержание докладов годичной научной сессии Института этнографии АП СССР, 1970. Ленинград
- Вдовин И. С. 1973. Исследование шаманизма народов Сибири и Севера. (IX Международный конгресс антропологиических и этнографических наук. (Чикаго, сент. 1973 г.) Доклады советской делегации). Москва
- Георги И. 1779. Описанне всех обитающих в Российском государстве народов, ч. 1. О народах финского племени. СПб.
- Гондатти Н. Л. 1888. Следы язычества у инородцев Северо-Занадной Сибири. Москва
- Грачева Г. Н. 1974. Ранние представления нганасан о человеке (по материалам погребального обряда XIX-начала XX века). Автореф. канд. дис. Ленинград
- Григоровский Н. П. 1882. Очерки Парымского края. – ЗСОРГО, кн. 4. Омск
- Диосеги В. 1955. Головной убор нанайских (гольдских) шаманов. Отд. оттиск.
- Дмитриев-Садовников Г. С. 1911. С реки Ваха Сургутского уезда. – ЕТГМ, вын. XIX

- Долгих Б. О. 1960. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVIII веке. Москва
- Дунин-Горкавич А. А. 1911. Тобольский Север, т. III. СПб.
- Дыренкова Н. П. 1949. Материалы по шаманству телеутов. – СМАЭ X. Москва-Ленинград
- Зеленин Д. К. 1936. Идеология сибирского шаманства. Москва-Ленинград
- Зуев В. Ф. 1947. Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедов. – ТИЭ, н. с., т. VI. Москва-Ленинград
- Иакинф. Б/г. О шаманстве. – «Сборник статей о Сибири», т. 89, б/м.
- Иванов С. В. 1954. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX-начала XX в. – ТИЭ, н. с., т. XXII. Москва-Ленинград
- Иванов С. В. 1955. Означении изображений на старинных предметах культа. – СМАЭ XVI. Москва-Ленинград
- Иванов С. В. 1970. Скульптура народов севера Сибири (XIX-первой половины XX в.). Москва-Ленинград
- Инфантьев П. П. 1910. Путешествие в страну вогулов. СПб.
- Карьялайнен К. Ф. 1911. У остяков. – Журн. «Сибирские вопросы», т. VII, № 30-32. СПб.
- Кастрен М. А. 1860. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838-1844, 1845-1849). – Магазин земледения и путешествий, т. VI. Москва
- Кононенко В. А. 1971. Влияние христианства на религиозные верования народностей Северо-Западной Сибири. – «Ученые записки Ленинградского педагогического института им. А. И. Герцена», т. 413. «Вопросы научного атеизма, этики и эстетики».
- Кулемзин В. М. 1972. Медвежий праздник у ваховских хантов (сообщение). – Материалы по этнографии Сибири. Томск
- Кулемзин В. М. 1973а. Иноэтнические элементы в шаманизме васюганских и ваховских хантов. – Происхождение аборигенов Сибири и их языков. Томск
- Кулемзин В. М. 1973б. К истории шаманизма восточных хантов. – «Из истории Сибири», вып. VI. Томск
- Кулемзин В. М. 1973в. Материалы по шаманскому костюму хантов. – СЭ № 2.
- Легенды и сказки хантов. 1973. Записи, введение и примечания В. М. Кулемзина и П. В. Лукиной. Томск
- Лукина Н. В. 1972а. Об этнических связях васюганско-ваховских хантов. – Материалы по этнографии Сибири. Томск
- Лукина Н. В. 1972б. Материальная культура васюганско-ваховских хантов в конце XIX – начале XX вв. Автореф. канд. дис. Ленинград

- Лукина Н. 1973. Дети хантов живут в школе-интернате. – Журн. «Народное образование», № 9. Москва
- Михайловский В. М. 1892. Шаманство, вып. 1. Москва
- Народы Сибири. 1956. Этнографические очерки. Москва-Ленинград
- Новая жизнь народов Севера. 1967. Москва
- Новицкий Гр. 1941. Краткое описание о народе остяцком, сочиненное в 1715 г. Новосибирск
- Огрызко И. И. 1941. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. Ленинград
- Орлова Е. Н. 1926. Современное Васюганье. – Журн. «Жизнь Сибири», № 4. Новониколаевск
- Натканов С. К. 1891. Стародавняя жизнь остяков и их богатыри по былинам и сказаниям. – «Живая старина», вып. 3, 4. СПб.
- Патканов С. К. 1911-1912. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев, т. 1-2. СПб.
- Пелих Г. И. 1964. К истории селькупского шаманства. – ТГУ, т. 167, серия ист.
- Першиц А. И., Монгайт А. Л., Алексеев В. П. 1968. История первобытного общества. Москва
- Плеханов Г. В. 1957. Избранные философские произведения в пяти томах. т. III. Москва
- Плотников А. Ф. 1901. Нарымский край. СПб.
- Подгорбунский И. 1895. Шаманнические верования монголов и бурят. Иркутск
- Потанин Г. Н. 1883. Очерки Северо-Западной Монголии, вып. IV. СПб.
- Потапов Л. П. 1947. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая. – ТИЭ, н. с., т. 1. Москва
- Потапов Л. П. 1969. Очерки народного быта тувинцев. Москва
- Потапов Л. П. 1973. Некоторые аспекты изучения сибирского шаманства. (IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук. (Чикаго, сент. 1973 г.) Доклады советской делегации). Москва
- Прокофьев Г. Н. 1930. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. – «Известия ЛГУ», вып. 2.
- Прокофьева Е. Д. 1949. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана. – СМАЭ XI. Москва-Ленинград
- Прокофьева Е. Д. 1951. Энецкий шаманский костюм. – СМАЭ XIII. Москва-Ленинград
- Прокофьева Е. Д. 1953. Материалы по религиозным представлениям энцев. – СМАЭ XIV. Москва-Ленинград
- Прокофьева Е. Д. 1961б. Шаманские бубны. – Историко-этнографический атлас народов Сибири. Москва-Ленинград



- Прокофьева Е. Д.* 1971. Шаманские костюмы народов Сибири. – СМАЭ XXVII. Ленинград
- Прыткова Н. Ф.* 1949. Жертвенное покрывало казымских хантов. – СМАЭ XI. Москва-Ленинград
- Прыткова П. Ф.* 1953. Одежда хантов. – СМАЭ XV. Москва-Ленинград
- Прыткова П. Ф.* 1971. Один из источников изучения одежды народов Сибири (на материалах обских угров). – СМАЭ XXVII. Ленинград
- Симченко Ю. Б.* 1965. Тамги народов Сибири XVII века. Москва
- Соколова З. П.* 1970. Социальная организация обских угров и селькупов. – Общественный строй у народов Северной Сибири. Москва
- Соколова З. П.* 1971а. Пережитки религиозных верований у обских угров. – СМАЭ XXVII. Ленинград
- Соколова З. П.* 1972. Ханты рр. Сыня и Куноват (этнографический очерк). – Материалы по этнографии Сибири. Томск
- Соколова З. П.* 1973. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров. – Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. (Тезисы докладов Всесоюзной конференции). Новосибирск
- Старцев Г.* 1928. Остяки. Ленинград
- Таксами Ч. М.* 1967. Пивхи. Современное хозяйство, культура и быт. Ленинград
- Терешкин П. И.* 1961. Очерки диалектов хантыйского языка, ч. 1. Ваховский диалект. Москва-Ленинград
- Терешкин П. И.* 1966. Хантыйский язык. – Языки народов СССР, т. III. «Финно-угорские и самодийские языки». Москва
- Токарев С. А.* 1964. Ранние формы религии и их развитие. Москва
- Трошанский В. Ф.* 1911. Опыт систематической программы для собрания сведений о дохристианских верованиях якутов. – Журн. «Живая старина», вып. 1. СПб.
- Тутолуков В. А.* 1963. Хантыйские эвенки (очерк истории, хозяйства и культуры). – ТИЭ, н. с., т. 84. Москва
- Харузин П.* 1905. Шаманство. – Журн. «Этнография», вып. IV.
- Хомич Л. В.* 1972. Некоторые особенности хозяйства и культуры лесных ненцев. – Охотники, собиратели, рыболовы. Ленинград
- Чернецов В. П.* 1959. Представления о душе у обских угров. – ТИЭ, н. с., т. II. Москва
- Чернецов В. П.* 1965. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем. – Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars II. Helsinki
- Шавров В.* 1844. О шаманах остяцких. – Журн. «Московитянин», ч. 1, № 1. Москва
- Шатилов М. Б.* 1931. Ваховские остяки (Этнографические очерки). – ТТКМ, т. IV.

- Шатилов М. Б.* 1976. Драматическое искусство ваховских хантов. – Из истории шаманства. Томск
- Штернберг Л. Я.* 1927. Избранничество в религии. – Журн. «Этнография», кн. 3.
- Щукин Н.* 1848. Шаманство у народов Северной Азии. – «Сборник статей о Сибири», т. 92.
- Dienes J.* 1972. The Hungarians gross the Carpathians. Budapest
- Diószegi Vilmos* 1963. Az obiugor sámándob eredetének kérdése. – „Műveltség és hagyomány. Studia Ethnologica Hungariae et Centralis as Orientalis Europae”. V. Budapest
- Fazekas J.* 1967. Hungarian Shamanism. Material and history of research. – Studies in shamanism. Stockholm
- Finsch O.* 1879. Reise nach Westsibirien im Jahre 1876. Berlin
- Holmberg U.* 1913. Die Wassergottheiten der Finnisch-ugrischen Völker. – “Sumalais-ugrilaisen seuran toimituksia”. 32.
- Karjalainen K. F.* 1921, I; 1922, II; 1927, III. Die Religion der Jugra-Völker. Helsingfors
- Kodolányi J., ifj.* 1967. Az obi-ugor női ruházat. – „Ethnographia” LXXVIII, 3 szám. Budapest
- Manninen J.* 1932. Die Finnisch-ugrischen Völker. Leipzig
- Martin F. R.* 1897. Sibirica. Ein Beitrag zur Kenntnis der Vorgeschichte und Kultur sibirischer Völker. Stockholm
- Munkácsi B.* 1910. A sámán istenidézés és bűbájosság a vogul-osztják hiteletben. – „Ethnographia”, 21. Budapest
- Paasonen H.* 1909. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finno-ugrischen Völkern. – „Suomalais-ugrilaisen seuran Aikakauskirja” XXVI.
- Patkanov S.* 1897-1900. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, t. I-II. St.-P.
- Szomjas-Schiffert* 1963. Finnisch-ugrische Herkunft der ungarische „Regos”-Gesänge. – Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum. Budapestinihabitatus. 20-24. IX – 1960. Budapest
- Völkerkunde für Jedermann.* 1965. Gotha-Leipzig

## Традиционное мировоззрение хантов

Знакомство и дальнейшее постижение традиционного хантыйского мировоззрения следует осуществлять вместе с человеком, для которого оно является совершенно понятным. Но даже и в этом случае мы будем поражены невероятной сложностью очевидного, с нашей точки зрения, порядка вещей и, наоборот, предельно простым объяснением тех связей и отношений, которые имеют место во множестве современных научных теорий. Несовершенство наших знаний о мире особенно обнаружится тогда, когда окажется, что они непременно требуют продолжения и развития, а потому непригодны для того, чтобы на них можно было опираться в повседневной действительности. Совершенство хантыйского традиционного мировоззрения очевидно – оно закончено и дает объяснение как сиюминутному привычному действию, так и всем последующим. Мало того – всем последующим действиям для всех последующих поколений. Требуется лишь единственное условие – процесс практического освоения мира и его теоретическое осмысление не должны быть нарушены. Не случайно и ранние, и современные исследователи подчеркивают, что элементы нового нетрадиционного мировоззрения либо отбрасываются, либо воспринимаются. Только таким образом достигается соответствие деятельности с оценкой этой деятельности.

С практическим освоением мира, т. е. с самой деятельностью дело обстоит куда сложнее. Простые безобидные вещи первой необходимости, проникновению которых из чуждой культуры ничто не противодействует, так как эти вещи лишены традиционной символики, оказывают разрушительное действие. Закон гостеприимства не ограничивает их: такие вещи всего лишь утилитарны и совершенно нейтральны, но они вытесняют традиционные вещи, а затем (не исключено) вызовут к жизни связанные с ними чуждые представления. Мораль, религия, обычное право как формы общественного сознания и мировоззрение как суммарное представление о

мире в целом не оказались сносными на противодействие тому, что положило начало деформации культуры. Однако, ханты полагают, что главный страж культуры – это мировоззрение. В таком случае далеко не праздным является вопрос, кого и как оно контролирует, тем более, что мировоззрение одновременно является фундаментом, на котором выстраивается общее здание культуры. Двуязычные ханты, знающие особенности своей и русской культуры, подчеркивают, что основное отличие хантыйского мировоззрения заключается в неразрывной связи человека со всем окружающим миром: животными, растениями, водой, землей, сторонами света, небесными светилами, космосом. Существуют одинаково важные связи, непосредственные и опосредованные, т. е. осуществляемые духами, божествами и т. н.

Учитывая характер издания, мы ограничиваем употребление таких терминов, как религиозное–материалистическое, сверхъестественное–естественное, иррациональное–рациональное и ограничиваемся теми нерасчлененными связями и отношениями, которые существуют в сознании этноса, а также их обозначающими терминами.

Это в равной мере относится и к таким понятиям, как сакральное–обыденное, утилитарное–символическое. Здесь, как и во многих других случаях, строгая расчлененность существует лишь для исследователя, стоящего на определенных методологических или методических позициях. Как мы увидим на конкретных примерах, для носителей культуры эта расчлененность отсутствует, уступая место синкретичности. Мы увидим, например, что утилитарное–символическое, обыденное–сакральное мгновенно меняются местами, как будто специально для того, чтобы продемонстрировать ограниченность эволюционного, диалектико-материалистического, структуралистского или любого другого подхода.

Изложенные материалы показывают, что человек не является организующим звеном в грандиозном мироздании, хотя только он обладает монополией на познание. К пониманию человека подводят различные виды отношений, поэтому целесообразно начать с самых непосредственных, т. е. ближайших.

## Отношения человек–вещь

По словам информаторов, термин «вещь» не имеет точного соответствия в хантыйском языке, ибо в нем каждый предмет имеет определенное название. Термин «ot», переводимый в фольклоре как «вещь», точнее означает 1) «нечто» (о привидении), 2) имущество, скарб; у северных хантов имеется термин «tas», который по значению ближе к абстрактному понятию «вещь».

Пусть это будет скорее художественный образ, чем научное определение, но при знакомстве с хантыйской культурой складывается впечатление, что человек здесь существует ради вещей и что он в культуре занимает то место, которое ему отведено вещами. Впечатление это необманчиво, ибо в хантыйском мировоззрении не как арханка, а в живом виде представлен тот пласт, который впервые описал еще в начале XVIII в. Шарль де Бросс, назвав его фетишистским. Н. Харузин так определил сущность фетишизма: «Фетиш не является видимой формой божества, вместилищем его, он сам по себе божество» (Харузин 1905). Практически каждая вещь в хантыйской традиционной культуре является фетишем, своеобразным божеством, по отношению к которому жизнь человека должна быть строго регламентирована.

В отношениях человек–вещь человек занимает место ниже божества, но он приподнят над вещами. Вещь здесь выступает как жертва божествам. Такой характер отношений характерен для шаманизма и христианства, в котором человек богоподобен, но не является богом. Шаман, являясь посредником между людьми и божествами, избранником духов и божеств, обладает способностью вступать в связь с высшими существами без жертвы (вещей). Однако рядовые общинники имеют только один способ общения – посредством подарка (вещи). Без вещей в связь с духами и божествами могут вступать дети, поскольку они находятся под покровительством и тех, и других.

Наконец, имеется еще один вид отношений человек–вещь, который можно назвать современным и который есть результат материалистического мировоззрения. Человек здесь – венец природы, господин над вещами, а боги и духи, естественно,

отсутствуют. Вещи здесь в основном однофункциональны – они удовлетворяют утилитарные требования.

В хантыйской традиционной культуре нет ни одной, внешне даже самой неброской вещи, которая имела бы только одну единственную функцию – утилитарную: все вещи многофункциональны. Каждая вещь, будь то лодка, нарты, лыжи, лук, требуют определенных правил изготовления, обращения, хранения, дарения, наследования; каждая вещь, являясь личной, семейной, коллективной собственностью, определяет социальный статус и указывает на социальную принадлежность владельца. В равной степени это относится к деталям, из которых состоит та или иная вещь или материал (по сути дела сырье), из которого когда-либо будет изготовлена предполагаемая вещь. Вещам доверяют больше, чем человеку, потому что человек не может быть многофункциональным: при помощи вещей предсказывают будущее, излечивают недуги, насылают порчу, изменяют погоду, устанавливают добрососедские отношения и т. д. Вещи (копья, стрелы, фигурки собак) являются верными хранителями культового места, эти же вещи избавляют от необходимости вступать в борьбу с пришельцем, ибо присвоив хранителей, пришелец как бы заявлял о своем господстве.

Наибольшее количество символических функций имеют предметы культа, орудия охоты и рыболовства (мужской сакральный мир по отношению к женскому), очаг и все, что связано с ним (женский сакральный мир по отношению к мужскому), береста и все, что сделано из нее, одежда, обувь, утварь.

Предметы охоты и рыболовства дают полное представление об их хозяине, его характере, физических данных, поэтому человек для себя должен сделать все сам. Это требование контролировалось запретом пользоваться чужими вещами. Чужая вещь лишена множества символических функций, сакральности, она противостоит новому хозяину, поэтому не может быть продана и куплена.

Впечатление о полной схожести вещей традиционной культуры обманчиво: ханты полагают, что вещи, сделанные по одним и тем же правилам, отличаются друг от друга так же как и люди; отличаются не только лыжи и нарты, но и

след, оставленный ими на снегу – настолько очеловеченными являются вещи.

Значение лука, как основного орудия охоты, выходило далеко за пределы промыслового, религиозного культа и было не менее важным в сфере социальных отношений. Лук воспринимался и как этнопоказательная вещь.

С луком человек рождался, с луком отправлялся на охоту, с луком, колчаном, набором стрел, ножом и огнивом отправлялся в потусторонний мир. Лук – это не только орудие охоты, но и знак принадлежности к мужскому полу, показатель физической силы. В одном историческом предании говорится о том, как ненцы отказались от нападения, увидев хантыйского богатыря, который смог свести концы лука. По сообщению К. Ф. Карьялайнена, на Васюгане на спинку колыбели мальчика укрепляли миниатюрный лук; по нашим наблюдениям, на Большом и Малом Югане в случае рождения мальчика в избушку для жертвоприношений члены рода приносили небольшой лук. Признаком, указывающим на рождение мальчика, являлся сон, в котором фигурировал лук. По сведениям К. Ф. Карьялайнена, на Тром-Югане «... ворожея кладет на кулак лук или ружье и по их колебаниям предсказывает будущее» (Karjalainen 1927), а стрела, пущенная в конце медвежьего праздника в верхнее бревно жилища, предвещает скорую добычу еще одного зверя, т. е. приход в гости очередного родственника (бывшего человека). По стрелам предсказывали будущее, гадали о затмениях, бедствиях и т. д. В сказке о трех братьях один из них, отправляясь в дальний путь, просит остальных посмотреть на специально оставленную стрелу: когда кровь пойдет – ищите меня (Мифы, предания... 1990). Стрела, лук часто фигурировали в состязаниях юношей, причем расстояние измерялось самим луком; в состязании практическое и символическое переплетаются так тесно и столь часто, что одно от другого отделить не так просто.

Родовым духам жертвовали лук, стрелы, копьё, нож. К. Ф. Карьялайнен, описывая жертвоприношение в селе Кинтусово, говорит о стреле, пропущенной сквозь священную (противоположную входу – В. К.) стену. У этой стены забивалось жертвенное животное. Умерщвление жертвенного животного допускалось стрелой, копьем, но не при помощи ружья. Повсеместно был распространен обычай, запрещающий женщине

перешагивать через орудия охоты, а по сообщению К. Ф. Карьялайнена (1927), «у северных остяков женщины не имеют права есть то, что убито стрелой». В одной героической песне поется: «Долго ждал герой от семи жен сына, способного натянуть лук, дочь с иглою в руках, но напрасно». По описанию, приведенному В. И. Чернецовым, лук и стрела имеют большое символическое значение во время проведения медвежьего праздника (Tschernetzow 1974).

Были широко распространены клятвы на луке, стреле. К. Ф. Карьялайнен говорит, что ложно присягнувшему давали лук и стрелу, полагая, что он должен погибнуть именно от них. Известен исторически доподлинный факт, что при организации заговора против русских в 1608 г. сургутский князь в качестве знака для открытия военных действий вручил посланнику в Коду стрелу. Примкнувший к заговору должен был дать клятву над этой стрелой. В произведениях эпоса, сказках расстояния, разделяющие противоборствующие стороны, определяются «шириной дуги полета стрелы».

Символические и практические функции вещей, связанных со сферой охоты и рыболовства, могли меняться так же, как и сакральное–обыденное. По нашим материалам с Малого Югана, пойманному в лесу на месте преступления (нарушившему охотничий этикет) к ноге привязывали тяжелую палку, отнимали нож и снимали лыжи. Когда он с большим трудом выбирался из леса, ему возвращали отнятое. До следующего охотничьего периода человек как бы исключался из социального организма: лыжи лишались сакральности, так как на них нельзя было ходить в священное (культовое) место, где осуществлялось жертвоприношение перед началом периода охоты. Представления о сакральном–обыденном имели этно- и социоразделительные функции. Для всех групп хантов береза являлась священным деревом, так же как изображения духов, сделанных из березы или бересты. Однако сакральность и профанность (обыденность) изделий из дерева и бересты мотивировались в разных местах по-разному и выглядели невероятно разнообразно, но отнюдь не беспорядочно, а нормативно. Например, из представлений об универсальной сакральности бересты выпадает обычай васюганцев надевать на голову провинившегося особую берестяную шляпу (позора), в которой он должен был ходить по селению и бить в котел, привлекая



к себе внимание. В некоторых местах проживания северных хантов для того, чтобы подойти к священному дереву, не осквернив обувью землю, ноги обертывали берестой, которая по окончании жертвоприношения лишалась сакральности. Изготовление изделий, изображение духов из дерева, бересты, металла в каждом месте имело свою специфику, которая давала право на отнесение себя к определенному социальному коллективу. Информанты подчеркивают, что в условиях коллективной собственности на землю, когда единственным указателем на занятость промысловой территории являлось наличие звероловных и рыболовных ловушек, обладателя данного участка определяли по вещам, т. е. ловушкам, следам или специальным знакам. Эти знаки в известных социальных условиях превратились в знаки собственности – тамги.

Такая вещь, как берестяная коробка, изготовленная и подаренная матерью, связывала ее обладателя с кругом родственников по материнской линии и одновременно с верхним миром, ибо белая береза является медиатором между верхним (небесным) и земным мирами; белый цвет – символ здоровья, достатка, ибо береза растет на высоких светлых местах и потому близка к верхнему миру, где нет болезней. Колчан, изготовленный отцом из дерева, и подаренный внуку, связывал внука с родственниками по мужской линии и одновременно по женской (колчан и лук оклеивались берестой). Нетрудно представить, как много символических функций исчезло из культуры, когда лук был заменен ружьем, а вместо берестяной коробки появилась алюминиевая чашка. Некоторые функции, кроме утилитарной, продолжали оставаться неизменными, соединяя современность с прошлым. Ружье, как и лук, оставляли на могиле умершего, при помощи ружья предсказывали будущее, патроны, подобно стрелам, жертвовались божествам и духам. Однако патронташ не включил в себя ни одной функции колчана.

Необходимо заметить, что символическая «инаковость», как характерная социально-дифференцирующая особенность, в хантской культуре не имеет нарицательной окраски, в отличие, например, от русской культуры (строгаешь как-то по-вятски, рубишь по-курски). Жена (обязательно чужеродка) в семье мужа все производственные операции выполняет так, как это делают ханты ее рода. Таким образом все ее

поведенческие особенности являются указателем на определенную социальную или даже национальную (если она не хантыйка) принадлежность. Запрет мужчин относительно женских предметов и наоборот объясняется сакральностью не только по отношению друг к другу двух противоположных по полу миров, но и тем, что представитель своей культуры по незнанию может нанести непоправимый ущерб «чужому» человеку – жене. Иглы, как нечто сугубо женское, а потому тайное, женщины р. Большой Юган хранили в левой половине игольника, исходя из представлений, что в правую половину вселяется душа во время сна, а потому мужьям, которые всегда были с р. Малый Юган и не могли знать этого, строго запрещалось касаться предметов рукоделия, тем более игольника.

Процесс изготовления вещей не может быть не связан с мировоззрением. В хантыйской культуре нет разделения труда, поточного производства. Уже на первой стадии мастер или мастерица вступает в индивидуальную связь с вещью, которой пока что нет, но уже есть дерево, которое отличается от всех других тем, что выбрало человека и позволяет снять с себя часть одежды, т. е. бересту: иначе оно зашумело бы листвою. При изготовлении вещи обычай требовал строжайшей последовательности операций, не допускались технические нововведения (некоторые отличия, подчеркивающие индивидуальность мастера, могли допускаться, но с условием их признания обществом). Итак, качественная сторона не подлежит изменению, а количественная поддается, потому вещь может быть больше или меньше по своим размерам, ибо должна соответствовать физическим данным своего обладателя. Материал, как и сама вещь, должен удовлетворять не только практическим, но и символическим требованиям: гроб-колода делается из кедра (кедр – часть темного, нижнего мира), а детская колыбель – из березы (береза – часть светлого мира, где нет болезней). Вещь считается законченной, если на нее нанесен последний штрих традиционного орнамента: его требует не мастер, а сама вещь. На детской колыбели северных хантов наносились изображения копалухи (самки глухаря), которая приносит сон из леса, и солнца, лучи которого отпугивают злых духов, охотящихся за душой младенца. Без таких изображений колыбель не считается готовой. Сопоставляя

традиционный мировоззренческий подход с современным, легко обнаружить разницу, ибо принципы современного заключаются в требовании не вещи, а человека: колыбель должна быть украшена, потому что это нравится мне.

Итак, изготовление вещи – это ритуал, поэтому в хантыйской культуре нет вещей, сделанных без тщательной обработки. Только в этом случае вещь будет отвечать взаимностью тому, кто ее сотворил: когда человек работал над вещью, вещь «работала» над человеком, совершенствуя его умение и характер. Когда идет речь об отношениях человек–вещь, то, выражаясь философским языком, правильнее говорить о субъект-субъектных отношениях, чем о субъект-объектных. Истоки антропоцентрической модели мира начинаются с нарушения паритетных начал в отношениях человек–вещь. Далее эти отношения будут нас сопровождать на всем пути характеристики общего мировоззрения, ибо без вещей не может быть практической и теоретической деятельности, т. е. самой культуры.

## **Отношения человек–общество**

Хантыйское традиционное общество состояло из сопряженных друг с другом социальных организмов – от микроячейки семьи до всего этноса в целом. Встанем мы на позиции признания рода в обско-угорском обществе или будем отрицать его наличие, как это делают некоторые исследователи, не суть важно, так как несоответствия с классической научной схемой имеют место не только здесь. Нас прежде всего интересует, каким образом мировоззрение воспринимает систему организации коллективного (социального) человека, и кроме того, каково отношение к человеку не своего коллектива. Касаясь места самого человека во всей вселенной в самые древние времена, которые отражены в мифологии, следует сказать, что некогда был короткий исторический период без людей, о нем почти ничего не известно, потому что способность познавать имеет только человек. С появлением человека начинается познание вселенной. Человек в познании является единственной фигурой, ибо познавательные возможности живот-

ных ограничены (обладая возможностью строить жилище, они не умеют строить культовые сооружения, не имеют богов и не делают их изображений). Кроме того, животные не являются избранниками бога: только человека бог научил пользоваться огнем, орудиями труда. Семейные и прочие социальные отношения были установлены богом, они господствуют в мире всех богоподобных существ. Отношения между людьми, богом, божествами, духами точно так же были установлены богом, поэтому человек не имеет права их нарушать, изменять. За нарушение человека ожидает возмездие либо со стороны бога, либо со стороны его многочисленных духов-помощников. Итак, отношения человек–боги (духи) является как бы идеалом, с которым следует соотносить все общественные отношения. Иначе говоря, не будь установленных богом законов, где взять уверенность в том, правильно ли люди относятся друг к другу. Такой вывод вытекает почти из всех действий, которые осуществляются в общественных и индивидуальных культовых местах: обычно такими словами информант подчеркивает значимость повторяемых из года в год, из столетия в столетие церемоний, бессмысленных для стороннего наблюдателя.

Благодаря пристальному взгляду К. Ф. Карьялайнена стало очевидным, что столь исключительная роль небесного бога Торума – это результат влияния русских и зырян на протяжении последних столетий. К. Ф. Карьялайнен показал систему социальных отношений, которая некогда функционировала без бога, а контролирующим механизмом являлись семейные, родовые, лесные, местные и прочие духи-хозяева. Всем исследователям культуры хантов, начиная с уномянутого, удалось прийти к очень важному выводу, который пока еще не сформулирован. Он может состоять в том, что устойчивость социальных связей и отношений объясняется их ритуальным характером. Каждый знак, жест, движение, действие были глубоко символичны и находились в логически оправданной, непротиворечивой внутренней системе представлений о социальных связях. Только такое понимание объясняет то обстоятельство, что строительство дорог и вообще наличие путей сообщений, столь существенно облегчающих социальные связи, по сути дела привело к их разрушению. Едва заметная тропинка, ведущая от поселения к культовому месту, являлась важным

звеном в цепи взаимоотношений человек–дух (хозяин местности).

Этнографы обратили внимание на то, что традиционные социальные связи особенно деформировались и ослабли в первые годы советского переустройства быта, когда были запрещены общественные культовые места. Казалось бы, это не должно коснуться наиболее интимной части общества – семьи. Однако изменения, как и в период христианизации, носили всеобщий характер, но традиционные социальные связи в хантыйском обществе сохранились исключительно благодаря тайникам семейной памяти.

Попробуем посмотреть на семейные отношения, как на объект, контролируемый мировоззрением. Хантыйское традиционное поселение состоит из нескольких родственных семей. Поселения удалены друг от друга на значительные (до сотен километров) расстояния. Жилища, т. е. жилые и хозяйственные постройки семей, располагаются вблизи друг от друга. Каждая семья имеет свое жилище, и по количеству жилых построек можно судить (археологи иногда так и делают) о количестве семей. Информанты поправляют: о количестве семей можно судить лишь по количеству предметов семейной собственности. Даже очаг не является собственностью одной семьи – он может быть один на несколько родственных семей, поэтому не исключен вариант, когда большое по площади жилое помещение с одним очагом было местом проживания нескольких семей. Поселение всегда носит фамилию основателя, и старший из живущих является ответственным за состояние родового и культового места. Это культовое место, а также кладбище объединяет в социальное целое мужчин и женщин-чужеродок. Духи (божества) более крупного ранга, чем родовые, объединяют данный род с другими родами. Представления о боге Торуме объединяют весь хантыйский народ и дают право на противопоставление соседним селькупам и ненцам, которые находятся под покровительством бога Нума.

Наличие религиозных (культовых) построек на примыкающей к роду территории указывает на то, что территория занята и плотность не позволяет дальнейшего заселения, хотя пришелец имеет право на ведение промысла. Если же на территории имеются звероловные ловушки или знаки, указывающие на их наличие, промысел чужаку вести нельзя, за

исключением особых случаев (крайняя нужда или «безродность» пришельца, которая давала право на принятие его в роду). Центральной фигурой в семье считалось изображение семейного духа. В большинстве случаев изображение изготовлялось одновременно с образованием семьи. Низший по социальному рангу дух – это семейный. В отдельных местах мужчина имел еще и личного духа, который покровительствовал охоте, а «изготавливал» его подросток накануне первого самостоятельного выхода на промысел. Однако дух охоты не выполнял социальных функций. Это был личный дух, о котором В. Зуев писал: «Все в чуму, не включая баб и девок, имеют каждый своего болвана, а иногда два или три, коих каждодневно по обычаю своему тешат» (Зуев 1947).

Семейный дух был частью всей мировоззренческой системы хантов, точно так же, как семья являлась неразделенной частью хантыйского общества. Каждый член семьи выполнял ее требования, а семья выполняла требования всего общества. Домашний дух осуществлял контроль практически любой сферы в границах семьи – от рождения человека (пополнение рода) до отправления в потусторонний мир. Сюда, в частности, входили: контроль за соблюдением правил воспитания (мальчик должен находиться при отце, девочка – при матери, ибо мальчик – будущий отец, девочка – будущая мать); соблюдение правил при разделении труда (мужская сфера – охота, женская – изготовление одежды, обуви, приготовление пищи. Отсюда сакральность мужского и женского миров по отношению друг к другу, приобщение детей к пониманию сложных связей в этих отношениях); приобщение детей к осуществлению семейных, родовых и прочих культовых отправления; контроль за сохранением в семье единого для всех четырех поколений миропонимания (землю со дна морского достала гагара, людей, а затем животных ради людей бог «спустил» с неба).

В науке известна точка зрения о полной интегрированности личности в общину. Невычлененность или скорее недостаточная вычлененность, по мнению исследователей, исключает индивидуальность, личность как таковую. Материалы по различным видам отношений в хантыйском традиционном обществе дают основание полагать, что данный вопрос в таком виде предельно упрощен. Человек действительно является неразделенной частью коллектива: интерес личности – это часть общего

интереса. В традиционном обществе нет ситуации, когда интересы личности и общества расходятся до конфликта (я хочу – общество мешает). Такое противоречие снималось уже на уровне семьи. Человек воспринимался только как часть какого-то объединения. Это объединение являлось частью другого и т. д. Не случайно ханты хоронили ребенка, умершего в раннем возрасте (когда он еще не узнает свою мать, т. е. не связан с родом) не на общем (родовом) кладбище; не случайно так же хоронили утонувших (выхваченных из рода водяными) или заданных блюстителем общего порядка – медведем. Не случайно на Агане, Югане, Пиме, Тром-Агане родовые подразделения носили название *sir*, что в буквальном переводе означает часть целого. Точно так же не случайно личность не имеет права на сокрытую индивидуальную жизнь, поэтому ложе молодой семьи – на общих нарах, а главная роль при выборе брачных партнеров принадлежит все-таки не им самим, а их родителям, т. е. фактически роду. Традиционный суд фактически выносил моральное осуждение, а не судебное, т. к. нарушался обычай, а не закон. Нарушившего обычай водили по поселению в рваной одежде, заставляли ударять в котел, чтобы обратить на себя внимание, давали пощечину и т. д. Общественный суд стоял на позициях сохранения рода, семьи, поэтому носил примирительный характер в отношении конфликтующих сторон. Это частично учитывалось в судебных законодательствах даже после реформ 1822 года. Интересами рода, коллектива продиктован принцип первичного распределения, при котором непойманная рыба принадлежит всем, т. е. никому в отдельности, а пойманная – тому, кто ее поймал. Однако хозяин пойманной рыбы по нормам морали (позднее права) обязан разделить добычу поровну, оставив себе худшую и меньшую часть.

В фольклоре вообще и мифах в частности, личность-творец отсутствует. Изобретение орудий труда, ловушек, приручение животных, огня приписывается богам, духам-хозяевам, но только не человеку, ибо человек – это всего лишь говорящая вещь, он и сам был сотворен. Более того, современные пожилые ханты утверждают, что человек, обладающий каким-нибудь талантом, способностями, обязан этим богам. Соблюдение надлежащего образа действий, групповая солидарность, ссылка на добрые старые времена и давно ушедшие из реальной

жизни авторитеты еще и теперь часто являются сущностными чертами сознания. Личное поведение, его результат обязательно должны соизмеряться с мнением семьи, рода, всего в пределах достигаемого коллектива. Именно такая слитность с коллективом и придавала человеку устойчивость.

Однако описанному пониманию места человека в обществе теперь противостоит совсем противоположное, и как ни странно, его истоки находятся также в традиционном мировоззрении, ибо человека, полностью растворенного в коллективе, оно никогда не рассматривало.

Вещи, вещный мир, личная собственность в традиционном мировоззрении всегда способствовала проявлению индивидуальности и положительному восприятию контактов с носителями чужой культуры. Отсюда возникло представление, что «свой» человек – хороший, он не способен сделать плохую вещь, а чужой – плохой. Черный и плохой на языке хантов – синонимы.

С большой долей уверенности можно говорить об индивидуальности во всем, что связано с личными вещами, личной собственностью. Совсем не случайно на стене против спального места размещались личные вещи каждого, которые для посторонних были сакральны и некасаемы. Более чем один человек – уже общество; здесь начало дуальной организации, которая лежит в основе любой культуры и ханты здесь не исключение. Вернемся к семье, в которой обнаружим следующее.

Мы – взрослые, вы – дети; мы – в репродуктивном периоде, вы – нет (старики); мы – мужчины, вы – женщины; я – отец, ты – мать; я – из рода лося, ты – из рода бобра. Заметим, что личность интегрирована в коллектив только тогда, когда является частью семьи, поскольку семья является частью рода и т. д. По разным причинам отношения человек–общество развивались в том же направлении, что и отношения человек–вещь: личность обретала свободу, освобождалась от оков культуры (правовых, моральных, религиозных, практических, символических). Если поставить себе целью проследить, каковы основные этапы изменения отношений человек–общество, то мы насчитаем их несколько, и связаны они с изменением общего мировоззрения. Один из последних есть результат массовой христианизации. В судебных документах отсутствуют дела, связанные с нарушением экзогамии, но косвенные материалы свидетельствуют о том, что гражданский кодекс XVIII



XIX вв. не считал нарушением норм экзогамии преступлением. Многие точно так же вышли из круга правового регулирования в советское время. В последнее время идет процесс возрождения культурных традиций, все больше встречаются случаи проявления давно ушедших из жизни и сохранившихся благодаря семейной памяти поведенческих особенностей.

## **Отношения человек–природа**

Меняя форму хозяйственной деятельности, человек меняет отношение к природе, ее ресурсам. Неизменными эти отношения оставаться не могут, так как любая деятельность предполагает вторжение в природу. Ханты очень долго оставались охотниками-рыболовами-оленьеводами и в сферу промышленного и индивидуального освоения были втянуты сравнительно недавно. Анализ отношений человек–природа показывает, сколь устойчивыми были традиционные отношения и как непросто они поддавались деформации под действием чуждых мировоззрений.

Первое вторжение человека в природу осуществлялось благодаря охоте и орудиям охоты. Если бы не было традиций, сводящих к минимуму экологический урон, человек лишил бы природу возможности воспроизводить себя. Человек должен соблюдать баланс между воспроизводством, с одной стороны, общества и, с другой стороны, природы. Отношения человек–природа в традиционной хантыйской культуре показывают самое тесное переплетение рациональных, т. е. реально действующих способов и, с нашей точки зрения, совершенно недействующих. Однако, те и другие существовали целые тысячелетия как элементы мировоззрения. Как ни парадоксально, иррациональные способы обнаруживали порой большую устойчивость. К рациональным, например, можно отнести стремление к более или менее регулярным перекочевкам: сам кочевой образ жизни превращается в идеологию, которая разрешает противоречия человек–природа. Эту же задачу решали с помощью регулирования плотности населения. К иррациональным следует отнести, в частности, такой способ, как запрет дробить кости промысловых животных, в следствие

чего якобы не происходит вторичного возрождения. Современные охотники, придерживающиеся культурных традиций, поразительно одинаково объясняют, что неправильное обращение с костяком ведет к уменьшению зверя, точно так же, как и раскорчевка леса. Небрежное обращение допустимо лишь в том случае, если животное не представляет для человека определенной значимости. Такое внешне простое, предельно ясное понимание оказывается совершенно неверным, поскольку традиционное хантыйское мировоззрение включает в себя представление о самых ценных и определяющих судьбу человека существах – ящерице и лягушке. Ваховские ханты, например, в качестве семейного духа-хозяина хранили тушку ящерицы или ее скелет. Пока что сокрытыми от понимания остаются вопросы, связанные с представлениями хантов о сакральности отдельных частей тела животных (нос лося, голова и горло животных и т. д.). Также сакрализован клюв гагары, хотя можно допустить объяснение аналогией с наконечником стрелы (высушенный клюв в прошлом использовали в качестве наконечника стрелы вместо металлического. Отсюда его поражающие способности: клюв подвешивали к спинке колыбели для устрашения злых духов).

Характерно, что обращение с сакральными животными очень напоминает обращение с умершим человеком (родственником): та же попытка обеспечить возвращение к жизни.

В охотничьей традиции хантов имеется два вида орудий промысла: простейшие по конструкции, изготавливаемые в лесу на месте промысла и другие, более сложные, изготавливаемые в домашних условиях при помощи некоторых инструментов. Изготовление первых не требует живого дерева, поскольку используется в основном сухостой, ветви, трава и пр. Изготовление вторых, как и постройка жилища, предполагает материал высокого качества, а потому – щадящее отношение к природе. Прежде чем свалить нужное дерево, обращались к нему и местному духу-хозяину с объяснением, что это не прихоть, а необходимость существования. Верхнюю ветку втыкали в пень – душа дерева обеспечит вторичное возрождение. Во время полевых исследований нам неоднократно приходилось быть свидетелем, когда решение хантов свалить дерево для изготовления лодки внезапно менялось по той причине, что кому-либо приснился сон о запрете на

него: ханты в течение нескольких дней были вынуждены заниматься поиском другого дерева. Ханты полагают, что бывают люди, которые могут слышать едва уловимый разговор деревьев. Такой человек может общаться с деревом, не испрашивая разрешения у лесного хозяина.

Правила охотничьей этики предписывали особое отношение к объектам промысла. Обычай запрещал селиться близ обжитого зверьми места, громко разговаривать, кричать и свистеть в лесу, добывать в непромысловое время, отстреливать молодых особей и беременных самок, а накануне промысла охотник должен был соблюсти ритуал, направленный на установление нормальных отношений с хозяином леса (нервая добыча жертвовалась ему в качестве подарка). Термин «*jaχ*» в лексиконе хантов полисемантичен. Оно обозначает «народ», «собрание», «людей», «реку», «заселенное место», причем совершенно безразлично, кем оно заселено – людьми, животными или духами. Это указание на занятость, освоенность территории (*lonten jaχ* – гусей место; *lunk sur jaχ* – духов настбища место).

Обычай требовал ставить рыболовные заборы с таким расчетом, чтобы сквозь них могла проходить рыба молодь. Во всех действиях, раскрывающих отношение к природе, заложен нервичный принцип: как я сегодня отношусь к природе, так и сегодня, завтра, в будущем буду жить я, моя семья, мой народ. Еще раз следует подчеркнуть, что в отношения включаются не только рациональные действия, но и с нозиций современного мировоззрения, безусловно, иррациональные. Почти полная утилизация, исключая наличие отходов, включала в себя как необходимый элемент нечто явно противоречащее, однако то и другое – одинаково равноправные составные мировоззрения, культуры. Мясо животных шло в нишу, шкуры – на изготовление обуви, внутренности – на приваду, сухожилия – на нити, из рыбьей чешуи вываривали клей, измельченные кости представляли собой нитательную рыбную муку (норсу), из внутренностей вываривали состав для отпугивания кровососущих насекомых. Даже современные ханты, которые используют пришедшие в негодность кожаные вещи для изготовления всевозможных завязок, чтобы не выбрасывать их, ставят своих предков в пример во всем, что сопряжено с экономией природного сырья или отработанного

материала. Однако такая предельная экономия не мешает оставить первую добычу в лесу для лесного хозяина, при оборудовании временной стоянки громадными кусками бересты закрыть от его взора все здесь происходящее (завтра береста будет брошена за ненадобностью), оставлять на концах костей значительное количество мяса (для воспроизводства), которое, не будь такого обычая, могло бы пойти в пищу.

Вопрос об отношении к природе и ее объектам в традиционном мировоззрении тесно связан с так называемыми промысловыми культами, которые включают в себя средства по обеспечению себя добычей, устранению опасности, а также средства, направленные на возрождение животных. Все это хорошо известно и многократно описано в этнографической финно-угроведческой литературе, поэтому для полноты общей характеристики мировоззрения достаточно будет простого перечисления. Сюда можно отнести медвежий праздник (повсеместно), лосиный праздник (Юган и Васюган), хранение нанизанными на заостренную палочку конечностей и хвоста выдры, стопы медведя, хранение стянутых кедровым корнем челюстей медведя (Васюган), хранение медвежьих черепов на специальной постройке в виде сруба (Аган), хранение костей медведя внутри сруба (Вах) или большой берестяной коробке (Юган), хранение черепов медведя в особых священных лабазах (Казым), наличие подставных названий для медведя и его отдельных органов (повсеместно), запрет сжигать или выбрасывать рыбу чешую, перья добытых птиц, запрет съедать первую добытую утку, использовать в утилитарных целях необычные особи (шестилапых, альбиносов), запрет пользоваться металлическим ножом при поедании лосиного мяса, подсаливать лосиное мясо (Васюган) и многое другое.

Совершенно очевидно, что контакт с русской культурой не мог не деформировать подобное отношение к природе. Производящий тип хозяйства, основанный на земледелии, разведении скота, требовал раскорчевки леса, строительства дорог, мостов и т. д. Христианство, как официальная государственная религия, не было в состоянии регулировать традиционные отношения к природе, объектам промысла. Начало деформации указанных отношений относится к периоду контактов с чужой культурой. Во многих случаях складываются компромиссные варианты. Частью общего мировоззрения, на-

пример, становится запрет косить траву ранее Петрова дня (12 июля), когда растения еще не «бросили» семена. Однако не смотря на это, календарь остается фенологическим, в котором имеют место неодинаковые по длительности периоды: орел прилетел (март), рыба икру мечет (май) и т. п. Именно этот календарь отражал хозяйственную деятельность охотников-рыболовов, частично соприкасающихся с производящим типом хозяйства.

Традиционное мировоззрение хантов и его существенная часть – отношения человек–природа – оказались неготовыми к тем преобразованиям, которые имели место на всем протяжении советского периода истории. Как известно, господствующим в этих отношениях являлся утилитарный подход. Хантыйское общество, оказавшись разобленным на два мировоззренческих лагеря (одна часть населения – сторонники материалистического, другая – традиционного мировоззрения), не смогло дать удовлетворяющего обе стороны ответа, в частности, на следующие вопросы. Почему передовой вальщик леспромпхоза вместо морального осуждения получает повышенную заработную плату? Почему запрещено добывать каждому желающему осетра, стерлядь и нельму? Почему государственный план оправдывает любое отношение к объектам промысла? Почему новая власть считает шуку рыбой, тогда как всем хантам издавна известно, что это животное, которое в старости превращается в рогатое чудовище *wəs* (мамонта)?

Ответы на эти вопросы дала советская государственная идеология и в целом система, часть которой составили ханты, порвавшие с традиционной культурой.

Итак, мы подошли к очень существенному выводу. Отношение к природе определяет не каждый человек в отдельности, а культура в целом, к которой человек принадлежит. Следовательно, средства контроля разрушительного воздействия человека на природу должны быть найдены в культуре, а не в поведении каждого человека. Современные движения в защиту национальных культур, в частности, ассоциации «Возрождение Югры», «Колта-Куп» пытаются решить эту задачу, опираясь на формирующееся сейчас новое мировоззрение.

## Представления о жизненных силах

Представления о жизненных силах, справедливо считающиеся одним из самых древних и крайне устойчивых, более всего известны в научной литературе под названием «душа». В культурах, сохраняющих традиционные черты, на этих представлениях часто базируется практическое отношение к действительности. В данном случае они требуют особого внимания, поскольку, как мы увидим, в разных группах хантов они выглядели далеко не одинаково, представляя, однако, по существу одну и ту же картину. Это не может не иметь определенного методологического значения.

Само тело *parek* (и различные варианты вост.), *al* (сев.) не сакрализовано. Однако, сакрализованы поверхность (форма) и то, что имеется внутри, поэтому в разговорной речи слова для обозначения корпуса, туловища, тела практически отсутствуют и речь идет о том, что на русский язык можно перевести приблизительно как образ, тень, отпечаток. Кроме того, тело содержит в себе нечто такое, что не совсем верно обозначают христианским понятием «душа». Рассмотрим это на конкретных примерах, прежде чем сделать выводы, которые лягут в основание дальнейшей характеристики общего мировоззрения. Тень – *jlsel*, – полагают на Васюгане. У меня есть *jlsel*; я погиб, и *elsel* сразу погиб, *ilsel* всегда с человеком. *Jlsel* есть у животных, он находится в шкуре с головой, лапами, когтями, копытами, гривой, хвостом, такую шкуру отдают духу в подарок.

Душа – *lil*, она есть у человека, зверя, дерева. Весной береза дает сок, это ее *lil*; если снять кору, *lil* уйдет и дерево засохнет. Все живое – вода, огонь, гром – имеет *lil*. Нет души – не будешь дышать; дышать *laltə*, человек рождается с душой, а со смертью она уходит совсем, при обмороке вернется. Тень называется *il*, *iles*. Человек может создавать *iles*, а душа – нет, душа невидима.

Душа у человека одна. Она сама приходит, как только человек появляется, сама уходит, это *lil*. Тень называется *ilt* *ilseltel*, тень человека на земле – это *ilseltel*. Бывает другая тень – *kor* – когда видно, чьи, какого человека глаза, нос, уши.

*Il* – ‘тень’, ‘душа’ – все вместе взятое, это судьба, рок. Состояние *Ilta* – есть, употреблять в пищу (вместе с богами), а просто перекусить в дороге – это *liḡa*. Когда человек умирает, *il* улетает. Если лег спать на снег и оставил отпечаток – значит на этом месте оставил свой *il*. Это делать запрещалось, потому что если оставишь часть себя здесь, пойдешь дальше и замерзнешь.

На Вахе нам объясняли так: «*Il* есть только у живых, у человека одна *ilt*, после смерти человека она находится рядом с ним, но когда через три года он сгниет, она умирает. *Il* – хозяин человека, она находится внутри; если не хочется идти на охоту, она не пускает ноги, она похожа на самого человека, ее не видно и она ничего не может сделать кроме как уйти. Как только человек появляется на свет, в него сразу же проникает *ilt*. Когда снится сон – это ходит *ilt*. Человек проснулся – *ilt* пришла. Тень называется *ilsem*. Кого не видно, у того нет тени. Тень человека похожа на человека, тень зверя похожа на зверя так же, как *ilt* похожа на того, в ком живет. След или изображение – это *korr*.

*Il* необязательно похожа на того, в ком живет. Это может быть ящерица, комар, паук, шаман может ее видеть. Она – хозяин человека, и если он повесился или утонул – это она его заставила, человек сам ни в чем не виноват. Со смертью своего хозяина она бродит вокруг дома, за кем-то пришла, а потом улетает навсегда. *Il* – это душа, *iles* – тень, *korr* – след, отпечаток; *lunk* невидим, у него нет тени. Если ты сидишь рядом с мертвым, он может взять твой *ilt* и ты будешь болеть.

Внутри каждой женщины есть другая женщина – *Aṇki*, она и дает *ilt* родившемуся человеку. У человека сразу две матери: одна его родила, а другая дала *ilt*. У деревьев, гор, омутов нет *il*, но если они священны и могут действовать, там живет *lunk*, который имеет *ilt*.»

У александровских хантов (современного Александровского района Томской обл.) то, что находится внутри, называлось *lilem*, а внешность, тень – *ilt*. Со смертью *lilem* покидает тело и находится рядом с умершим, т. е. на могиле до разложения тела. В это время «носят хлеб, орехи, чтобы *lil* ела».

Ханты р. Юган считали, что *il* – это тень, внешность, сам человек, она живая как и сам человек. *Itas*, *iles* – «душа», «комар». Если человек заболел, значит, комар улетел.

*Notəs* – ум, мысли – тоже внутри человека, он живет в голове, это не комар; если *notəs* ушел – значит, человек без ума, т. е. сошел с ума. Когда человек пугается, трясется – это *notəs* стучит. Если *notəs* ушел – будешь болеть, вернется – выздоровеешь; так же и *itəs* в ухо вылетит (когда звенит) – будешь болеть; вернется – выздоровеешь (звенеть перестало).

Если человек умрет от болезни, то душа его *iles* уходит под землю, если человека убьют, то *iles* уйдет вверх. Пес шамана может уходить от него, и шаман не болеет. Тень называется *jipəl*. Маленького ребенка не считают человеком, пока он не начнет различать людей, но *iles* у него есть, *jipəl* тоже есть, раз он сам есть. Души умерших *iëexkante otet* (букв. не достает человек телесности, т. е. призрак, привидение) крадут именно *iles*, ее называют *kaini* ‘комар’. «Человек сон видит – это комар летает».

На Агане исходили из представлений, что *notəs* ‘ум’ – это внешность, неотделимая от тела, а *jipəl* ‘тень’ отделима от тела, а *iles* – это нечто заключенное внутри тела: «У каждого есть ум – *notəs*, если умер, то сгниет. Если камень положишь в огонь, то ум рассыплется. Тень – *jipəl* по-нашему. На тень нельзя наступать ногой, рубить топором – умрешь скоро».

Однако у человека ум является в то же время и свободной душой: «Когда человек спит, его ум ходит; испугаешься – тоже ум уходит; покойник живет в верхнем гробу (надгробном сооружении – В. К.), в нем всегда делают дырочку, она называется дверью. В эту дверь выходит душа покойного *iles*, когда тело сгниет».

На Тром-Агане внутреннюю жизненную силу так же называли *notəs*. «Если ум ушел, значит умер человек: он делает все неправильно и сам себя убьет; *jipəl* – это тень, которая падает от человека; если человек видит себя в воде или зеркале – это называется *kurg*».

Ханты р. Пим отождествляли ум *notəs* и душу *lil*. По их мнению, душа имеется у тех предметов, у которых есть рот. След или дорога здесь назывались *kurr*, т. е. также как отражение с чертами индивидуальности.

Не менее разнообразными выглядят представления северных хантов. На р. Лямин объясняли: «*Jistel* – душа, она отделяется; если утопленника похоронили на кладбище, то его можно встретить в другом месте, где живут утопленники. Пока



живет человек, есть *jistel*, сама она не уходит, ее уводят злые духи; если водяной взял *jistel*, то и сам человек утонет, пойдет туда, где его *jistel*. Тень называется *isxur*, отпечаток на снегу, отражение в воде – тоже *isxur*, их могут забрать злые духи».

У северных хантов повсеместно распространено мнение, что *isxur* – это не только отпечаток, но и оборотень. «Кукушка, дятел – это ненастоящие птицы: они садятся в деревне, выживают людей, это люди, души которых превратились в птиц. *Jiple* – тень, отражение на снегу; душа называется *lil*, *tit*; душу человеку посылает старуха *Anki*, она же *Kaltas-Anki*». Кстати, В. Н. Чернецовым (1959) было отмечено: «Если душа появляется не в форме человека, а в форме птицы, то ее называют *isxorg* ‘душа птицы’». В. Н. Чернецов в своей известной работе «Представления о душе у обских угров» говорит о наличии в верованиях манси (некоторые материалы он приводит по северным хантам) пяти душ у мужчин и четырех – у женщин. Часть из этих душ находится внутри тела, а часть связана с поверхностью тела и одеждой, но любопытно то, что лишь одна душа *isxorg* (душа-тень) тесно связана с телом и превращается в жука после исчезновения материальных остатков тела.

Следующая душа *Wort* имеет форму человека или птицы и живет внутри тела, иногда покидая его, что вызывает недомогание. Третья душа *ulem uj* ‘душа сна’ живет в лесу и прилетает к человеку во время сна. Четвертая душа, реанкарнирующаяся, она вселяется в новорожденного, почему и называется *map is* ‘маленькая душа’. О пятой душе В. Н. Чернецов не приводит конкретной информации, ограничиваясь уточнением, что мужчина имеет две реанкарнирующиеся души.

Итак, мы видим, что не смотря на разные функции, все пять душ располагаются либо внутри, либо представляют образ, внешность. Любопытной представляется деталь, которая не нашла места в приведенной статье, однако имеется в дневнике В. Н. Чернецова. Он пишет, что «человек и животное имеют две жизненные силы: *is* – тень и *lil* – дух. После смерти *is* отправляется к нижнему богу, а *lil* – к Торуму. Неодушевленные предметы имеют лишь тень *is* (Архив МАЭС, № 869).

Наши полевые материалы по северным хантам подтверждают в основном те данные В. Н. Чернецова, а также других исследователей, которые свидетельствуют о наличии одной (могут быть две разновидности) внутренней жизненной силы и одной внешней. Ханты нижней Оби полагают, «у человека бывает *wəp is* ‘большая душа’ и *aĵ is* ‘маленькая душа’; большая душа живет снаружи, на плечах, она как тень, а маленькая – в голове, она переходит в новорожденного и остается в этом же роду. «*Lil* как птичка сидит в горле». По другим данным, все четыре души (у женщин три) уходят после смерти человека на остров, в море, где находится мир мертвых, а одна душа остается при теле до его исчезновения. По третьим данным, птица уносит основную душу в загробный мир. Образ птицы присутствует в погребальном обряде не только угров и, по мнению многих исследователей, является очень древним, информативно насыщенным, но пока слабо исследованным (Нанольских 1990; Сагалаев 1990; Гемуев 1990).

У южных хантов внутренняя и внешняя силы обозначились термином *is* (Karjalainen 1921). Кстати, этот термин трактовался В. Штейницем (Steinitz 1967) одновременно как тень и как покидающая тело душа.

Всю приведенную информацию можно свести к следующему. Когда речь идет о существовании живого предмета, то ханты говорят либо о силе, находящейся внутри, либо о внешности, либо о взаимодействии того и другого. Жизненную силу, которую представляет тело, ханты, общаясь с русскими, не называют душой. Душой они называют нечто, находящееся внутри тела. Характерно, что тень как отсутствие света, а также отражение, они отождествляют с самим телом и, в отличие от тела, сакрализуют любое отражение или изображение. Здесь предки хантов дали нам образец, как можно предельно усложнить очевидную на наш взгляд вещь – тело человека, а мы, в свою очередь, ностунили взаимно, ибо не можем понять очевидных для них вещей. Не случайно Н. Л. Гондатти подметил: «Кроме тела у человека есть тень – *is* и душа *liil*» (Гондатти 1888). Заметим, что и ханты, и исследователи прибегают к терминам «тень» и «душа», однако, судя по приведенным материалам, они лишь весьма приблизительно отражают содержание хантыйских терминов. Правомочность введенного в науку термина тень-душа формально

должна противоречить сказанному, но следует помнить о зависимости жизни от того и другого. Х. Паасонен обратил внимание на эту деталь: «Еще до Карьялайнена о существовании души-тени *is* у иртышских остяков говорил Патканов, но эту тень не следует путать с настоящей тенью – *jip1*» (Paasonen 1909).

Нельзя не обратить внимания на отсутствие дуализма в воззрениях хантов: между образом и самим телом. Эта черта, безусловно, имеет чисто мировоззренческую основу и не дает права приписывать предкам хантов такую черту мышления, как безразличие к противоречию. Тень или образ тела, согласно традиционному мировоззрению, являются отделившимися от тела материальными частями; обычай запрещал фотографироваться. Фотоаппарат не случайно носит название *korwartar* (букв. берущий тень). Именно по этой причине, с точки зрения хантов, человек одновременно может находиться в нескольких местах. Анализ большого количества материала привел К. Ф. Карьялайнена к отказу от концепции В. Вундта о триединой душе и признанию двух сил: внутренней жизненной силы, покидающей человека (свободной души), и внешней, заключенной во всем теле, называемой в финно-угроведении физической или телесной. Свободную душу он считал поздней по происхождению, и это мнение разделил В. Н. Чернецов (1959).

Данное положение имеет очень важное методологическое и методическое значение, ибо картина мира в традиционном миропонимании базируется на представлениях о наличии/отсутствии свободных душ, так же как о наличии/отсутствии представлений о духах, независимых от тела и могущих принимать любую форму. В частности, вся шаманская концепция предполагает утрату жизненной силы, ее поиск и возрождение при содействии помощников шамана – духов; в шаманских воззрениях они мгновенно меняют место нахождения, обладают способностью перевоплощения. Большинство исследователей полагают, что такие представления у угров не являются ранними (Dioszegi 1952; Rudenko 1972) и присоединяются к мнению К. Ф. Карьялайнена и В. Н. Чернецова.

Справедливости ради надо привести и противоположную точку зрения. Она заключается в том, что представления о свободной душе, выражаясь словами И. Диенеша (1985), кото-

рый опирается на мнение И. Паульсона, «...являются фундаментальными окаменелостями человеческой мысли и восходят еще к палеолиту». Такую же точку зрения, как известно, развивали в своей работе У. Хольмберг (Holmberg 1913) и некоторые другие исследователи. Выясняя вопрос о разграничении живых и неживых предметов, нам предстоит отвергнуть одну из этих полярных точек зрения (по крайней мере касательно культуры обских угров).

## Представления о живом и неживом

Здесь, как и во многих других случаях, кажущаяся простота скрывает невероятно сложный комплекс представлений. На самом деле, четкое разделение понятий смерти и жизни должны были бы взаимно исключать друг друга, однако они одновременно и предполагают друг друга, ибо жизнь не кончается смертью, потому что смерть есть иной вариант жизни. Вот какая цепь умозаключений следует из того факта, что во сне был увиден некогда умерший родственник. «Если приснился ушедший в нижний мир – значит его тело не разложилось, он жив и хочет навестить родственников, значит нужно идти к нему на встречу, делать поминки». Как правило, пожилые ханты на вопрос, есть ли у них родители, отвечают: «Есть, но они мертвые».

К. Ф. Карьялайнен был первым из угроведов, кто обратил внимание на множество терминов для обозначения мертвого, противопоставляемых термину *lilen* ‘живой, свежий...’. Среди них, например, *suram*, *kalam*, *kali*; два последних термина означают «падаль», «мертвечина». К. Ф. Карьялайнен не придал этому факту особого значения.

В. Н. Чернецов (1959), восстанавливая последовательность представлений о живом и неживом, пришел к выводу, что «действительным признаком смерти является... физическое разрушение тела, т. е. его разложение». Такое представление о смерти он отнес к наиболее ранним из поддающихся исследованию. В. Н. Чернецов как бы поставил под сомнение существование стадии всеобщего оживления по крайней мере в культуре обских угров.

Рассмотрим прежде более простые вещи, чем самого человека. С точки зрения хантов, основное отличие живых предметов от мертвых заключается в способности оказывать действие на другие предметы, в ряду которых находится и сам человек. Живые предметы обладают одним или совокупностью признаков: способность дышать, двигаться, расти, издавать звуки, видоизменяться. Итак, живыми являются: человек, животное, деревья, вода (в реке), снег (падающий), гром (это рябчик, у которого на зиму замерзает горло), огонь (это невидимая женщина в красной одежде), ветер, бубен (потрескивает, реагируя на изменения температуры) и т. д. Все невидимые духи-хозяева, а также их изображения являются живыми существами.

Предметы, не обладающие перечисленными признаками, относятся к разряду неживых (*anta lilenki*), т. е. не имеющих *lil*. Таковыми являются упавший снег, вода в посуде или дождевая вода (*lawet jenk*), кусок земли, пень. Неживые предметы могут переходить в разряд живых, если они, в частности, проявляют способность к движению, какому-либо изменению или обратят на себя внимание животного, человека. Камень, доселе лежавший, был неживым, но вдруг скатился с горы – стал живым. Многое из живого (духи) невидимы, поэтому человек должен доверять собаке (собаки, как и шаман, видят духов).

Смерть одного предмета дает начало другому: жизнь и смерть – это бесконечное чередование состояний. Падающий снег живой, но ложась, умирает; вода в реке живая, но умирает, превращаясь в лед; лед живой (трещит), но умирает, превращаясь в воду. Туман живой и поднимаясь, умирает, превращаясь в тучу, туча умирает, рассеиваясь каплями дождя.

В фольклоре часто идет речь о воде, но всегда с прилагательными, небезучастными к общему содержанию: вода дождевая; вода, приготовленная из растопленного снега, стремительно бегущая и т. д.

Интересен и другой путь «перехода» неживых предметов в разряд живых. Какой-либо предмет, не дышащий, недвигающийся, не является живым, однако становится таковым, если имеет внешнее сходство с человеком, животным, т. е.двигающимся, растущим. Если этой формы не достаёт, можно придать ее искусственно. Наоборот, «уничтожив» форму, человек лишал

«предмет» жизни. Так ханты поступали с медведем-людоедом или змеей. Убить выстрелом или задушить при помощи удавки считалось недостаточным, поэтому требовалось сжечь или расчленить. Для обозначения такой смерти есть специальный термин *taren*. В воззрениях хантов форме, внешнему виду придавалось очень важное значение. Различным духам жертвовались необязательно животные, а их изображения из дерева, бересты, теста, иногда чучело.

Для более детального выяснения вопроса о значении формы вернемся к анализу некоторых состояний человека. Причиной сна, болезни, сумасшествия, как уже говорилось, является уход из тела жизненной силы *lil*. Но это не всегда и не обязательно ведет к смерти. У человека имеется и вторая жизненная сила – образ (тьма), которая исчезает с разложением тела: здесь смерть неизбежна.

Итак, с точки зрения хантов, человек имеет полную активность при наличии внутренней и внешней жизненных сил. В наших материалах имеются сведения о том, что в далеком прошлом сумасшедших приносили в жертву, поскольку их считали мертвыми. В связи с этим В. Н. Чернецов (1959) ссылается на данные фольклора, где говорится о том, что люди с внутренней болезнью считаются мертвыми, хотя они ходят, разговаривают и т. д.

Что касается значения внешней жизненной силы, то здесь прослеживается аналогия: люди, имеющие какие-либо дефекты, считались мертвыми. В связи с такими представлениями захоронение человека, причиной смерти которого было разрушение тела, выглядело совершенно иначе, ибо обряд как ритуал, не осуществлялся. Их хоронили не на общем кладбище. В этом случае имеет применение название трупа как падаль. Наоборот, обертывание тела берестой, погружение его в выдолбленную «по фигуре» колоду предполагало сохранить, по сути дела, продлить жизнь умершему. Обряд погребения был предельно упрощен, если кости человека находили не в анатомическом порядке. Разрушительное действие, как известно, оказывает огонь, и описанная традиция не допускает применение огня в погребальном обряде. К. Ф. Карьялайнен писал: «Для того, чтобы полностью обезвредить врага, уничтожить его без остатка, древние угры сжигали его труп» (Karjalainen 1921). Некоторые материалы из культовой практики хантов как бы

подтверждают значение целостности тела. На р. Лямин (сев.) залетевшую в жилище летучую мышь считали покровительницей семьи: ее отлавливали, умерщвляли и хранили; на р. Пим (вост.) залетевшую мышь считали *isxug* (тенью неродственника), а потому предвестником бедствий. Здесь ее разрубали на мелкие куски и выбрасывали. Из всего сказанного следует, что наличие оживотворяющих признаков может служить критерием для отнесения предметов к разряду живых или неживых. Однако, такое решение вопроса оказывается хотя и соблазнительным, но все-таки обманчивым, ибо описанные представления относятся к самостоятельному мировоззренческому пласту, который некогда был деформирован. Здесь имеется случай убедиться, как старые данные обретают новое значение. Попробуем разобраться.

Иногда предметы считаются живыми даже тогда, когда не имеют ни одного характерного для живых признака: камень, сухое дерево и т. п. В подобных случаях предметы считаются живыми по той причине, что в них вселился невидимый дух. В наших, а также приведенных материалах К. Ф. Карьялайнена есть множество указаний на то, что сожженный предмет продолжает активное существование благодаря покинувшей его душе, которая не погибла вместе с телом. Представления о независимом от тела существовании души допускают сожжение умерших в целях их вечного существования. В. Н. Черенцов предполагал наличие такого элемента в воззрениях обских укров и связывал его с пришлым южным компонентом культуры, однако они не получили широкого распространения. В качестве примера, иллюстрирующего возможность оживотворения неживых предметов можно привести воззрение хантов р. Казым. Один из наиболее почитаемых божеств *As tai iki* (старик с верховьев Оби) имеет, как и другие божества, несколько образов (обычно семь), в том числе: всадник в кольчуге на белом коне, это младший (седьмой) сын Торума; образ утки-широконоски; краснозобой гагары; стрекозы. В образе стрекозы он способен излечивать физические болезни, но при условии содействия двух других божеств, известных на Казыме и Нижней Оби: *jem wačiki* (священного города старик, т. е. хозяин жертвенного места близ пос. Вежакары) и *χin iki* (болезней старик). Все трое одновременно принимают образ железной иглы острием вниз (Молданова 1994). Наши

выводы сводятся в основном к следующему: грань между живыми и неживыми предметами в традиционных представлениях хантов относительна и подвижна. Вероятно, это есть следствие «равенства» человека с окружающим его миром, предметами, явлениями.

Если в представлениях хантов отсутствовало понимание смерти как естественного конца жизни, то представления о смерти как о небытии, несомненно имели место и связываются они с разрушением тела.

На разных этапах развития представления о живом–неживом выглядели неодинаково, в результате их перешлетений и наслаиваний сложился сложный, с трудом поддающийся расчленению комплекс.

Самыми ранними в традиционных представлениях следует считать те, которые связываются с целостностью тела, внешностью, но не с внутренней жизненной силой, способной существовать вне тела, сводимой к свободной душе, душедыханию. Термин *lilenki* ‘дышащий’, применяющийся по отношению ко всему живому, не охватывает всего многообразия предметов, считающихся живыми. В воззрениях далеких предков хантов антропо- и зооморфные искусственные предметы и предметы естественного происхождения не являлись духами: они просто считались живыми.

Предлагаемые материалы и их трактовка налагают ограничения на выводы тех исследователей, которые исходят из признания мировоззренческого пласта, когда оживотворялось все без исключения. Вероятно, есть смысл проиллюстрировать степень устойчивости традиционных верований фрагментом из современного фольклора. Вот что рассказал Кузьма Молданов (1900 г. р.) в 1982 г. в пос. Юильске Тюменской обл. (текст записан через переводчика и адаптирован): «Старик говорит, что ханты хоронят головой на полуденную сторону, и, если сделать наоборот, то умершие с того света не возвращаются на этот свет, это значит, ханты со временем вымрут. Хантов становится мало, потому что хоронят они по-русски, но много стало машин и самолетов, все машины вытягивают нефть. Постепенно от земли останется только *χorras* (тьма), но если тьма человека жива на том свете, то у земли нет того света.



К тому времени от всех умирающих сейчас стариков останется только хогга, машины и нароходы станут безжизненными, потому что в земле кончится нефть, как если комары высосут кровь из человека. Русские будут обессилены без машин, потому что они не умеют делать луки, ловушки на зверей, варить из чешуи клей и делать кренкую тетиву для лука.

После смерти от хантов останется тень, которая поведет на русских тень нароходов и самолетов, а русские ничего не смогут сделать, потому что они хоронят не но-хантыйски и их тени безжизненные: русские заканывают глубоко и дороги оттуда нет. Ханты этим воспользуются и как слонцом глухаря придавят безжизненные тени русских тенью нароходов и машин.

Тени нароходов и машин не смогут вернуться на этот свет, так как не будет нефти, и они уплывут по Оби, как гробы, в царство мертвых, откуда нет дороги на этот свет. Тогда с того света вернутся похороненные теперь старики, вернутся они младенцами в свой род и увидят, что на земле нет нароходов и нет никакого железа: только иногда можно будет найти кусок железа для стрелы или сделать из него цень. Тогда начнется жизнь, которую я, Кузьма Молданов, видел в детстве. Хантыйские богатыри привяжут кусок цени к своим толстым стрелам, и когда стрела пробьет защиту (нанцирь) врага, то кусок цени вытащит наружу lil, так делали хантыйские богатыри, поэтому смогли привести свой народ на Казым».

## Окружающий мир

Весь мир, вселенная на всех диалектах носит название *torəm* (торум). Этот термин полисемантичен и кроме основного имеет значения 'творец, небесный бог, сторона, ногода, воздух, небо'. Земля – *mχə* (вост.), *miw* (сев.). Термин имеет три значения: 'поверхность земли', 'край, сторона', 'ночва, плодородный слой'. В любом месте обжитого пространства центром считается та его часть, где в данное время живут люди. Река *Was-Jaxun*, что в буквальном переводе означает 'узкая река',

сохранила свое сакральное значение и название *allaJaхun kor* ‘центральной реки внешность’. Небесный центр (лось, т. е. полярная звезда) перемещается при движении людей вместе с земным, а стороны обжитого пространства совпадают со сторонами горизонта. Человек также имеет стороны (правая – восточная, левая – западная), но это соответствие нарушается из-за подвижности, поэтому в состоянии покоя он должен его восстановить и лечь спать головой строго в определенную сторону, что предусмотрено расположением спального места в жилище. Положение спящего наоборот недопустимо – так делают в мире умерших и спешить туда не стоит.

Повсеместно северная сторона носит название *il* (низ), *il pālā k* (нижняя сторона), т. е. куда текут реки; противоположная – *num* (верх), в некоторых местах юг называют *jog* или *katl* (день). Было множество описательных несакрализованных словосочетаний: для севера – сторона, где холод, тучи; для юга – сторона теплой земли; запада – сторона заходящего (у сев. хантов букв. погружения) солнца; востока – где утром солнце. У нижнеобских хантов запад имел еще одно название – *kaw palek* «камень сторона», т. е. Урал. Повсеместно были распространены воззрения о западной стороне как о плохой (*atam palek*), а о восточной – как о хорошей (*jem palek*), и это определяло поведение человека, размещение вещей в жилище, на временной стоянке и т. д. Например, падение головой в восточную сторону предвещало скорое выздоровление, в западную – длительную болезнь; человек-левша считался неудачником во всем и даже нож для левши (с левосторонней заточкой) считался для других непригодным, опасным.

Представления хантов о строении вселенной являются разнообразными и порой взаимоисключающими. Большинство сведений указывает на ее вертикальное членение: верхний (небесный) мир, средний (земной) и нижний (подземный). В верхнем мире обитают только добрые существа, в среднем – злые и добрые (включая людей), в нижнем – только злые, главным из которых является *kin lunk* ‘болезней дух’, он же *jil lunk* ‘нижний дух’, (вост), *χin wärt* (сев).

Обитатели верхнего мира живут вечно, среднего – живут и умирают, нижнего – живут вечно мертвыми. Небосвод является границей между средним и верхним мирами, границей

среднего и нижнего миров является верхняя часть земли (моховая подстилка), ее снятие означает переход в другой мир, другое состояние. Кроме того, в нижний мир можно попасть через отверстие в лесу. На Васюгане для его закрытия жертвовали *məχ imi* (земляной старухе) бронзовый или железный котел. В. Н. Чернецов говорит, что в нижний мир попадает не человек, а *is, is χor*; с умершим идут все олени, убитые на могиле и вообще все вещи. У дверей в нижний мир стоит сторож и пропускает души лишь действительно умерших; души больных возвращаются обратно (Чернецов 1987). У нижнеобских хантов нами записаны такие же воззрения, с теми лишь отличиями, что сторож – это всадник на красном коне. Здесь же распространены представления, согласно которым, все три мира одинаковы и составляют единую систему, так как если кто-либо умирает в верхнем – рождается в среднем, умирает в среднем – рождается в нижнем. Подобные сведения привел А. Каннисто по манси. Помимо приведенных, имеются воззрения (у восточных хантов) о взаимодействии двух миров: среднего и нижнего. Люди, умирая в среднем мире, молодеют в нижнем и возвращаются в средний, а верхний мир – это обиталище исключительно духов. В связи с такими воззрениями на Вахе среди людей старшего возраста можно слышать выражение *kaleles pani jelworles* ‘умирал и снова ожил’. Имеются, но широко не распространены воззрения о нескольких, как правило семи, небесных ярусах, на которых обитают боги.

Представления о вертикальном строении вселенной не единственные. Имеются представления о горизонтальном строении. Именно с ними связаны воззрения о том, что река соединяет верхнюю часть земли с нижней, т. е. юг с севером. О них же свидетельствуют наземные (а не грунтовые) захоронения по берегам рек в ладьеобразных колодах или лодках, а также мнения о том, что земля имеет плоскую форму в виде диска с приподнятыми краями. Как известно, часть исследователей (Алексеев 1976; Прокофьева 1976; Рыбаков 1975) склонны считать представления о «горизонтальности» очень ранними (по Рыбакову – восходящими к каменному веку). Некоторые исследователи предполагают конвергентное развитие обоих видов представлений: «линейное» строение характерно для северных культур, а «этажное» – для круга

южных культур (Хойдингом 1986), где светила находятся над головой. Позднее, с развитием земледелия такие представления были «закреплены» зависимостью человека от наличия дождя, нисходящего сверху. Данная точка зрения является дополнительным аргументом в пользу двухкомпонентного характера обско-угорской культуры. Таким представлениям соответствует символика человека, одежды, жилища. В центре традиционного жилища – конического чума – находился очаг, над которым имелось отверстие для выхода дыма; в него же проникал свет. Эта часть пространства (Рандымова 1997) осмыслялась как вертикальный центр чума, который объединял всех домочадцев и связывал землю с небом. Очаг ассоциировался с центром вселенной.

Солнце и другие светила не занимают большого места в мифологии. Повсеместно распространены воззрения о том, что солнце (*sank*) – это женщина, а луна (*tiles*) – мужчина, и люди произошли от их брака. В предчувствии какого-либо бедствия (голод, эпидемия, всемирный потоп) солнце и луна поедают себя (затмения), чем и предупреждают людей об опасности. Периодически бывает *sek nopat* (не переводится), когда стихийное бедствие в виде огня, а затем водных потоков прекращает жизнь, но она возобновляется, так как мальчик и девочка случайно остаются невредимыми (спасаются в детской колыбели). У южных хантов понятия «солнце», «свет», «небо», «бог-творец» обозначались словом *sanki*, а луна – *aj sanki* ‘малое солнце’.

В мифах и современном мировоззрении определенное место занимает созвездие «Лось», по которому определяют перемену погоды, характер предстоящей зимы, весны; существуют предания о шести-восьминогом лосе, за которым гнался охотник на подбитых мехом лыжах (след – млечный путь). Образ лося в мировоззрении хантов связывается с представлением о благополучии, достатке. Не случайно на Васюгане деревянные молоты для укрепления кольев рыболовного запора были оформлены в виде головы лося, а у северных хантов было распространено убеждение, что душа лося имеет образ жука-бронзовки или червяка (личинка майского жука) и обычно находится недалеко от своего хозяина. Если мужчина случайно находил такую личинку, он немедленно брал лук или ружье и уходил на поиски лося. Образ лося отражает культуру

пеших охотников и у хантов-оленоводов имеет меньшее распространение.

Трудно пайти животное, которое по какой-либо причине если не в одном, то в другом месте не считалось бы священным. Медведь имеет божественное происхождение, когда-то он был человеком. Рассказы о жизни медведя на небе, опущенного на землю богатырем, приводит Н. Харузин (1898). На Казыме записан отрывок из «медвежьей песни», в которой говорится о том, что медведь был сыном женщины, но заслушание был наказан, и, обидевшись, ушел в лес. Поздней осенью он стал там замерзать и через смерть обрел иной образ, став медведем. Многократно он выходил к поселению, чтобы подкараулить и отомстить своей матери, но каждый раз находил причину не делать этого. На Вахе считали, что умерший старец превращается в медведя. Медведь в мировоззрении хантов занимает центральное место, являясь хозяином либо верхнего, либо нижнего мира, справедливым распределителем добычи, судьей в спорных делах. По некоторым данным, медведь научил людей добывать огонь. В пашей полевой практике были и курьезные случаи, когда речь заходила о медведе. Пожилые хапты утверждали, например, что производству лечебного пихтового масла русские научились у медведя: он, де, легкие ранения излечивает, натирая больное место о смолистый ствол пихтового дерева. Во многих местах медведя иносказательно называли дедушкой, бабушкой, дядей, братом, а на Югане – *oŕen-ko* ‘в шубе человек’. Впрочем, когда его рассматривали не священным животным, а способным причинить вред, ущерб, то называли *piri*. Так же называли змею во время бытового общения (только на Вахе). Замечено, что на медвежьем празднике этот зверь являлся в двух ипостасях: обряд по сути дела был направлен родственнику (медведю с необработанными головой и лапами), который находился на почетном переднем месте жилища; остальная часть туши представляла собой утилитарную ценность (мясо) и была лишена сакрального смысла, за исключением одного: переднюю часть ели мужчины, заднюю – женщины.

Амбивалентное отношение было к собаке. С одной стороны, это умное, приравненное по способностям к шаманам существо (видит духов); как и медведь имеет божественное происхождение; некогда она была человеком. В некоторых местах

бытовало убеждение, что секреты нельзя произносить вслух при собаках – собаки понимают человеческую речь, а отдельные люди могут понимать кошачье мурлыканье и собачий лай. В отдельных местах с умершим в потусторонний мир отправляли и его собаку. На притоке Казыма Лямине существовал обычай перевязывать мертвой собаке словно человеку ниткой или тряпкой переднюю лапу. Передние ноги или лапы животных ханты традиционно называют руками. Некоторым духам, влияющим на промысел, жертвовали лыжи и деревянное изображение собаки. К. Ф. Карьялайнен так описывает акт испрашивания хорошей собаки: «Васюганец делает для местного духа изображение собаки, приносит его к подножию «собачьего» дерева, привязывает на дерево кусок ситца и, уходя, выкрикивает имя собаки. Когда собака приносит щенков, одному надо дать выкрикнутое имя. Она будет опекаема духом» (Karjalainen 1922). Некоторые материалы свидетельствуют об обратном – собаку рассматривали недостойным человека существом. Отношение к собаке, как показывает специальное исследование (Мошинская, Лукина 1982), отражает множество этносов и культур, выходящих за пределы обско-угорской территории.

Священными животными считались выдра и бобр. По преданию, *тах* (бобер) привел хантов на реку Васюган, поэтому исчезновение бобров в связи с освоением нефтяных месторождений должно повести за собой, по мнению хантов, исчезновение народа. Священными считались животные белого цвета и прежде всего горностай, в которого, согласно легенде, превратился народный герой *Alwa*, одержавший победу в борьбе со злым существом *Sawes*. Священными считались птицы белого цвета – чайка, скопа (не повсеместно). Считалось, что у горностая и этих птиц *lil* человеческая. Были распространены представления о кукушке как особой птице (она доносит до Торума человеческие обращения, это бывшая женщина). По сообщению З. П. Соколовой (1971), на р. Лямине не убивали чайку и гагару, что автор объясняет тотемным характером птицы. На Сыне и Куновате запрещалось снимать шкуру и есть мясо соболя, горностая, шуки. Некоторые животные (собака, заяц), а также отдельные экземпляры пук считались особенными, поскольку после смерти они якобы превращаются в существо *was* 'мамонт'. Отдельные виды рыб

были связаны с социальной организацией, поэтому имели место известные ограничения и запреты. У нижеобских хантов, например, осетр считался зятем налима, поэтому осетра, стерлядь и налима нельзя было держать в общей посуде и варить вместе. Нельзя было варить в одной посуде утку и мясо домашних животных: все дикое принадлежит богу Торуму, а домашнее (как и вещи) – собственность человека. Поэтому жертвовать духам и богам следует только то, что принадлежит человеку. Еда (прием пищи) – это не только насыщение едока, но и акт кормления (угощения) духов. Осуществлялось это по-разному в зависимости от того, мясо какого животного готовили. Кроме того, считалось, что утка «уведет» домашних животных осенью в теплые края и на зиму человек останется без них.

Считалось, что если человек подавился костью, значит он наказан духами за неправильное обращение с пищей, а потому и за неправильное отношение к духам. Существовали ограничения, связанные с определенной ролью животного или рыбы в культовой практике. На Нижней Оби, например, был случай, когда женщина отказалась разделывать щуку, хотя каких-либо причин для ограничений в этом месте по отношению к щуке не должно было быть. Объяснение оказалось чрезвычайно сложным, хотя для самих хантов предельно простым. Известно, что часть запретов нельзя нарушать мужчине, а часть – женщине, ибо от этого зависит жизнь семьи, рода. Все что связано с рыбной ловлей, является делом мужским, а приготовление пищи – женское дело. Хозяйка имела полное право на разделывание щуки, но оказалось, что накануне сновидцу-предсказателю явился дух в образе щуки. Следовательно, в течение определенного времени щука на должна рассматриваться как объект промысла и источник пищи.

По нашим данным и материалам А. В. Головнева (1995), почитание уток объясняется представлением о связи вселения душ в новорожденных с весенним прилетом уток. По обычаю, нельзя было есть первую добытую в году утку, пока от нее не отойдет весь пар, исходящий от всякой горячей пищи. Обычай был распространен повсеместно, но только у северных хантов сохранились объяснения термина *гив* в значении ‘дух, насыщающий едока’, ‘приглашение божеств к пиршеству’, ‘посылание пищи в верхний мир’. Существует версия, что термин происходит от персидского *эрвах* ‘пар’.

Разными исследователями записано множество вариантов о происхождении животных, и все они отражают пути эволюции мировоззрения. По одним воззрениям, одни виды животных могут превращаться в других самостоятельно, без действия каких-либо посторонних сил, но другим, все это было сотворено небожителем Торумом, причем человеку было указано, каких именно животных следует приручить для облегчения существования, но третьим, все живое произошло от дождевого червя.

Однако, по большинству сведений, все животные – результат творчества различных человекообразных существ. Так, по нашим материалам и по материалам К. Ф. Карьялайнена, рыбу «делает» обский старик *Jenk wort iki*; он же *kul tete ko* ‘рыб создатель человек’. Рыба, якобы, возникает из стружек обрабатываемого им дерева. Согласно таким воззрениям, речная рыба принадлежит ему, и он распределяет ее в зависимости от устанавливаемых с ним отношений. В различных местах своего сочинения К. Ф. Карьялайнен приводит сведения о происхождении животных от тех или иных духов. По сообщению хантов Нижней Оби, птиц «делают» старик со старухой, которые живут далеко на юге и нитаются птицами, но костей не ломают, а выбрасывают; из них и вырастают новые птицы. К. Ф. Карьялайнен дополняет такое сообщение тем, что когда старик со старухой становятся совсем старыми, то окунаются в воду и снова молодеют. Окунуться, обсыпаться снегом, носынать кого-либо золой считалось способами преобразования «чего-либо во что-либо». Пройти под наклонным деревом, нерешагнуть через упавший ствол считалось верным способом превращения человека в животного. Для предотвращения этого следовало, «снохватившись», пройти в обратном направлении. По сведениям, записанным на р. Тром-Аган, медведь так и остался зверем с человеческим умом, потому что не мог найти ту колодину, через которую опрометчиво нерешагнул.

Деревья занимали очень большое место в традиционном мировоззрении: нары деревьев называли близнецами (*names juχ*); деревья, якобы, могли мстить друг за друга, нерешентываясь листвой; дерево, имеющее на вершине семь ветвей, считалось священным; береза связывала средний мир с верхним. К. Ф. Карьялайнен (1922) отмечал: «Васюганец представляет, что на небе березовый лес и свои дары солнцу, небу, ветру



и небесным духам привязывает к березе». Считалось, что черемуха привлекает к себе злых духов, а рябина, наоборот, отпугивает. Для духа ранений жертвы привязывали на сосну, для духа голода – на осину (листья дрожат, как человек от слабости). По существу нет дерева или растения, которое не занимало бы какого-то места в мировоззренческой системе, хотя они не имели никакого утилитарного значения.

По одним верованиям, природные стихии насылаются Торумом, по другим – различными существами, обитающими наверху. Так, например, на Югане полагали, что поскольку духи бессмертны, то в борьбе друг с другом они убивают себя и превращаются в звук (гром). По некоторым сведениям, гром, молния – живые существа, и специально поражают злокозненных духов, которых гораздо больше, чем людей; гром не случайно поражает и человека – ему пора умирать. К ограниченно распространенным можно отнести мнение о том, что гром, гроза – это «Торум скачет на коне и стреляет из лука»; на Вахе считали, что природные стихии насылает Нижней стороны дух (*Il palek lunk*), который «убавляет и прибавляет» луну. Однако, здесь же отмечено и другое мнение – души умерших иногда прикрывают собой луну и таким образом напоминают живым, что их пора «поминать».

О насекомых ханты говорили, что они, как духи, вечно живые и умирают только на зиму. Первые насекомые проникли в средний мир из нижнего мира. По данным фольклора, комары – это пепел сгоревшего громадного злого существа *Səwəs*, над которым одержал победу народный герой *Alwali*. В целом надо сказать, что представления об окружающем мире трудно поддаются научному анализу.

## Человек и жизненный путь

В традиционном мировоззрении человек как бы лишен активной позиции: он слишком сильно зависим от реально действующих и несуществующих в окружающем мире сил. Происхождение, рождение и общий жизненный путь также малозависимы от него.

По одним представлениям, человек произошел от рыбы и когда-то весь был в чешуе, которая осталась в виде ногтей;

по другим представлениям, он произошел от птиц и сначала был крылатым; по третьим, его произвели солнце и луна; по четвертым, человека сотворил Торум из своей слюны, глины, березовых веток (имеется информация, что для творения богу не нужен творческий материал, ибо материалом может быть мысль).

Рождение человека объясняется точно так же и связывается с самыми разнообразными силами, а участие противоположных полов как бы исключается из всего сакрального комплекса верований и остается формальным условием. С просьбой «дать детей» обращались к семейному духу, духу-хозяину данной местности, богу Торуму, к дающей жизнь *Anki* (вост.), *kaltē anki* (сев.), священному мысу «старушки», двум стоящим рядом деревьям, (называемым дедушкой и бабушкой), родовому дереву, у которого происходили роды и на которое подвешивали пуповину новорожденного, к давно умершим родственникам и т. д. Эти же существа задабривались с помощью всевозможных жертвоприношений с целью предотвращения появления на свет уродов (так иногда наказывались женщины за нарушение запретов, в том числе и супружескую неверность). По выражению одного ханта, мужчину боги никогда не наказывают даже в том случае, если он пинает собаку: мужчина здесь «ни причем». После рождения ребенка пищей, приготовленной родственниками отца, угощались женщины (родственницы матери), затем этой же пищей женщины угощали мужчин и, наконец, обе стороны посещали родового духа-хранителя, фигурка которого обычно находилась в священном амбарчике. Там этой же пищей угощали покровителя рода и, кроме того, присутствующие мысленно благодарили все те существа, к которым обращались с просьбой дать детей. Ребенка обмывали отваром чаги и заворачивали в одеяла из заячьего меха.

Родившегося ребенка ожидали сразу четыре мамы: самая главная мать богиня *Anki*, мать-повитуха, мать-роженица и мать, которой обычно являлась девочка из этого же рода (ей предстоит забавлять малыша, когда реальная мать занята). Первая мать, богиня-мать всех людей живет вечно, остальные смертны, богиня-мать принимает послед, чтобы продолжить род. Она отмеряет каждому жизнь и в ее священной песне поется: «Одною рукою детей вам даю, другою рукою назад забираю». Богиня-мать повелевает всеми богами мужского

пола, они ее внуки, а дети богини – женщины, старшая из них – Золотая баба (*Kasum imi*), старшая дочь Золотой бабы замужем и муж ее – покровитель самого большого культового центра на нижней Оби Вежакарский старик в облике медведя.

Старший внук богини-матери *χin wört* принимает в ледяной стране мертвых людей. Иногда очень далеко от этого места человек видит тень – образ своего знакомого: душа-тень пошла в холодную страну мертвых и ее хозяин скоро умрет. За два дня до смерти душа-тень покидает человека и идет к матери-богине просить разрешения пожить некоторое время. Однако, богиня сама определяет час смерти. Тогда тень-душа идет к духу-предку, народному заступнику, герою *Wort*, который разрешает прожить два дня. Душа-тень идет дальше, к Вежакарскому старику, и тот разрешает прожить еще три дня. Мать-богиня замкнула начало и конец жизни, оставив право определять жизненный путь человека духам охоты, местным духам, духам воды и леса, болезней и всем прочим.

Итак, человек с момента рождения, получив тело от земной матери, а душу от богини, с предначертанной, но неизвестной для себя судьбой, находится во власти множества самых разнообразных сил. Если приходилось оставлять ребенка в колыбели, то ему пачкали кончик носа сажей, а на спинку колыбели подвешивали коготь медведя, металлический предмет: духи, которые охотятся за душой младенца, боятся огня, металла, солнца. Иногда на берестяную колыбель наносили изображение солнца. Подкладывая в колыбель новые гнилушки и олений ворс, старые не выбрасывали под дерево (ребенок будет расти слабым, его будет качать, как качает дерево ветром). На Агане, бросая в воду подарки водяному (*Jenk lunk*), говорили: «Дай мне рыбы, сделай так, чтобы мои дети не болели». Там, где считали, что утонувшего забирает сама вода, мальчику, впервые севшему в долбленную лодку, мать смачивала ладонью макушку: голова теперь мокрая и погружать ее в воду больше не нужно. На Иртыше (Karjalainen 1927) обращались к богу света *Sanki*: «Прошу долгой жизни для маленькой дочери, сына, стрелы и лук».

Семейное благополучие, которое включало в себя личное, достигалось путем установления хороших отношений с духом-хранителем домашнего очага, антропоморфное изображение которого имелось в каждой семье. В отдельных случаях

фигурка духа была включена в общую систему шаманской атрибутики (Кулемзин 1976), и тогда культовые отправления осуществлял шаман и лица, близкие к шаманам. Служители культа (непрофессионалы) в хантыйском обществе были не редкость, хотя и не в каждой семье. Это согласуется с данными В. Н. Чернецова по манси, который отметил, что в 1931 г. туземным исполнительным комитетом было записано 120 шаманов при 300 хозяйствах (Материалы... 1987). Необходимо иметь в виду, что некоторая часть не попала в списки. В хантыйском обществе имелось несколько категорий лиц, осуществлявших всевозможные культовые и близкие к ним отправления. Это своеобразные сказители *mant'-ku* 'сказка-человек', которые во время рассказывания различных сказок, былин, загадок, сидя перед огнем, устанавливали контакт с пациентом и «угадывали» причину недомоганий, неудач в промыслах и т. д.

Исполнители эпоса в напевной форме *arex-ku* 'песня-человек' сопровождали свое пение игрой на струнном (из сухожилий сохатого) музыкальном инструменте *pape jux, nars jix* 'струны-дерево'. Считалось, что инструмент обладает в руках певца чудодейственной силой. Кроме всевозможных сеансов культового характера певцы могли регулировать нормы брачных связей, поскольку знали фольклор, в котором отражена генеалогия группы.

Сновидцы-предсказатели *uləm-ku* 'сон-человек' объясняли настоящее, прошлое и предсказывали будущее по увиденному сну, во время которого якобы общались с различными божествами или духами-хозяевами: лесным, водяным, семейным и т. д. Утром такой сновидец-предсказатель советовал обратившемуся, какую жертву, какому божеству и в какое место следует принести, чтобы обеспечить себя здоровьем, удачей в самое ближайшее время.

Ворожеи-фокусники-предсказатели *nūkuł-ku* устраивали в затемненном чуме своеобразный сеанс, где, подражая голосам, «созывали» различных промысловых животных и по их «поведению» предсказывали результат предстоящего промысла. Одновременно они давали совет, кому из охотников и в каких ситуациях как себя нужно вести. На этих сеансах, подробно описанных у ваховских хантов М. Б. Шатиловым (1976), дети впервые знакомились с голосами, повадками различных

животных. Своеобразные шаманы *Jsil-ku* 'плакать-человек', камлающие в нижний мир, в основном занимались возвращением к жизни умерших преждевременно, т. е. до срока, определенного Торумом или богиней *Anki*. Для этого они должны были совершить путешествие к подземному богу, похитившему душу и вернуть ее хозяину. Для приведения себя в соответствующее состояние лица этой категории имитировали нанесение себе телесного повреждения, чем вызывали слезы у своего пациента. Лица *tert-ko*, *jolta-ku* (вост.), *tärtän xoï* (сев.), на русском языке называемые шаманами, (их обязательным атрибутом был бубен) имели монополию на общение с миром невидимых, вездесущих, не имеющих постоянной формы существ. Функции шаманов были очень широки, особенно у южной группы хантов: они были лекарями, ворожеями, предсказателями. Однако, их главная функция состояла в отправлении общественных жертвоприношений. К. Ф. Карьялайнен (1911) о южных хантах писал: «Частные жертвы может приносить кто угодно, но для общественных жертвоприношений нужен жрец, шаман». У восточных и северных хантов большинство обрядов выполнялось без участия шаманов или же шаман присутствовал наравне с другими. Однако и здесь их функции были довольно разнообразными, поскольку со многими божествами связь могла осуществляться только через шамана. Испрашивая здоровья, личного, семейного благополучия у Торума или другого божества, следовало обратиться прежде всего к шаману. Во многих местах, в частности на Агане, очевидцы рассказывали: «Все ханты собирались из ближних поселений и ехали в одно место, чтобы Торуму подарки принести. Каждая семья старалась Торуму отдать оленя. Потом вешали материю на сосну, – это тоже подарок; все тряпки вешал шаман – он мог с Торумом разговаривать.» Бубен, якобы, столь заметно усиливает громкость слов, что они достигают слуха небесного бога.

По некоторым сведениям, к шаману обращались с личной просьбой, когда речь шла о здоровье, промыслах, случайном нарушении того или иного запрета. Как правило, шаман ограничивался тем, что называл божество или духа, которому следовало принести жертву в виде какого-либо небольшого подарка.

Жизнь вообще и практически любая сфера деятельности зависела не только от бога Торума, но и от его многочисленных помощников, сыновей, дочерей: на Югане это *Sarne kon iki* ‘золото царь старик’; на Тром-Агане *Torem paḥ* ‘сын бога’; *mir sawitə xo*, он же *mir susne xum* (сев.), седьмой сын бога Торума и богини *Kaltas*. Их представляли наездниками, скачущими на белом (красном) коне и видящими, кто в чем нуждается. У хантов Нижней Оби почитание этого мифического существа было развито очень сильно, так что можно говорить о его культе. Во многих местах его называли *wort* ‘богатырь’, ‘предок’. Почти в каждой семье, живущей традиционно, еще в 1970-80 гг. в жилище можно было видеть вырезанное из дерева или другого материала изображение коня и обязательно четыре (под каждую ногу небесного скакуна) блюдца (вместо традиционных серебряных тарелочек).

Кроме этих существ, обитающих в верхнем мире, общий жизненный путь человека зависел от существ нижнего мира и, конечно, от ранее умерших родственников. С родственниками, ушедшими на «другую сторону», связь живых не терялась и живые не допускали разрыва. По сути, отношения живые–мертвые – это единый вращающийся круг.

Смертью заканчивается длительная болезнь, каковы бы ни были причины ее возникновения, поэтому ханты говорят: «*Koṇṣa*, *koṇṣa*, *soḡəm*», т. е. ‘болел, болел – умер’. По некоторым представлениям, срок жизни каждому человеку устанавливает Торум. В этом случае хозяин нижнего мира получает приказ унести душу в мир мертвых. Однако, бывает и так, что душа покидает человека раньше того времени, которое предписано небесным богом (случай обморока), и ее мог вернуть шаман. *Il̥t m̥əne*, – говорят ханты, т. е. ‘душа ушла’. У северных хантов, правда, не повсеместно, долгожители говорили о себе: «Про меня *χin* забыл». При таком объяснении исходили из того, что *χin* находил повод и причину взять у человека душу *il̥*.

По сообщению ваховских хантов, в далеком прошлом старики сами уходили умирать. «*Tom pälāk m̥ənes*», – говорили в таком случае, т. е. ‘на ту сторону ушел’. Если в течение двух дней человек оставался жив, то возвращался в жилище. Представления, согласно которым попасть в мир мертвых можно только через смерть, а вход в него осуществлялся

через отверстие в лесу, относятся к менее распространенным. К таким можно отнести воззрения о том, что жизнь человека заканчивает гром, стреляющий в того, кому нора умирать. При выяснении вопроса о причинах смерти наши собеседники ханты почти во всех случаях связывали уход души с прекращением дыхания. «Человек не дышит – в гроб кладут», – объясняли они. И. П. Росляков (1898) не случайно отмечал, что «смерть фиксируется по последнему вздоху». В нос. Казым наличие или отсутствие дыхания определяли по длинной оленьей шерсти, которую держали у рта больного.

Во всех группах в большинстве случаев хоронили на второй и чаще третий день после смерти. О захоронении в первые сутки сообщают Н. Л. Гондатти, К. Ф. Карьялайнен, З. П. Соколова. О носенности в похоронах пишет М. Б. Шатилов (1931): «Мертвого хоронили по возможности скорее, как только для него изготовят колоду, выдолбленную из лесины». Показательны в этом отношении сообщения хантов Васюгана: «Со смертью душа уходит, через сутки возвращается к покойному и сообщает, что уходит от него навсегда». В момент возвращения покойник, якобы, оживает и по специальным вырезам на одежде (концах штанов и рукавов) «узнает», что мертв.

В течение первых суток отношение членов семьи к нему было как к живому: о нем заботились всевозможным образом. На Васюгане, Вахе и в других местах, где существовал обычай рассказывать сказки засынающим, для него всю ночь рассказывали сказки. У хантов до момента помещения в гроб покойник находился на том месте, где спал. Ханты так и объясняли: «Умер – значит заснул, а как его туда отправят – проснется».

Ответить на вопрос о том, где и когда у хантов возник обычай похорон на третьи сутки, чрезвычайно трудно, поскольку мы не можем использовать археологические материалы, а в исследуемый период он отмечен решительно у всех народов Сибири. Пережитки обычая хоронить, не связывая состояние умершего с представлениями о душе, великомерно демонстрирует информация из нос. Ванзеват.

«Утром его будишь – он не встает и не шевелится, тогда через полдня его будишь, толкаешь. Он опять не шевелится, не встает. Значит он мертвый. Гроб делали на второй день. Покойник должен пролежать в гробу одну ночь. В гробу его уже не будили, несли хоронить».

Отношение к умершему было двояким: с одной стороны, проявлялась забота о нем, с другой стороны – его боялись. Боязнь была вызвана представлением о способности умершего взять душу у кого-либо из присутствовавших, после чего последнего ждала смерть. Чем больше проходило времени с момента смерти, тем больше предпринималось мер к тому, чтобы помешать умершему или его душе вернуться в жилище. О том, что покойник представлял опасность в промежуток между смертью и захоронением, свидетельствуют и другие обычаи. Почти повсеместно узлы на одежде завязывали специальным двойным неразвязывающимся узлом. Обычай требовал связывать мертвому руки и ноги лентой, которую разрезали только перед опусканием в могилу. В 1982 г. в пос. Полноват имел место случай, когда во время похорон ханта эта лента осталась неразвязанной. Спустя месяц мать погребенного сказала о необходимости вскрыть могилу и разрезать ленту, так как в увиденном ею сне сын просил освободить руки и ноги.

Гробы делали не только современного типа. Во многих местах гроб изготавливали из ствола дерева. К. Ф. Карьялайнен (1921) уточняет: «На Васюгане для молодого берут свежее дерево, а для старого – сухое». Не случайно в качестве одного из названий гроба фигурирует *juх* (дерево). По рассказам информатора с Васюгана, в прошлом покойника зашивали в оленью или лосиную шкуру, служившую подстилкой для сна, которая носила название *kampі*. Любопытно, что данный термин позднее был перенесен на дощатый гроб. Может быть, что отголоском далеких времен следует рассматривать недавно бытовавший обычай ставить гроб перед выносом на шкуру. В. В. Бартенев отмечал обычай класть в гроб оленью постель. К. Ф. Карьялайнен сообщает, что на «Иртыше зажиточные люди труп заворачивали в шкуры». К тому же мы располагаем доказательствами, что ранее имел место обычай хоронить без гроба. К. Ф. Карьялайнен (1921) пишет, что в северных областях проживания остяков и вогулов, а также на Тромъегане и Салыме распространен обычай хоронить без гроба в земле в могильной хижине. На Васюгане нам сообщили и о другом старинном способе погребения, когда умершего укладывали в «большую берестяную кушеньку», состоящую из верхней и нижней половин. По их мнению, такие «коробы» вымываются внешними водами. В самом деле,



в традиционном погребальном обряде на Вахе гроб иногда и в настоящее время накрывают берестяной тиской, а на Югане обертывают полностью. Безусловно заслуживает внимания широкое применение бересты, вопрос о назначении которой практически не исследован. Мы располагаем данными, полученными на р. Балык, что применение бересты было равносильно окуриванию и что береста, как и моховая подстилка, являлась пограничной территорией между двумя мирами. Столетняя старуха с Нижней Оби еще помнит обычай, который требовал обернуть ноги берестой, прежде чем подойти к священному месту и осуществить жертвоприношение в виде куска ткани или бисерной низки.

Другим способом попадания в нижний мир было захоронение в лодке. У северных хантов труп укладывали в разрубленную поперек лодку (почему гроб и носит название *хор* 'лодка'. «Прежде покойника закрывали берестяным полотнищем, которое скрепляли с лодкой, сшивая кедровым корнем» (Соколова 1971). В. Н. Чернецов приводит другое название гроба у хантов р. Казыма – *jenk mante xot* 'по воде идущий дом'. Считалось, что покойник попадает в загробный мир, находясь в этом доме. На Казыме нам сообщили, что когда-то гробом служили грубые доски, перевязанные оленьими сухожилиями. В распиленной лодке хоронили только рыбаков. В некоторых местах на внутренних стенках гроба прибивали вырезанные из бересты или рисовали углем изображения солнца и луны. На Югане наносили только половину этих светил, другая половина оставалась «светить» живым.

Во всех местах тело покойника оставалось в жилище только до тех пор, пока не изготовлен гроб (будь это первые, вторые, третьи или четвертые сутки с момента смерти). Изготовление гроба означало, что умерший покидает средний мир и переходит в мир мертвых. Но и тогда усопший не рассматривался мертвым, он считался лишь неподвижным, неспособным жить в среднем мире. На Васюгане умерших называли сходящими впустую на охоту, давая этим самым понять, что они ничего не могут делать. Здесь же, когда умерший был уложен в гроб, кто-либо из присутствующих садился на него, и скрип гроба давал покойнику знать, что в нижний мир отправляют его не случайно. Умершего укладывали в гроб в той одежде, которую он носил при жизни, иногда в

новой, на ноги надевали меховую обувь. Остальную одежду в некоторых местах клали с ним, в некоторых – развешивали на деревьях рядом с могилой, а на Васюгане уносили в глухое место в лесу. Имеются сведения, что ее складывали в надгробное сооружение, но нигде одежду не оставляли в жилище, чтобы не давать повод умершему или его душе вернуться за ней.

В гроб клали вещи, необходимые для продолжения жизни в потустороннем мире, но только те, которыми он пользовался при жизни и которые были его собственными. Чужие вещи нельзя было класть по той причине, что «тот, которому принадлежат они, когда-нибудь пойдет за ними, значит, умрет».

Все вещи сознательно приводились в негодность, чтобы «покойник мог ими пользоваться», т. е. приводились в соответствие с обратными закономерностями нижнего мира: умерший здесь неподвижный, там – подвижный, вещи здесь поврежденные, там – невредимые. У северных хантов обычай порчи вещей распространен не повсеместно. Здесь же нами отмечены некоторые пункты, где приводились в негодность те вещи, которые опускались в могилу. Вещи, оставленные поверх захоронения, т. е. в среднем мире, порче не подвергались. Вещи, недостающие погребенному, снились живым родственникам. Как правило, приснившиеся предметы относили на кладбище.

Перед выносом гроба, а иногда уже на месте погребения от умершего «узнавали» судьбу присутствовавших родственников. Это определялось во время поднимания и опускания гроба. Обряд производился страшим из присутствовавших родственников; при каждом поднятии он «спрашивал» покойного: «На кого ты сердишься?» (при этом называлось чье-то имя). Если гроб поднимался легко, то человек, о котором шла речь, должен был жить. Если тяжело, то упомянутого ждала смерть, так как тяжелый гроб означал, что душа похищена и находится у умершего. Вернуть ее мог только шаман. Другие объяснения данного обряда, вероятно, следует рассматривать как следствие более поздних переосмыслений. Так, в наших материалах и в материалах З. П. Соколовой кроме приведенных имеются объяснения такого рода: тяжелый гроб означал «греховность» умершего, а легкий – «праведность».

Все приведенные объяснения представляются интерполяциями. Первичный (?) смысл обряда был отмечен в смешанной селькупско-хантыйской среде, где информатор пояснила, что в прошлом покойника поднимали и опускали безотносительно к тому, в гробу он или без гроба. Смысл обряда заключался в том, чтобы вернуть умершему подвижность, т. е. возвратить его к жизни. По всей вероятности, данный обряд восходит к древним воззрениям о живом и неживом, где не имели места представления о покидающих человека душах.

Следующий этап погребального обряда – доставка умершего к месту захоронения и его погребение. Сейчас гроб с телом выносят из жилища ногами вперед, а в прошлом гроб из чума выносили не через вход, а с любой другой стороны, приподнимая крышку, чтобы покойник «не смог вернуться назад». Запрещалось произносить вслух его имя, иначе он мог понять это как призыв. Дверь жилища тщательно закрывалась, а на порог клали топор или нож. Гроб с телом доставлялся к месту захоронения зимой на оленях, а летом на лодках. Иногда, правда, как зимой, так и летом, он доставлялся на руках.

Кладбище располагалось вниз по реке на возвышенном берегу. Могилу копали только после того, как гроб с телом был доставлен на место. Родственники умершего (но не ближайшие) копали могилу, а остальные занимались приготовлением к погребению: снимали с нарт и ставили на землю гроб, разводили возле него костер, готовили пищу, окуривали берестяное полотнище для покрытия гроба. Могилу копали в том же ряду, где были похоронены родственники умершего, чтобы дать возможность общаться с ними в нижнем мире. Чужеродцев хоронили «где попало». Глубина могилы составляла от 30 до 150 см. Иногда вообще не копали могильную яму. Повсеместно существовал обычай забивать жертвенное животное. Как правило, забивался олень, на котором везли гроб с телом умершего. Часть мяса съедалась, а часть оставалась умершему в посуде в гробу у его головы. На Югане мясо жертвенного животного в пищу не употреблялось: жертвенное животное целиком следовало в нижний мир. Здесь же имел место обычай убивать собаку охотника и оставлять ее на могиле погребенного. Аналогичный обычай существовал на Казыме с тем лишь отличием, что человек, чувствуя приближение смерти, наказывал кому-либо задушить собаку.

Очень простое объяснение мы получили от одного информатора из пос. Ванзеват: «Когда едят с умершим вместе, то забивают животное в то время, пока покойник в доме. Если умерший уже похоронен, то забитое животное отправлено к хозяину».

После погребения над могилой устанавливали дощатое сооружение с двускатной крышей или сруб. В торцевой стене сооружения вырезалось небольшое отверстие, называемое дверью для души покойного. Надгробное сооружение являлось местом, где «живет» умерший, т. е. его жилищем, что нашло отражение в названии. У северных хантов оно называется верхним жилищем, у восточных – домом умершего человека. По нашим же данным, а также по данным других исследователей, поверх захоронения, а если оно было наземным, то рядом, клали нарты, лыжи, весло, шест для управления оленями, лук, стрелы, грузила и поплавки. К. Ф. Карьялайнен отмечает, что оставивший эти вещи произносит: «Я оставил тебе любимые вещи, не требуй их от меня».

В некоторых местах (Вах, Аган) у могилы втыкали палку, к которой прибивали деревянное изображение птицы, давая этому самые разные объяснения (чтобы покойнику было веселее, чтобы дети не плакали и т. д.). По всей вероятности, данный обычай является лишь слабым отголоском каких-то представлений о птице, уносящей умершего или его душу в иной мир, и связан с представлениями о далеком пространстве. Изображение птицы встречается в некоторых погребениях, вскрытых в разных регионах проживания обских угров, среди предметов семейного культа, а также в фольклоре и особенно часто – в представлениях о душе.

Часть принесенной пищи клали умершему в отверстие надгробного сооружения. Как и при похоронах, клали только такое количество пищи, которое считалось необходимым для существования умершего. После четырех или пяти дней поминки осуществлялись нерегулярно, по требованию самих покойников, на что указывали звон в ушах, сновидения, выпавший из рук кусок пищи. Если человек находился длительное время в тайге на промысле, то по возвращению он должен был идти на кладбище и без указанных признаков. В некоторых местах поминки осуществлялись регулярно через сорок (пятьдесят) дней, четыре года (пять лет).

О том, что покойники могут покидать нижний мир, свидетельствуют многие обычаи. Обычай запрещал собирать на кладбище ягоды и т. д. Считалось, что здесь все принадлежит покойникам, которые ночью собирают съедобное. На Малом Югане строго запрещалось разговаривать вечером о покойниках, потому что те, якобы, могли прийти на призыв.

Регулярная помощь умершим в тех случаях, когда она объяснялась приспособлением к жизни в других условиях, прекращалась по прошествии того периода, который требуется для этого приспособления. Иначе объяснялось прекращение номинального обряда там, где исходили из представлений, что ушедший в нижний мир «там» все-таки умирает. На Югане о принесении нищи покойному говорили: «Так делают до тех пор, пока его не забудут, пока не сгниет». На разложение тела указывала расплывчатость образа умершего в сознании родственников. В знак траура по умершему родственнику женщины носили на голове обруч из черемухового прута (пять и четыре дня соответственно полу умершего), а затем его оставляли на могиле. Кроме того женщины носили на голове мягкий обод, который вешали, ложась спать, вместе с ноясом. Эту головную новязку окончательно снимали весной с прилетом лебедей, если человек умер зимой, а если человек умер летом, то новязку носили до отлета лебедей осенью.

У северных хантов был обычай изготавливать изображения умерших. Он неоднократно описан в литературе (Karjalainen 1921; Соколова 1975). Считалось, что душа умерших вселяется в их изображения. Куклу делали после смерти мужчины через пять дней, после смерти женщины – через четыре дня. У северных хантов куклу умершей женщины держали в доме сорок дней, а мужчины – пятьдесят. Затем ее хоронили в лесу. На Средней Оби изображение хранили четыре или пять лет (соответственно полу), а по истечении этого срока клали в гроб или сооружали для него маленькую будку. В отдельных местах в конце траурного периода куклу сжигали, бросали в могилу, хоронили рядом с могилой, хранили на чердаке, в переднем углу дома.

Объяснение, высказанное в свое время И. П. Росляковым и поддержанное К. В. Харламовичем, сводится к тому, что мертвый, оставшись в нижнем мире, в течение года не нуждается в помощи родственников. Если на протяжении года в

образе куклы он получал необходимую помощь, то после этого периода попечение о нем становилось излишним (Харлампович 1908). По данным З. П. Соколовой, одна из душ человека после его смерти живет в этом изображении, пока не инкарнируется в новорожденном. Данные представления не связаны с воззрением ни о полной смерти умершего, ни о его приспособлении к новым условиям жизни, а с реинкарнацией души.

При анализе так называемых кукол мертвых мы сталкиваемся с целым рядом противоречивых моментов: кукол изготавливали из тряпок и волос – куклы изготавливались из дерева; кукла являлась вместилищем души – кукла представляла самого покойного; куклу сжигали – куклу хоронили. Противоречит общим принципам мировоззрения хантов и обычай сжигания: В. Н. Чернецов был склонен видеть в обычае сжигания фигурки пережиток некогда существовавшего у угров трупосожжения. Некоторые исследователи (Потапов 1969) изображения предков, набитые войлоком или овечьей шерстью, считают элементом скотоводческой культуры.

Нельзя обойти вниманием еще одну существенную деталь погребального обряда хантов. Существовала целая категория умерших, которые по разным причинам не могли быть похоронены на общем кладбище, т. е. продолжать жизнь в обществе своих родственников. К ним относятся новорожденные, которых хоронили в гнилом пне или на «безымянном» кладбище, погибшие трагически (замерзшие, утонувшие, задранные медведем и т. д.).

Попадая в нижний мир, человек становится живым. Во сне люди часто наблюдают потустороннюю жизнь, о ней рассказывают и «преждевременно» умершие, но вернувшиеся, а также шаманы, спасшие последних. Она схожа с реальной жизнью, только время там течет вспять. Жизнь протекает в сообществе своих родственников, связей с чужими там нет, поэтому умерших на чужбине старались доставить на родину.

Судьба умершего обнаруживает большое разнообразие. По одним данным, умерший «доживает» благодаря обратному течению времени до дня рождения и возвращается к живым в виде младенца; по другим – умерший превращается в медведя; по третьим – покойник после смерти живет столько же, сколько на земле; по четвертым – он умирает окончательно

из-за разложения тела; по пятым – в общество живых возвращается не сам человек, а его душа; по шестым – умирает окончательно (в нижнем мире), как человек, так и его душа; по седьмым – умерший превращается в почитаемого духа; по восьмым – душа вселяется в куклу умершего.

В свое время нами была предпринята попытка выявления общего и особенного в представлениях различных групп хантов о мире реальном и потустороннем, а также проведен сравнительный анализ с другими народами Западной Сибири (Кулемзин 1994). Выяснилось, что в тех воззрениях, которые предполагают окончательную смерть тела вследствие его разрушения, новую жизнь начинает костяк, если он не разрушен. Следовательно, смерть тела означает начало жизни скелета, который облекается плотью. С такими оптимистическими воззрениями, нашедшими свое место в фольклоре, старшее поколение хантов подходит к третьему тысячелетию, ожидая всемирного потопа, после которого жизнь возобновляется.

Мы ознакомились с совсем малой частью материалов, которая дает возможность составить лишь самое общее представление об удивительно стойком, хотя и многоступенчатом мировоззрении и поймали себя на мысли, что будь этих материалов во сто крат больше, они не прибавили бы ясности. Так бывает тогда, когда их количеством стараются компенсировать отсутствие общей теории. И тем не менее кое-что ясно. Мировоззрение отражает большой сложный путь исторического прошлого. Основным в нем является проблема существования, бытия, будущего.

Неясного несоизмеримо больше. Нам остается испытать жгучую зависть к последующим поколениям ученых, которые ответят на вопрос, почему пожилой хант, ожидая возвращения внука из армии, не принимает в расчет политическую, экономическую и прочие ситуации. Мало думает он и о возможностях транспорта, который связывает приток Казыма с большим миром. Этот хант всаживает клин в сухое бревно и слушает его потрескивание.

## Литература

- Алексеев Е. А. 1976. Представления кетов о мире. – Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Ленинград
- Архив Музея археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета. Инв. № 869
- Гемуев И. Н. 1990. Святилище Халев-ойкн. – Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск
- Головнев А. В. 1995. Говорящие культуры. Екатеринбург
- Диенеш И. 1985. Поединки и экстатические души шаманов. – CIFU 6. Studia Hungaricae. Syktyvkar
- Карьялайнен К. Ф. 1911. У остяков. Путевые записки. – Сибирские вопросы, т. 6, № 30-52. СПб.
- Кулемзин В. М. 1994. Сравнительный анализ. – Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 2. Томск
- Молданова Т. А. 1994. Сын в одежде из шкур водяного зверя. – Пароды Северо-Западной Сибири. Томск
- Мифы, предания, сказки хантов и манси 1990. Сост., предисл. и примеч. П. В. Лукиной. Москва
- Напольских В. В. 1990. Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли. – Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск
- Потапов Л. П. 1969. Этнический состав и происхождение алтайцев. Ленинград
- Прокофьева Е. Д. 1976. Старые представления селькупов о мире. – Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири. Ленинград
- Рандымова З. И. 1997. Отражение окружающей среды в хантыйском языке. – Этносы Сибири: язык и культура. Томск
- Рыбаков Б. А. 1975. Языческое мировоззрение. – Наука и религия, № 2
- Сагалаев А. М. 1990. Птица, дарующая жизнь. – Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск
- Соколова З. П. 1971. Пережитки религиозных верований у обских угров. – Религиозные представления и обряды у народов Сибири в XIX – начале XX века. Ленинград
- Харламович К. В. 1908. К вопросу о погребальных масках и куклах у западносибирских инородцев. – Известия общества археологии, истории и этнографии, вып. 6. Казань.
- Хойдингем Э. 1986. Древний человек и космос. – Общественные науки за рубежом. История. Серия 5.
- Чернецов В. П. 1959. Представления о душе у обских угров. – ТИЭ, н. с., т. 51.



- Paasonen H.* 1909. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnisch-ugrischen Völkern. – JSFO XXVI
- Rudenko S. I.* 1972. Die Ugrier und die Nenzen am unteren Ob. – Acta Ethnographica, t. 212 (1-2)
- Steinitz W.* 1967. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der Ostjakischen Sprache. Berlin

## О хантыйских шаманах

Сколько раз человечество решительно отворачивалось от всякого рода проявления сверхъестественного, столько раз и пыталось узнать нечто большее, чем знало раньше. О чем свидетельствуют такие крайности в оценке самого себя? Без всякого сомнения, о том, что мы до сих пор не знаем, что такое естественное и что такое сверхъестественное, где грань, которая отделяет одно от другого? Подвижна эта грань или неподвижна? Есть ли предел развития человеческих способностей? От чего зависит этот предел, для всех ли он одинаков? А если человек верит в сверхъестественное и из этой веры черпает силы? И как называть людей с этими необыкновенными способностями? Волшебник? Экстрасенс? Знахарь? Фокусник?

В традиционном хантыйском обществе и обыкновенные, и необыкновенные люди тысячелетия подряд изо дня в день проделывали одну и ту же работу. А отдельные люди продолжают делать ее и теперь. Они скользили по искристому снегу на подбитых мехом лыжах, внимательно рассматривая замысловатую вязь следов, натягивали луки и ставили ловушки, рассекали спокойную гладь воды остроносими долблеными лодками, шили меховую одежду и обувь, строили в непродуваемом месте зимнее жилище, а на прибрежных продуваемых песках – летнее. Как и у других народов, звероловов и рыболовов, у хантов, конечно, не наступало такое время, когда можно было сказать: «Ну вот, работа сделана, теперь пора и отдохнуть».

Но люди хотели получить ответы на множество вопросов, которые ставила жизнь. Будешь ли здоров ты сам? Будут ли живы-здоровы твои дети? Каков будет промысел? Что ожидает тебя и твой народ в будущем? На эти вопросы давали ответы под оглушительные и экзотические удары в бубен шаманы, под треск костра в крошечной лесной темноте провидцы, об этом же говорили полупьяные от мухомора сновидцы-пред-

сказатели. Не так-то просто разобрать, где здесь рациональное граничит с простой фантазией, где народный проверенный опыт, а где не прошедшая проверку личная выдумка, где медицина и где шарлатанство. Как проникнуть и кто будет проникать во всю эту смесь мистики и рационального – эти две основные сложности сделали историю вопроса похожей на длинный детектив, который растянулся от пещерных времен до времени космических полетов.

Здесь имело и имеет место много сложностей: языковые, культурные, социальные, территориальные барьеры, замкнутость или, скорее, «плановость» определенного набора секретных приемов.

В 1969 году два этнографа сначала поездом, потом самолетом, а потом на оленях добирались из Томска до одинокого стойбища 60-летнего охотника Алексея Кунина. По слухам, у него хранилась семейная святыня – шапка и железная корона его отца Ефима Кунина, знаменитого хантыйского шамана. Этот шаман, как и многие другие его коллеги, был расстрелян в начале 40-х годов за свое странное и непонятное искусство. Последний раз духи перед своим повелителем Ефимом Куниным появились по ту сторону колючей проволоки норильского лагеря, а после сухого щелчка винтовочного выстрела шаман и духи больше не встречались на этом свете.

Теперь его сын Алексей шаманит без реквизитов: у него нет ни бубна, ни колотушки, ни звенящей одежды, но от отца он получил самое дорогое, невидимое для «комиссаров» – духов-помощников и среди них самого главного – змею. И еще Алексей далеко от стойбища в глухом урочище своих охотничьих угодий хранит шапку-корону своего отца, за которой и собирается ехать на своих священных и быстроногих белых оленях. Целый год железная корона в виде оленьих рогов хранилась в фондах археологического музея Томского университета, пока не пришла изложенная в письме убедительная просьба Алексея вернуть эту корону: Алексей никак не хочет оказаться по ту сторону колючей проволоки, и духи-помощники, явившиеся во сне, приказали вернуть корону на место. Этнографы покидают гостеприимный чум Алексея, на полу которого лежат лосиные и оленьи шкуры и на просушке висят две росомашных. Проводник Кузьма Прасин, откинув капюшон меховой малицы, заглядывает в чум:

– Быстро на нарты, скоро темно.

Шаман остается наедине со своими духами и 20-летней женой Катей: процесс старения прекращается, если у пожилого мужчины имеется молодая жена.

Через три месяца Алексей со своей молодой женой приехал в поселок и навестил соседа по дому, этнографа из Томска:

– Пычавола, Руть-ики! Здравствуй, русский мужчина!

Руть-ики уже привык к визитам четы Куниных и не рассчитывал на откровения Алексея, но однажды Алексей сказал, смешивая хантыйские слова с русскими:

– Помирать будешь, потом оживать будешь, потом болеть не будешь.

Руть-ики уже догадался, что Алексей предлагает сеанс лечения, поэтому выяснил обстоятельства, при которых он должен состояться. Их несколько: в течение трех дней ни в доме, ни близ дома не должно быть резких звуков, в том числе лая собак, топящая печь не должна трещать, так как ничто не снимает сон так быстро, как треск огня, и такое же действие оказывает стук оленьих копыт по мерзлой земле, если она не прикрыта мхом, никто не должен войти в наше жилище до окончания сеанса. Эти условия легко выполнить на стойбище Алексея, но в поселке проведение сеанса сопряжено с риском.

– Каков риск, если не будет выполнено одно из условий?

– Уснешь и никогда не проснешься.

– Были ли такие печальные случаи в твоей практике, Алексей?

– Нет. Всегда было хорошо. Называй меня исыль. Мой отец ворожил с бубном. Это был ел. Ворожей без бубна, который переводит человека с этого света на тот и с того света на этот, называется исыль.

– Я согласен на неполный сеанс, так как нет необходимых условий, а ехать на стойбище в верховье Аккын-Егана очень далеко. Предупреждаю еще об одном: гипноз на меня не действует и вряд ли удастся меня усыпить.

Алексей ушел и в тот день больше не приходил. Он пришел на следующий день и потребовал от Руть-ики обещания хранить в тайне в течение двадцати лет все, что произойдет сегодня. Руть-ики принял первый психологический удар, который был совершенно неожиданным: Алексей говорил своим

голосом, но на себя не был похож – лицо опухшее, глазщелки спрятаны за новисшие веки. Так обязательная связь между внешностью и голосом была нарушена. Исылта-ку был страшен. Неслучайно приблизительный перевод этого слова означает ‘человек, который заставляет плакать’. Особо сильные люди этой категории еще в недавнем прошлом могли проделывать и другие трюки: протыкать себя насквозь, вснарывать живот, доставать, а затем класть на место внутренности, отделять голову. Все это необходимо, потому что со временем страх исчезал, а пришедшее на его место снокойствие было предвестником сна. К тому же, эти трюки заставляли поверить в необыкновенную силу ворожее.

Алексей стал ходить по единственной маленькой комнате, делая бесконечные круги «но солнцу», и призывный клич «га-га-га, гой, гой, гой», обращенный к его невидимым духам-помощникам, увенчался успехом: приползла невидимая змея. Именно она и поедает духа-носителя болезни.

– Менкам пришел, дай мне нож. – обратился он к Руть-ики. – Змею надо посадить сюда, – указал Алексей пальцем на грудь.

Руть-ики подал более безонасную вещь – напильник, который ворожей вставил в яремную вырезку и с хрустом расходящейся ткани вогнал его в грудь. Тогда Руть-ики отметил про себя, что звук был издан скрежетанием зубов и что лицо ностененно обретает нормальный вид (до того Алексей несколько часов подряд висел вниз головой). Руть-ики тоже стал следонымтом и обратил внимание на след, оставленный ремнем на меховой обуви. Он раздвинул ворот рубахи ворожее и увидел небольшое красное пятно, оставленное нанильником.

– Змея тенерь в руке, можно лечить. – сказал ворожей. – Я лечил много женщин, у которых были тяжелые роды, много мужчин, у которых болел желудок. Никто из них не ушел навсегда к подземному богу Кали-Торуму. Нуми-Торум живет наверху и дает людям жизнь, а Кали-Торум живет внизу и забирает жизнь, и одет он во все черное. Он вечный враг белого Нуми-Торума. Здесь у людей есть день и ночь и время идет вспать у Кали-Торума. Человек доживает до рождения и нонадает к Нуми-Торуму, который отдает его на землю. Самая главная река Обь течет далеко на север, уходит нод землю и течет, как и время, вспать в царстве Кали-

Торума и выходит наружу где-то в жаркой стране маленьким ручейком. Ты скоро будешь долго-долго спать, и я лягу рядом с тобой. Дорога занимает полтора дня до Кали-Торума и полтора дня обратно: ты будешь спать три дня. Кали-Торуму я передам твой подарок – трубку и табак, и скажу ему, чтобы он тебя не забирал.

Тут ворожей поставил перед собой две эмалированные кружки с теплой водой и бросил в одну из них засушенную пленку от гриба-мухомора, в другую – сам гриб без пленки: сильное галлюциногенное и одновременно наркотическое вещество готово. Но это только для него: в течение всего времени, пока будет спать его пациент, ворожей должен бодрствовать, иначе пациент не вернется к небесному богу, а на русском языке попросту умрет.

Ворожей последний раз подбрасывает в печь дров, чтобы Руть-ики от тепла быстрее сомкнул глаза, а далее сон будет проходить в холодной комнате.

– Никакой русский кружка не должен быть. – вдруг спохватился ворожей. – Панк, – указал он на мухомор, – должен быть в деревянной чашке в снеговой воде.

Впрочем, для Руть-ики было все равно: кружки с мухомором, жар от печки, опухшее лицо и маленькие красные глаза ворожея, два бога-антипода и две громадные Оби стали одним целым, чем-то полуреальным, полуфантастическим; поволока стала застилать глаза, и вместо комнаты чудились бесконечные северные просторы с белесым мхом и чахлыми деревцами. Не капнул ли по дружбе в чай колдовского отвара мой милый доктор, отметил про себя Руть-ики и впал в забытье.

– Вставай, вставай, Руть-ики! – растирал ладони Руть-ики ворожей, иногда щупая пульс на шее, и это было особенно странно и непривычно, потому что пульс обычно щупают на запястье. – До Кали-Торума мы не пойдем, вставай сейчас, ты уже посмотрел, как лечит иссылта-ку. Вставай и ходи по солнцу, а потом пойдешь на улицу.

Руть-ики оторвал от стола голову и обнаружил у рта кусок оленьей шерсти: по колебанию ворса ворожей тщательно следил за дыханием, которое должно было постепенно угасать, но все-таки не до конца. Ворожею, конечно же, было не до сна в столь ответственный период, ибо нужно постоянно следить за пульсом и дыханием пациента. Кровяное давление

не должно опускаться ниже допустимого. Руть-ики сделал несколько кругов по солнцу и услышал, как прошептал ворожей:

– Менкам ушел.

Это означало, что змей-помощник уполз из своего убежища – рук Алексея.

По всей вероятности, прошло всего несколько минут и забытье длилось недолго. По-прежнему было жарко, горела печь. Руть-ики спросил:

– Ворожей исылта, зачем ты мне растираешь ладони, шею, щеки?

– Ты видел, как замерзшие мужчины подходят к костру? Они над огнем держат руки. Тепло у мужчин идет от руки, и мерзнуть мужчина начинает от рук. Женщины к костру поворачиваются спиной и греют зад, поэтому, когда приходится лечить женщину, растирать надо ягодичы. Растирать следует долго и делать это нужно обязательно, потому что в помещении должно быть прохладно, тело надолго уснувшего пациента становится холодным, негибким и синим, его нужно сделать подвижным, живым.

Как толково, со знанием дела ворожей действовал, так же толково он попытался ответить на вопросы пациента-этнографа. Выяснилось, что весь сеанс состоит из трех этапов: усыпление пациента, его сон и возвращение к жизни. Каждый из этих этапов сложен и ответственен. Самым сложным ворожей исылта-ку, как правило, считают второй этап. Для Алексея большую сложность представляет этап «оживления», так как пребывание в состоянии бодрствования в течение двух-трех суток при правильном употреблении мухомора для него особого труда не составляет. Впрочем, были ворожей, для которых наибольшую трудность представлял первый этап. Именно по этой причине наследственная передача необходимых способностей часто себя не оправдывала: родной брат Алексея Иван не стал ворожеем.

И все-таки что же происходило во время так называемого лечения, что оно из себя представляло? Ведь принявшие сеанс не отрицали улучшения своего состояния. На этот вопрос ни ворожей Алексей, ни его жена, никто другой, безусловно, не могли дать исчерпывающего, соответствующего современному уровню развития медицины ответа. Можно лишь предполагать, что сведенное к минимуму кровяное давление

сильно затормаживало все физиологические процессы, некоторые органы, видимо, практически не функционировали, а потому и отдыхали. «Возвращенный к жизни» не случайно испытывал такое ощущение, словно «заново родился». Непонятным остается и способ введения пациента в нужное состояние.

Без всякого сомнения, различные ворожеи, лекари и гадалки вносили заметное разнообразие в жизнь традиционного общества, делали ее эмоционально богатой, насыщенной.

С сожалением вспоминая давно минувшее, старые ханты лишь иногда говорят о том изобилии, которым их щедро одаривала тайга и реки, но зато как о невосполнимой утрате говорят они об исчезнувших ворожеях.

Чаще всего говорят они о предсказателях промысла нюкуль, нюкуль-вель. В 60-70-ых годах воспоминания о них были столь живы, что складывалось впечатление, что исчезли они вчера, а об их сеансах говорили, как о только что закончившемся великолепном фильме. Судя по рассказам очевидцев, ворожеи исчезли в конце 40-ых – начале 50-ых годов, а до 70-ых «дожили» лишь отдельные аксессуары в виде медвежьих лап, когтей рыси, различных свистков и манков, уцелевших в берестяных коробах где-нибудь на давно заброшенном стойбище.

Для представления нюкуль-вель ханты делали специальный конический довольно вместительный берестяной чум. С наступлением темноты туда собирались желающие и рассаживались кругом. В центре чума лежал большой кусок бересты и сухая трава с листьями. Сам ворожей нюкульту-ку входил в чум раньше других: ему нужно было собрать духов-зверей, и он делал это, мастерски подражая их голосам. Кроме того, некоторые звери шли на призывный звук особого инструмента памах-юх: лось, медведь и бурундук не меньше человека любят слушать, как звенят туго натянутые струны из сухожильных нитей. На этом представлении происходит первое знакомство детей с лесным миром, и впечатление не должно быть обманчивым, ибо дети – будущее каждого народа, детям предстоит охотничья жизнь. А взрослые, уже умудренные опытом работники, будут следить за поведением зверей, которое без всяких переводчиков укажет, промысел какого зверя в предстоящем сезоне будет удачным, а какого – не очень.



Побывавший на таком представлении у ваховских хантов в конце 20-ых годов М. Б. Шатилов довольно красочно и подробно его описал. Вот небольшой отрывок из этого описания. «И вот вдруг как бы действительно кто-то упал с крыши на бересту. Панах-юх смолк, но вместе с тем началось в юрте какое-то интригующее шуршание. Затем опять как бы кто-то упал с крыши. И вдруг послышались различные звуки, подражающие крикам птиц, зверей. Это появились духи по вызову шамана. Первым услышали мы пение кукушки, этой вещицы птицы. Ее мягкое мелодичное пение слышалось в разных углах юрты. Затем грустная нежная мелодия кукушки вдруг сменилась хлопанием крыльев огромной птицы, и мы были поражены искусным подражанием лесному хохоту совы. Этот злоеющий хохот буквально наполнял юрту.

Вслед за этим прокричал удод: «Худо, худо». При этом мои соседи волновались и шептали: «Ой, ой, худо, худо».

Вдруг эта мрачная картина была нарушена вызывающим и веселым криком испугнутой с места утки: «Кря, кря, кря». Настроение сразу изменилось, послышался веселый шепот, облегченные вздохи... Последним как бы высоко над нами пролетел журавль: «Курлы, курлы», призывая всех в небесные дали.

В то же время сверху вновь кто-то упал и послышался характерный свист бурундука и «чеканье» белки. Из темноты послышался голос: «Белка, я стреляю, упади». Белка запрыгала сильнее. Это предвещало плохой промысел белки.

Вдруг в юрту ввалился кто-то огромный, тяжелый. Началась возня... это медведь...».

Многие нюкульта-ку были самыми настоящими фокусниками: ловили на лету пущенные из тугого лука стрелы, вылезали из завязанного мешка, со связанными руками снимали с себя одежду, а один прославился на весь Васюган тем, что, стоя в верглевой долбленной лодке, зубами мог достать плывущую по воде ветку. Русский миссионер, посетивший хантов в XVIII веке, писал: «Волшебствующего накрепко связуют, вводят в темну хижину, а сами присядят играючи в свои свирелы». Видимо, нюкульта-ку проделывал какие-то трюки под аккомпанемент своих соплеменников. Сейчас, когда ни одного фокусника нюкуль не осталось, трудно гадать, где были трюки, а где – настоящее искусство.

О далеком и недавнем прошлом хантов рассказывали и пели арэхта-ку, что буквально значит 'песня-человек'. Это были неписанные учебники по истории всего хантыйского народа с самых незапамятных времен. В свободное от охоты время, обычно перед сном, они брали в руки свой немудреный панан-юх, выдолбленный из еловой доски, и в напевной форме рассказывали о происхождении семей, родов, всего народа, о его движении по многочисленным притокам Иртыша и Оби, о тех народах, с которыми приходилось встречаться и расставаться. Но не только ради интереса млад и стар из соседних юрт окружали всегда желанного арэхта-ку. Он мог поведать многое из того, что крайне важно знать, но по каким-то причинам забыто и растеряно: в какой род нужно отдать дочь замуж и из какого рода можно взять молодую хантыйку в жены, чтобы избежать кровосмешения; где кончается власть деревянных идолов нашего племени и начинается власть чужих идолов, кому на охоте следует действовать смелее, а кому осторожнее. Пытливым взглядом арэхта-ку изучал своих соплеменников и всегда давал нужные советы.

...Руть-ики сидит на крыльце старца Петра Смолина, ханта с Малой Сосьвы. Петр – один из последних исполнителей народного эпоса. Репертуар его, как и история хантов, не имеет ни конца, ни начала: вечно были песни, вечно жили ханты. Двенадцать общих тетрадей его песен убористым почерком записала венгерский фольклорист Ева Шмидт, имеются десятки кассет с магнитной лентой.

– Скоро ли конец? – спросил однажды Руть-ики.

– Мы только что начали, – ответил старец.

Возвращается из леса его жена-старушка и снимает с плеч большой короб с брусникой. Садится рядом со стариком, поет и играет: у нее свой инструмент из ребра лося и свой репертуар. Женские песни не поют мужчины, а мужские – женщины, так же как и женскую работу не делает мужчина, а мужскую – женщина.

– Про всех ли ворожеев ты мне рассказал? – спросил в день расставания Руть-ики старика Смолина.

– Нет, еще были мухоморщики, еще были предсказатели снов, потом были предсказатели по кошачьему мурлыканью, по треску костра; были и такие, которые «понимали» детский плач: ребенок плачет – никто не знает почему, а ворожеи

знали; были сильные шаманы с бубном и колотушкой, которые умели и знали все. Они лечили больных, летали к богу Торуму, помогали охотникам, говорили судьбу... Шибко много надо рассказывать.

Руть-ики однажды тоже довелось услышать оглушительные удары в бубен, которые перенесли его душу из того места, где стоят сейчас буровые вышки Варьеганского месторождения нефти, в небесную высь, где от легкого ветра покачивается на цепях берестяная юрта Нуми-Торума.

Статья опубликована в журнале «Сибирская старина»,  
Томск, 1994, № 8, с. 5-8.

## **Медвежий праздник и шаманизм в хантыйском мировоззрении**

Культ медведя вообще и медвежий праздник в частности используются как источник для реконструкции социальной организации, этнической истории, архаического мировоззрения. Именно этот последний аспект может представлять большой интерес и являться перспективным при сопоставлении с шаманизмом, тем более, что различные стороны шаманизма едва ли слабее отражены в этнографической науке.

В современном мировоззрении хантов имеются место различные пласты, которые находятся в разной степени совмещения: древнейший автохтонно-сибирский, отражающий южный скотоводческий этап биографии угров до прихода их в таежную зону; христианский, отражающий тесные контакты с русским населением; наконец, пласт современного материалистического мировоззрения. В некоторых случаях элементы этих известных, а возможно, пока неизвестных мировоззрений очень глубоко проникли друг в друга, в отдельных случаях составили весьма затейливую мозаичскую картину. Иногда какой-либо компромисс оказывался совершенно невозможен в силу несовместимости представлений или принципов. Именно последнее обстоятельство существенно облегчает поиск и вычленение одной мировоззренческой системы из некоторых смешанных.

Если вести речь о традиционном, еще дохристианском пласте мировоззрения, то в нем обнаруживаются, например, взаимоисключающие представления следующего порядка.

1. Жизнь зависит от целостности тела, его сожжение или разрушение есть уничтожение жизни.

1. Жизнь зависит от наличия в теле самостоятельной души. Сожжение тела – это освобождение души. Жизнь возможна в форме души.

2. В окружающем мире нет духов-хозяев. Связи и отношения в окружающем мире определяются животными, людьми, светилами, деревьями, естественными вещами и искусственными предметами.

3. В мире нет иерархической зависимости; ведущим в социальной жизни является принцип альтруизма.

2. В окружающем мире связи и отношения определяются богом, духами, шаманами.

3. В любой сфере существует строгая иерархическая зависимость; ведущим в социальной жизни является принцип эгоизма.

При сопоставлении представлений, связанных, с одной стороны, с культом медведя, и с другой – шаманистических, вскрывается возможность обнажить и противопоставить некоторые мировоззренческие несоответствия или, скорее, противоречия. Они, вероятно, не могли бы существовать в рамках единой логически оправданной и внутренне непротиворечивой системы. Наоборот, логично предположить их существование в рамках разных мировоззренческих систем. На это наталкивают непротиво-



Охотники добыли медведя. Фото А. Михалева, 1999 г.

чивые сведения информаторов-очевидцев, утверждающих, что на различных церемониях, связанных с культом медведя, шаманы присутствовали не иначе, как только наравне с другими. В то же время из сообщений информаторов и многочисленных специализированных исследований хорошо известно об особой роли шамана в социальной среде, где он – заметно выделяющаяся фигура. Эта особая роль шамана, даже учитывая неразвитость обско-угорского шаманизма, объективно была обусловлена его избранничеством либо божеством Торумом (Шатилов 1931: 121), либо духами (Karjalainen 1927: 251), либо каких-то других существ сверхъестественного мира, стоящих над человеком (Кулемзин 1976: 67). Шаманы на медвежьих празднествах присутствовали только наравне с другими; более того, по сообщению В. Н. Чернецова, во время драматических представлений шаманов высмеивали так же, как «дураков или трусов» (Tschernetzow 1974: 292). Составляя как форму, так и содержание различных медвежьих церемоний и шаманских сеансов, включая аксессуары и атрибуты, мы увидим, что между тем и другим мало общего.

Во всем, что связано с культом медведя, и в особенности с проведением медвежьего праздника, сакральное значение



Палочка для подсчета несен на медвежьем празднике. Юган.  
Фото А. Михалева, 1986 г.

имеют числа четыре и пять (в зависимости от пола: медведица или медведь). Как известно, исследователи связывают это с представлениями о наличии пяти душ у мужчин и четырех у женщин. Числа пять и четыре имеют сакральный смысл и сакральное значение, например, при выполнении следующих обрядовых действий. Хранение медведя в жилище (до снятия шкуры с головы) в переднем углу на почетном (для гостей) месте с покоящейся на передних лапах мордой; имитация совместного сна охотника со зверем (Кулемзин 1972: 97); количество положенных на грудь и живот специально заготовленных палочек, означающих пуговицы-застежки на одежде зверя, которые «расстегивали» при снятии шкуры; количество берестяных чашек, поставленных с угощением перед мордой медведя; количество первых песен, открывающих медвежий праздник; количество выкриков или выстрелов-сигналов, оповещающих жителей о том, что в юрты к родственникам идет медведь. Во многих других ритуальных действиях также фигурируют числа четыре и пять.

В шаманских ритуальных действиях и атрибутах указанные числа не фигурируют, в них широко представлена символика числа семь. Шаман, по описанию М. Б. Шатилова, для полета к божеству Торуму преодолевает семь небес, на этом пути встречает семь открытых дверей с семью росомахами, семь настороженных ловушек, в которые бросает семь кусков мяса; шаман семь раз кланяется изображениям человеческих лиц на одном из небес; там, в верхнем мире, светит семь солнц и семь месяцев (Шатилов 1931: 126-128). По нашим материалам (Кулемзин 1976: 56, 73, 86, 94, 96), шаман изготавливает и вывешивает на дерево семь халатов; в шаманских представлениях бобер и выдра имеют не четыре, а семь ног; на бубнах с семью колокольчиками шаманы закрепляли семь пуговиц; шаман, как правило, имеет семь духов-помощников. В фольклоре ваховских хантов имеется легенда о женщине-шаманке, имевшей семь сыновей (Кулемзин, Лукина 1978: 148). Множество сведений о сакральном значении числа семь приведено в работе К. Ф. Карьялайнена.

В шаманских ритуальных действиях часто фигурируют изображения змей, и они не рассматриваются иначе как духи-помощники; у некоторых шаманов змея – это единственный или главный дух-помощник (Кулемзин 1976: 56, 76), в

то время как в медвежьем культе змея представляется как вредоносное существо, а на Вахе медведя со злыми намерениями называют подставным именем *менкам*, что буквально означает 'змея'. В одной из сцен медвежьего праздника хантов р. Малый Юган, снятого на киноленту в 1989 г. А. Михалевым, охотником овладевает страх, когда он видит у своей ноги змею (движение змеи имитирует пристегнутый ремень). В народных представлениях змея предвещает смерть тому, в чью сторону ползет.

Все или большинство шаманских действий связаны с представлениями о вездесущих, могущих принимать любую форму или вселяться в любые предметы духах. У ваховских хантов имелись представления об особых шаманских камнях, куда шаманы могли заключать своих духов (камни назывались *кох-лунг*, что буквально означает 'камень-дух'). К. Ф. Карьялайнен неоднократно подчеркивает, что основной обязанностью шаманских зооморфных фигурок является проникновение в самые труднодоступные места, поскольку они духи-помощники. Х. Паасонен не случайно отметил, что *ильт* шамана обладает большей свободой, являясь душой-тенью, в отличие от обычных людей (Paasonen 1909: 85).

В обрядовых действиях, относящихся к медвежьему культу, напротив, практически никак не отражены представления о духах, душах, тем более о свободных от материальной оболочки этих существ. Распространенное в литературе мнение о том, что обращение, направленное к добытому медведю, осуществляется с той же целью, чтобы обмануть его душу, по сути дела, направляется не к душе, а к самому зверю.

Принципиально различны представления о жизни и смерти, отраженные в медвежьем празднике (вообще культе) и шаманских воззрениях. Во время медвежьего праздника зверь представляется живым и более того – человеком-родственником: человек – это шкура с неободранными головой и лапами, а отдельное мясо – это зверь (носитель пищи) (Кулемзин, Лукина 1977: 171). По сообщениям В. Н. Чернецова, на р. Конде танцоры обряжались в медвежью шкуру и подражали походке зверя. Такие воззрения связаны с представлениями о теле как носителе жизни. В. Н. Чернецов, описывая медвежий праздник, приводит сцену поисков создателей человеческого зла. Создатели зла найдены, это два скульптурных изображения





Фрагменты медвежьего праздника. Березовский район. Фото А. Михалева, 1986 г.

мужчины и женщины, которые сжигаются для того, чтобы покончить со злом (Tschernetzow 1974: 309). Не случайно ханты и манси в прошлом сжигали медведя-людоеда. Многие шаманские действия, напротив, базируются на представлениях об огне как очистительной силе, как способе перевода из одного состояния в другое, способе освобождения жизненной силы от оков телесности. Сам акт оживления бубна, придания ему силы, предполагал нагревание на огне.

Медведь выступает в качестве защитника, пострадавшего во многих ситуациях и даже в акте камлания. Широко известны клятвы на медвежьей лапе, шкуре, голове; предполагалось, что ложно присягнувшего ждала заслуженная кара. В качестве оберега семьи в прошлом в жилище или на чердаке хранили медвежий череп, над детской колыбелью подвешивали коготь, клык. Были широко распространены поверья о том, что человек, пройдя цикл «человеческой» жизни, умирая, превращается в медведя, который и приходит в качестве гостя на медвежий праздник. Удивительно, но столь большое значение роли медведя в жизни обских укров не отражено в шаманизме. По сути дела, имеется единственное сообщение К. Ф. Карьялайнена

следующего содержания (речь идет о поисках шаманом украденной души): «Шаман... посылает к месту нахождения умершего своего духа-помощника, имеющего облик мертвого. Тот... опускается для разговора рядом с мертвым. Вдруг из-за пазухи духа выскакивает медведеподобный дух и хватается мертвого, который в ужасе выпускает *ильт* изо рта или из кулака. Посланник хватается ее и приносит шаману» (Karjalainen 1921: 84). В диссертационной работе, посвященной специально культу медведя у северных обских угров, Е. Шмидт (1989) изложила целую систему концепций, которые исторически связывались с медведем. Они классифицируются по сферам и мирам, а медведь выступает в разных образах: человек небесный, земной, лесной, подземный. В этой системе, составляющей, вероятно, не одну, а несколько мировоззренческих пластов, медиаторские функции медведя располагаются по двум осям: по горизонтальной, между сферами природы и человеческой сферой, а также по вертикальной, между верхним, средним и нижним мирами. Любопытно, что шаман не является звеном в цепи таких представлений.



Медвежий праздник закончен. Разделка туши. Березовский район. Фото А. Михалева, 1999 г.

Любопытен и показателен факт ограничения или полного запрета участия женщин как чужеродок в медвежьем празднике, тогда как столь же общеизвестным является обычай изготовления шаманских атрибутов представителями разных племени. Более того, В. Н. Чернецов высказал мнение о том, что медвежий праздник сформировался в среде одного, а не двух этносов (предков фратрии Пор), поскольку члены фратрии Мось на праздник не допускались (Tschernetzow 1974: 310).

Специального исследования требуют отношения человек–вещь в разных мировоззренческих пластах. Однако, не без оснований можно считать, что эти отношения в медвежьем празднике строились на принципе равенства вещей с человеком, тогда как в шаманизме человек как бы принодит над вещами, едва ли не достигает божественности. В шаманских актах вещь призвана служить человеку, она далеко не фетиш, не обладает божественной силой.

Особого внимания заслуживает вопрос о месте бога Торума в медвежьем культе и шаманизме. В первом случае бог как бы отсутствует. Если проанализировать жизнь человека от начала до конца, включая культовые отправления, погребальный обряд и т. д., нетрудно увидеть, что существует целая система отношений человека с социальным и окружающим миром, связи в которой осуществляются без вмешательства бога. Человек как бы соизмеряет свои действия, ностунки с реально существующими вещами, в том числе с медведем (Кулемзин 1984: 63-65, 176). В этой связи особый интерес представляет мнение К. Ф. Карьялайнена о том, что «...включение небесного бога в число духов, которым оказывается культ, у угров возник сравнительно поздно» (Karjalainen 1922: 280). Шаманизм же немыслим без представлений о небесном боге, который занимает верхнюю ступень иерархической лестницы, а шаман является посредником между ним (или духами, другими божествами) и людьми. Шаман получает силу от Торума или является его избранником (Шатилов 1931: 121). По данным, относящимся к хантам р. Аган, судьбу человека, в том числе быть или не быть ему шаманом, определяет мать Торума Пугос-Анки.

Вероятно, культ медведя некогда был основой мировоззренческой системы, которая деформировалась под влиянием другой. Ее основу составлял, вероятно, шаманизм. Взаимоисключе-

чающие элементы системы позволяют считать предлагаемую постановку вопроса правомерной.

В настоящее время идет процесс возрождения национальных форм культуры, в том числе медвежьего праздника и различных шаманских представлений. Медвежий праздник впитал в себя всю большую и многострадальную историю хантыйского и мансийского народов. В драматизированных представлениях отражена жизнь хантов с древнейших времен до современности, когда после длительных запретов был официально разрешен этот феномен культуры. В нем, кстати, нашло отражение время запрета, когда в самых неожиданных местах сатирической сцены вдруг появлялся красный комиссар с пистолетом.

Култ медведя и шаманизм продолжают оставаться неисчерпаемым этнографическим источником. В современных вариантах того и другого, как свидетельствуют заметки краеведов, начинают появляться сценки, свидетельствующие о возможном взаимном проникновении.

## Литература

- Кулемзин В. М. 1972. Медвежий праздник у ваховских хантов. – Материалы по этнографии Сибири. Томск
- Кулемзин В. М. 1976. Шаманство васюганско-ваховских хантов в конце XIX – нач. XX вв. – Из истории шаманства. Сборник. Отв. ред. Н. В. Лукина. Томск, с. 3-154
- Кулемзин В. М. 1984. Человек и природа в верованиях хантов. Томск
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1977. Васюганско-ваховские ханты. Томск
- Кулемзин В. М., Лукина Н. В. 1978. Материалы по фольклору хантов. Томск
- Шатилов М. Б. 1931. Ваховские остяки. Этнографические очерки. Томск (Груды Томского Краевого музея т. 4.)
- Шмидт Е. 1989. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. Автореф. дис. канд. ист. наук. Ленинград
- Karjalainen K. F. 1921. Die Religion der Jugra-Völker. Bd. 1. Helsinki (FFC 41)
- Karjalainen K. F. 1922. Die Religion der Jugra-Völker. Bd. 2. Helsinki (FFC 44)

*Karjalainen K. F.* 1927. Die Religion der Jugra-Völker. Bd. 3. Helsinki (FFC 63)

*Paasonen H.* 1909. Über die ursprünglichen Seelenvorstellungen bei den finnische-ugrischen Völkern. – JSFOu 26, 4: 1-27

*Tschernetzow V. N.* 1974. Bärenfest bei den Ob-Ugriern. – AEH 23/3-4: 285-319

Статья опубликована в сборнике «Europa et Sibiria», Bd. 51  
(Памяти И. Фенкера), Wiesbaden, 1999.

**Кулемзин В. М., Черемнова Л. В.**

## **Философские, этнографические, психологические аспекты сибирского шаманизма**

Авторы статьи показывают, что многие сложности, возникающие при изучении шаманизма, могут быть преодолены при его комплексном исследовании. Совмещение в шаманизме социального и биологического, сознательного и бессознательного, регулируемого и нерегулируемого традицией требует согласованности действий философа, этнографа, психолога, культуролога. Перспективным является исследование шаманизма представителем двух культур, что позволяет адекватно перенести суть происходящего с «шаманской» культуры на европейскую.

Шаманизм, как образец явного преобладания чувственного над реальным, представляет интерес не только для психологов, но также и для медиков, этнографов, религиоведов, культурологов. Этому чрезвычайно интересному явлению, которое привлекло внимание зарубежных специалистов к Сибири, особенно в последнее время, посвящена обширная литература. В ней раскрываются и подвергаются анализу различные стороны шаманизма, действия фигуры шамана как личности.

Многие задачи, еще недавно казавшиеся далекими от окончательного решения, теперь решены или близки к решению благодаря совершенствованию методики и возможности комплексного методологического подхода. К числу таких задач, в частности, можно отнести следующие: время, место формирования и пути эволюции шаманизма. Здесь важно то, что средняя и северная Сибирь не входили в зону генезиса шаманизма. Кроме того, выяснилось, что шаманизм в его профессиональном варианте оформляется на рубеже распада родового строя и возникновения классового общества. Однако личность

шамана как специалиста по религиозно-культовым отправлениям и медиатора между людьми и духами, источником существования которого является охота и рыбная ловля, известна уже в каменном веке.

Исследование шаманизма с медицинских позиций привело к признанию точки зрения, согласно которой шаманский сеанс – это не что иное, как домедицинский способ лечения, когда болезнь преодолевается внутренними (духовными) ресурсами человека, без применения каких-либо существующих лечебных средств (лекарств).

Более или менее ясным стал вопрос о сочетании понятий «шаманизм» и «религия». Здесь, как и во многих других случаях, имеет место наличие двух противоположных мнений: шаманизм являет собой самостоятельную форму религии – шаманизм не является ею. Вопрос решается в пользу второй точки зрения, согласно которой шаманизм именно по той причине и уживается с любой религией, что сам не представляет собой религию как внутренне непротиворечивую систему.

На наш взгляд, особого философско-психологического подхода требует решение следующего вопроса. Специалистам хорошо известно, что положительный эффект шаманский способ лечения дает лишь в том случае, когда шаман и пациент являются представителями одной и той же (или во всяком случае близкими по форме и содержанию) культуры. Также хорошо известно, что всякий эффект отсутствует, если шаман лечит пациента совершенно иной мировоззренческой системы, т. е. культуры. Сам шаманский сеанс для философа, психолога и медика представляет из себя нечто не совсем понятное, ибо порой субъект–объект, врач–пациент как бы меняются местами.

Эффективность подобного лечения – на это указывал еще К. Леви-Стросс – возможна при особом, специфическом отношении шамана и больного к болезни, друг другу и окружающей действительности. Болезнь в традиционном мировосприятии не является отклонением от нормы либо каким-то нарушением (как мы сегодня представляем). Болезнь для шамана как раз и является нормой, собственно, это и не болезнь, а определенный ход событий, который имеет свои границы (известно, когда она начинается и заканчивается) и свой смысл. В акте

врачевания шаман и заболевший не ищут причины болезни и средства для их устранения, здесь они участвуют в процессе космического значения, целью которого является возвращение «гармонии» в мир, т. е. установление системы отношений, принятой когда-то и пошатнувшейся теперь. Этим, кстати, можно объяснить такое странное положение, когда врачующий и врачующийся в течение сеанса как бы меняются местами, и для стороннего наблюдателя не всегда понятно, кто кого лечит.

Таким образом, мы видим, что акт врачевания протекает при полной включенности шамана и заболевшего члена сообщества в культурный процесс. И тот, и другой находятся внутри символического освоения, собственно, их действия и голоса (чтение заклинаний, песнопения) есть действие и голос самой культуры.

Очень большое количество примеров, когда, наоборот, больной представляет пассивную сторону, а шаман – активную. Тот же Леви-Стросс пишет, что в процессе врачевания обеспечивается переход от одного к другому. При этом в целостном опыте выявляется единство духовного мира, который сам по себе есть проекция мира социального (Леви-Стросс 1974).

Для полного выяснения картины обязательным условием явилось бы тождество этнографического, психологического и философского подхода в вопросе об избранничестве. Многократно описанные в литературе примеры избранничества требуют очень пристального внимания и комплексного изучения. Как известно, сущность избранничества заключается в том, что духи «выбирают» ту личность, которая будет на службе у этих духов. Этот совершенно бесспорный факт является несовместимым с другим требованием: шаман будет «командовать», а духи – это всего-то его помощники, которые по указанию шамана – своего повелителя – проникают в труднодоступные места, находят потерявшуюся душу пациента, передают ее шаману. Шаман возвращает потерянную душу – пациент здоров.

Однако прежде чем стать шаманом, человек заболевает, не ест, не пьет, не спит. Его преследуют духи: они крадут с его стола пищу, щекочут по ночам, через отверстие в чуме проникают внутрь, прячутся и перешептываются. Человек не хочет идти по шаманской стезе, но духи его принуждают



стать их повелителем. «Временами в зимние ночи я незаметно от своих выходил голый и сидел на дереве. С рассветом осторожно, чтобы не узнали родные, ложился в свою постель», – рассказывает якутский шаман. Претендент покидает селение, больной и обессиленный, уходит в лес и в одиночестве проводит один, два, три или пять лунных месяцев. Вот, наконец, он сломлен, он отдался во власть духам, чувствует облегчение, выздоравливает, возвращается в селение, признается окружающим и начинается сложный и длительный этап изготовления шаманских атрибутов: костюма, бубна, колотушки и т. д. Нанайский шаман сказал однажды Л. Я. Штернбергу: «Шаманить тяжелее, чем лес рубить», а сам Л. Я. Штернберг пришел к известному науке выводу: талант шамана не дар, а бремя.

Если мы встанем на точку зрения известного религиоведа С. А. Токарева, то вынуждены будем признать: «Шаман – это прежде всего нервный, истерический человек, склонный к припадкам, иногда эпилептик... Само камлание имеет большое сходство с истерическим припадком» (Токарев 1964). Правоммерно встает вопрос: какова в таком случае роль обучения и почему у каждого народа «свой возраст» шаманского заболевания, почему у каждого народа свои особенности получения шаманского дара, камлания, лечения? Литература изобилует сведениями о разном возрасте шаманской болезни, который колеблется от 6 до 50 лет. Исследователь шаманизма Н. Харузин отметил: «Шаманские приемы у каждой народности более или менее строго выработаны». Исследователи пришли к единому выводу о том, что болезнь претендента и выздоровление предусмотрены традиционной схемой; то и другое регулируется традицией. Не случайно некоторые исследователи возражают С. А. Токареву: шаман заболевает потому, что точно знает о том, что заболеет, и так же точно знает о предстоящем выздоровлении. Иначе говоря, мы сталкиваемся со сложным вопросом о соотношении биологического и социального, сознательного и бессознательного. Большая часть религиоведов не разделяет основных положений М. Элиаде (1987) именно по той причине, что он сосредоточил свое внимание на личности шамана, технике экстаза, оставив за пределами все, обусловленное социальным фактором. С. М. Широкогоров (1919) не случайно определял экстаз как сознательное невладение собой.

Однако роль биологического фактора в науке не представляется более ясной, четкой и определенной. Многочисленные примеры дают образец того, как шаманы находят утерянные вещи, предсказывают исход болезни, результат промысла. Все известные примеры не подтверждают точку зрения, согласно которой описывающие заведомо вводят в заблуждение читателя. Большинство исследователей склонны предполагать, что наш организм получает гораздо больше сведений, чем мы осознаем. Некоторые ощущения вообще не учитываются сознанием; состояние экстаза концентрирует сознание, переводит интуитивное в логически завершенное, бессознательное – в сознательное. Опять-таки данная способность и возможность реализуется в рамках общей для шамана и пациента культурной среды. Нарымский священник Н. Григоровский, неоднократно имевший случай наблюдать «ворожбу» у остяков и самоедов (хантов и селькупов) и поставивший себе целью освоить «ремесло» шаманов-ворожеев, вынужден был отказаться от этого. Потомкам он оставил описания нескольких наблюдаемых им сеансов, одно из них переиздано (Григоровский 1996).

Непосредственно с поднятой проблемой связан вопрос о возможностях исследования шаманизма представителями разных наук, которые по понятным причинам не являются ни представителями «шаманской» культурной среды, ни владеющими языком, на котором может быть передана информация. Здесь в одинаково сложном положении оказываются и информант, и исследователь. Даже в том случае, когда достаточным оказывается качество и количество языковых средств для передачи переживаемых ощущений, перевод с одного языка на другой не является адекватным. В подобных случаях оправданным и обнадеживающим является одинаковое знание языка и культуры исследователем и шаманом. Современная наука приветствует и ждет результатов от тех исследователей, которые формируются в своей культурной среде.

## Литература

- Григоровский Н.* 1996. Ворожба. – Земля Каргасокская. Томск
- Левин-Стросс К.* 1974. Колдун и его магия. – Природа, № 8
- Токарев С. А.* 1964. Ранние формы религии. Москва
- Широкогоров С. М.* 1919. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. – Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке, т. 1. Владивосток
- Элиаде М.* 1987. Космос и история. Москва

Статья опубликована в сборнике «Психологический  
универсум образования человека поэтического»,  
Томск: Водолей, 1999, с. 110-114

## Комментарии

<sup>1</sup> Летние экспедиции: в 1969 г. к васюганско-ваховским хантам, в 1970 г. на р. Васюган, в 1971 г. к васюганским и александровским хантам, в 1972 г. к хантам р. Аган; зимняя экспедиция на р. Вах в 1971/72 гг. Руководитель экспедиций Н. В. Лукина, участники – автор данной работы и студенты исторического факультета ТГУ.

Автор прожил с декабря 1969 г. по июнь 1970 г. в самом отдаленном национальном поселке ваховских хантов Корлики и на близлежащих стойбищах. Непродолжительные поездки к хантам р. Васюган состоялись зимой и летом 1971 г., летом 1972 г. и зимой 1973 г.

Использованы также материалы, собранные студентом ТГУ Е. Титаренко у хантов р. Юган зимой 1973 г.

Материалы хранятся в архиве МАЭС ТГУ, инв. № 364-366, 405, 421, 437, 459, 471-473, 534, 538, 539, 552.

<sup>2</sup> В двух последних музеях мы не работали лично и пользуемся материалами, представленными в наше распоряжение Н. В. Лукиной.

<sup>3</sup> См. Шатилов М. Б. 1976. Драматическое искусство ваховских хантов. – Из истории шаманства. Томск.

<sup>4</sup> Народы Сибири. 1956. Этнографические очерки. Москва-Ленинград, с. 593.

<sup>5</sup> Народы Сибири, с. 592.

<sup>6</sup> Последний термин не переводится и служит грубым ругательством.

<sup>7</sup> По другому варианту, Кынь-лунг и Торум считались детьми Анки-Пугос, родившимися на земле. Торум не вынес совместной жизни со своим антиподом и ушел на небо.

<sup>8</sup> Ханты считают, что лось из любопытства подходит к звукам, издаваемым буровыми машинами, а также заходит в черту города. Это свойство лося учитывается ими и в современной охоте.

<sup>9</sup> По другим сведениям, праздник возглавлял шаман.

<sup>10</sup> МЭЭ ТГУ, 1969. Архив ТОКМ, инв. № 364. Опубликовано С. В. Ивановым (1970: 33).

<sup>11</sup> Мёнкам называется на Вахе также змей. Точного перевода этого слова нам получить не удалось. Ханты объяснили, что этот термин употребляется в тех случаях, когда животные проявляют злые намерения по отношению к людям.

<sup>12</sup> Примером взаимопонимания животного и человека может служить легенда васюганских хантов о бобре, который ночью пел песню о том, что он остался последним на Васюгане и с его

исчезновением должны исчезнуть и ханты (по другой легенде, приход хантов на Васюган и появление здесь бобров произошло одновременно). Охотник, поставивший ловушку на этого последнего бобра, услышав песню, утром ее убрал.

- <sup>13</sup> Фигуры топис опубликованы (Иванов 1970: 13).
- <sup>14</sup> Мы пользуемся принятым в литературе термином «душа», но считаем его не совсем удачным в применении к хантыйским представлениям о лиль (ильт). Ханты понимают лиль как жизненную силу того или иного предмета.
- <sup>15</sup> К. Ф. Карьялайнен (1921 I: 122) считал, что «мнение о душе, вселяющейся в человека как нечто внешнее, данное духом или богом, распространено весьма широко, и у угров оно не является результатом позднейшего развития».
- <sup>16</sup> В этом случае нужно было поставить на землю две стрелы. С той стороны, куда падали стрелы, нужно было ждать болезнь или войну.
- <sup>17</sup> ТОКМ, колл. № 3411/82.
- <sup>18</sup> ТОКМ, колл. № 296.
- <sup>19</sup> Архив ТГМЗ, инв. № 135, с. 33.
- <sup>20</sup> Автор полагает, что звук был издан скрежетанием коренных зубов.
- <sup>21</sup> Вино ысылта-ку мог употреблять только после излечения. Считалось, что если ысылта-ку был в нетрезвом состоянии, то он не мог вселить в себя духа-помощника.
- <sup>22</sup> МЭЭ ТГУ, 1972, 1973.
- <sup>23</sup> У северных хантов *мултлем* означает закликать, проклинать, у иртышских – молить, просить (Munkácsi 1910: 100).
- <sup>24</sup> Ханты по отношению к этим лицам применяют русский термин «шаман». Ёлта-ку называли шаманами также исследователи восточных хантов Г. С. Дмитриев-Садовников и М. Б. Шатилов. В связи с этим мы позволим себе в дальнейшем по отношению к лицам ёлта-ку употреблять название «шаман».
- <sup>25</sup> Очевидно, умение играть на музыкальном инструменте рассматривалось хантами как один из задатков шамана. В связи с этим сошлемся на интересный эпизод, происшедший в 1972 г. в пос. Корлики на р. Вах. Пожилые ханты, у которых автор брал информацию о шаманах, услышав позднее его игру на баяне, заявили, что ему незачем расспрашивать о шаманах, т. к. он сам может стать таким, умея хорошо играть на баяне.
- <sup>26</sup> Так же называется комплект бытовых вещей, например, чье-либо имущество.
- <sup>27</sup> ТОКМ, коллекция В. М. Кулемзина, № 3411.
- <sup>28</sup> ТОКМ, колл. № 3411-65.

- <sup>29</sup> По сведениям информаторов, рот на изображениях отсутствовал, чтобы дух-помощник шамана не мог сообщить посторонним свои тайны.
- <sup>30</sup> Эти изображения аналогичны тамге «шайтанская рожа», которую Ю. Б. Симченко (1965: 167) считает характерной для угров.
- <sup>31</sup> Легенды и сказки хантов. 1973. Заниси, введение и примечание В. М. Кулемзина и Н. В. Лукиной. Томск, с. 22.
- <sup>32</sup> ТОКМ, колл. № 3411-66.
- <sup>33</sup> По другим данным, считается, что выдра имеет 47 ног.
- <sup>34</sup> Па Вахе змею изображали в виде полоски ткани, расшитой бисером, с семью подвесками, символизирующими ноги и хвост.
- <sup>35</sup> ТОКМ, колл. № 3411-75.
- <sup>36</sup> ТОКМ, колл. № 3411-74.
- <sup>37</sup> МАЭС, колл. № 7082.
- <sup>38</sup> МАЭ, колл. № 3248-20.
- <sup>39</sup> Па Агане бубен назывался *коип*, на Югане – *куип*.
- <sup>40</sup> ТОКМ, колл. № 3411-62.
- <sup>41</sup> По свидетельству родственников, шаман-владелец бубна перед смертью ударом ножа повредил обтяжку.
- <sup>42</sup> ТОКМ, колл. № 79.
- <sup>43</sup> ТГМЗ, колл. № 1393.
- <sup>44</sup> Так же называется у васюганско-ваховских хантов лыжная налка, лонатка для размешивания теста, а также любая лоната.
- <sup>45</sup> МЭЭ ТГУ, 1972. Архив ТОКМ, инв. № 538.
- <sup>46</sup> Дмитриев-Садовников Г. Мои работы по Ваховской экспедиции (дневник). Рукопись хранится в архиве ТГМЗ, инв. № 135.
- <sup>47</sup> ТОКМ, колл. № 3411-72. Само деревянное антропоморфное изображение духа было утеряно.
- <sup>48</sup> Е. Д. Прокофьева (1971: 88) считает, что ланцетовидные подвески в шаманстве многих народов Сибири имели значение коньев и стрел шамана.
- <sup>49</sup> МАЭС, колл. № 7089.
- <sup>50</sup> МАЭС, колл. № 7084.
- <sup>51</sup> МАЭС, колл. № 7084-а.
- <sup>52</sup> МАЭС, колл. № 7088-а.
- <sup>53</sup> МАЭС, колл. № 7088-б.
- <sup>54</sup> Матющенко В. И. 1973, устное сообщение.
- <sup>55</sup> МАЭС, колл. № 7087-б.
- <sup>56</sup> МАЭС, колл. № 7087-д, 7087-ж, 7087-а.
- <sup>57</sup> МАЭС, колл. № 7087-е.
- <sup>58</sup> МАЭС, колл. № 7087-в.
- <sup>59</sup> МАЭС, колл. № 7087-а.
- <sup>60</sup> МЭЭ ТГУ, 1971/72. Архив ТОКМ, инв. № 534.

- <sup>61</sup> Потребление других наркотических средств, а также спиртного категорически запрещалось, так как в этом случае духи не подчинялись шаману.
- <sup>62</sup> Термином «сур» обозначаются чаще пастбища оленей или лосей, а также временное поселение людей.
- <sup>63</sup> По представлениям хантов, существуют и так называемые видимые болезни, не вызванные вселением злого духа: механические повреждения, ожоги и т. д. Их можно излечивать без вмешательства шамана различными народными средствами. По мнению хантов, врачи могут излечивать только такие болезни.
- <sup>64</sup> Духи бессмертны. Единственным средством уничтожения осталось поедание их шаманом или его духом-помощником.
- <sup>65</sup> Вино шаман мог употреблять только по окончании камлания.
- <sup>66</sup> Термины «шаманство» и «шаманизм» употребляются в некоторых исследованиях как равнозначные, в других же фигурирует один из них. При использовании той или иной работы мы сохраняем терминологию ее автора.
- <sup>67</sup> Пароды Сибири, с. 17.
- <sup>68</sup> Völkerkunde für Jedermann. Gotha-Leipzig, 1965, s. 410.
- <sup>69</sup> Пароды Сибири, с. 15.
- <sup>70</sup> Описанная нами железная шапка входила в комплект шаманских вещей Ефима Кунина, отец жены которого был эвенкийским шаманом.