

Е.Г. Федорова

КАТЕГОРИИ РИТУАЛЬНЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ У СЕВЕРНЫХ МАНСИ

На земном шаре вряд ли найдется какая-либо этническая культура или какой-либо народ, для которых не было бы характерно наличие ритуальных специалистов. В отечественной этнографии термин «ритуальный специалист» используется не так уж и давно. На протяжении достаточно длительного времени существовало понятие «служители культа». В определенном смысле оно было достаточно адекватным, т.е. соответствовало некоторым категориям представителей коренного населения, связанным с той или иной культовой практикой. В то же время далеко не все эти представители попадали под данное определение, поскольку сфера их деятельности не всегда соотносилась с понятием «культ».

Первые упоминания о ритуальных специалистах у манси (вогулов) относятся к началу XVIII в. **Нужно отметить, что в это время** в этнографических публикациях не существовало представлений о делении манси на этнографические и территориальные группы, укрепившееся в этнографической науке лишь в последней четверти XX в. Соответственно, не было и понятия «северные манси», тем более что и сама этнографическая группа северных манси, включающая мансийское население по р. Северная Сосьва и Ляпин, верховьям Лозьвы и Пелыма, а также части Оби, окончательно сформировалась, скорее всего, к XVIII в. (подробнее см.: [Соколова 2009: 94–97]). В связи с этим представляется уместным использовать некоторые из опубликованных данных, относящиеся к тому времени, когда существовало лишь деление на вогулов (манси) и остяков (манси и хантов). Приведем несколько примеров, в которых упоминаются ритуальные специалисты.

Как писал создатель первой монографии, посвященной хантам и манси, Г. Новицкий, во время жертвоприношения «начинает убо жрец баснословити песньми моля идолов изобилие рыб подать, угодное ловление зверя получить» [Новицкий 1884: 52]. Можно думать, что Г. Новицкий достаточно четко соотносил кого-то из тех, кто совершал определенные действия во время жертвоприношений,

со жрецом. У него даже отмечена такая деталь во время жертвоприношения у остяков: «Кто вместо жреца — связывает ного жеребенка, другой берет копьё... третий стоит с луком, четвертый с секирой» [Там же: 51–52].

Термин «жрец» использует и И.Г. Георги. «По собрании мирян к Кереметю, также по заклании скота и по уварении мяса, ставит жрец, или заступивший его место голову, сердце, легкое и печенку, положи в сосуд, также пирожное и напитки на жертвенный стол; мозг же, возлож на особую на столбе в Керемете дощечку, зажигают, и, дабы лучше горел, прикладывают сало. Между тем, как горит мозг, молится жрец коротко и усердно...» [Георги 1776: 64–65]. Жреца как основную фигуру при жертвоприношении у чердынских (западных) вогулов называет и П. Любарских, работа которого вышла в конце XVIII в. [Любарских 1792: 84].

Пожалуй, первым, кто употребил наравне с термином «жрец» термин «шаман» был М.А. Кастрен. Он писал: «...когда потребуется общая жертва богам, когда нужен совет их целому роду или даже и одному лицу, тогда необходим уже жрец или шаман, потому что только он может открывать сердца богов и говорить с ними... Обыкновенная речь не достигает слуха богов; он должен беседовать с ними пением и барабанным боем...» [Кастрен 1860: 187]. Как видим, автор отождествляет указанные термины.

Слово «шаман» при описании жертвоприношений у березовских остяков в это же время употребляет Н. Абрамов, причем во время ритуала у него фигурирует несколько шаманов [Абрамов 1851: 5–6].

Слово «жрец» продолжают использовать при описании жертвоприношений кондинских манси. В. Павловский упоминает вогульского жреца из с. Нахрачинского Ивана Гаврилова Ишинякова (сер. XIX в.), который для совершения жертвоприношений ездил даже на Обь [Павловский 1907: 213]. Речь идет об общественных ритуалах. Вместе с тем В. Павловский указывает, что шаман был исполнителем главных функций при домашнем жертвоприношении [Там же: 214].

Еще в одной из публикаций, которая у нас используется в качестве источника, говорится: «В селе Нахрачах или где-то около него... находится одно из главных вогульских божеств... Очень возможно, что это и есть тот самый сатыженский шайтан Урман-Хум, про которого говорит предание о завоевании Кондийского княжества. Нам указывали даже на одного вогула, по имени Захара, как на главного жреца этого божества. У Захара имеются два помощника, которые

ежегодно отправляются по реке Конде к вогулам и даже по реке Оби к осякам для сборов пожертвований от имени этого шайтана» [Инфантьев 1910: 182].

И о жрецах, и о шаманах у северных групп обских угров (хантов и манси) писал С.И. Руденко, посетивший их в 1909—1910 гг. Он упоминает о святилище Калтась — богини в составе обско-угорского пантеона, расположенном на правом берегу Оби. Он называет ханта Проньку — жреца казымских хантов, у которого сосвинское (мансийское) население хранило принадлежности ритуала, осуществляемого самостоятельно [Руденко, ф. 1004: 254]. С.И. Руденко делает еще одно важное замечание: он говорит о наличии старших в роду жрецов-старейшин, обязанности которых передавались от отца к сыну. Такие жрецы, по его сведениям, всегда совершали частные жертвоприношения и обычно — общественные. Те же общественные жертвоприношения, на которых присутствовали представители нескольких родов, совершались преимущественно шаманами (*няйды кум*) [Руденко, ф. 1004: 283].

О постепенном распространении термина «шаман», «шаманский» на все, что связано с культом, свидетельствуют не только материалы по северным манси. То, что местное население, включая и коренное, считало шаманскими все наиболее значимые культовые объекты, подтверждается материалами, полученными автором данной статьи в 1990 г. в бассейне р. Конды (среднее течение) у восточных, по современной классификации, манси. В частности, рассказывали про несколько археологических памятников под названием Шаман-гора или Шаманская гора. Шаманская гора в д. Карым — курган. По словам информантов, там был слой бересты, какие-то конструкции на столбах из лиственницы. На горе росла лиственница, около которой совершали жертвоприношения овец. Почва Шаманской горы в д. Карым темная, почти черная. Там нет торфа, но, как говорили, с одной стороны внутри горы зимой и летом что-то горело (подожгли примерно в 1943 г.), оттуда шел дым. Во время войны на горе сажали картошку, которая была очень крупной. Потом почва провалилась, получилась выемка, как будто копали экскаватором. Везде разбросаны фрагменты керамики со штампованным (крестообразные фигуры, комбинации из треугольников, узор, совпадающий с мансийским под названием «червяк») и ямочным орнаментом. Е.С. Вахрушева, практически единственная в то время обитательница почти полностью заброшенной к началу 1990-х гг. деревни, где оставалось еще много домов в очень хорошем

состоянии, не разрешала своим внукам брать что-либо с Шаманской горы и приносить домой: «шаман ночью придет и будет требовать, чтобы вернули». Когда была засуха, она ходила молиться на эту гору землевичкам, чтобы они послали дождь [ПМА № 1698: 92–93].

Про шаманские горы на Конде говорили и в других деревнях. Кроме того, зафиксировано много упоминаний о шаманских амбарах, которые стояли либо на горе, либо в деревне (по два-три). В них хранили приклады в виде шалей, пушнины, денег. Там же были и модели лодок, которые приносили в случае болезни детей. У амбаров совершали жертвоприношения животных [Там же: 128 и др.]. Важно отметить, что эта информация была получена в начале последнего десятилетия XX в. у представителей той группы манси, которая считается обрусевшей. Тот диалект мансийского языка (по мнению ряда лингвистов — самостоятельный язык), на котором они говорили, стал исчезать с внедрением письменности, созданной на базе сосвинского диалекта (северные манси). Культура же этой группы, к сожалению, была плохо зафиксирована, поскольку, с точки зрения тех, кто ее наблюдал, она имела много общего с культурой русских. Соответственно, эти общие черты детально не рассматривались.

У северных манси горы, подобные шаманским в бассейне Конды, называют святыми или священными — *ялынг ма(кан)*. Они могут иметь еще дополнительное название, указывающее на то, с каким духом они связаны. В «колхозное время» на некоторых из таких гор были пастбища (святые места всегда отличаются обилием флоры и фауны. — *Е.Ф.*), но женщины-манси отказывались туда ездить доить коров, поскольку это были те места, куда женщинам доступ был запрещен. Те же, кто ездил, не брали там воду: привозили ее с собой из дома [ПМА 1698].

Современные северные манси имеют достаточно расплывчатые представления о том, что же такое шаман. Многие считают шаманами людей, которые совершают любое культовое действие. Например: «Зарезал барана — вот и пошаманил, вот и все шаманство» [Федорова 1991: 167]. Вероятно, в первую очередь это связано с тем, что в советский период деятельность шаманов находилась под запретом, шаманы имели значительно меньшую аудиторию, чем прежде. Кажется, не особенно расширилась она и в постсоветское время. Возможно, этим объясняется то, что информанты приводят разные обозначения шамана. Впрочем, нельзя не заметить, что и в прошлом фиксировались разные названия. Таким образом, четкое представ-

ление о том, что же такое шаман у северных манси не сложилось и у специалистов.

По К.Ф. Карьялайнену, который называет шамана «ворожей», самое древнее мансийское наименование этой категории ритуальных специалистов *h̄ait-χum* (для шаманов-мужчин), *h̄ait-nē* (для шаманов-женщин), что соответствует финскому *poita* (ворожей), причем встречается только в мансийском языке. У северных манси известно еще и название *pupi kâstəne χum* — «заклинатель духа», которое К.Ф. Карьялайнен считает локальным вариантом, поздним по происхождению и связывает его с определенными функциями шамана. Для обозначения же колдуна, по его данным, используется термин *šurkän-χum* [Карьялайнен 1996: 188–189].

У В.Н. Чернецова встречаем названия *койпынг няйт* и *нас пенгне няйт*, при этом он разделяет шаманов на хороших и плохих (*мутран няйт*) [Источники 1987: 158].

З.П. Соколова приводит следующие названия мансийских шаманов: «...1) потртан-пупы или валтахтен пупы — они предсказывали будущее, вызывали духов при помощи сангультапа (мансийский струнно-щипковый музыкальный инструмент. — Е.Ф.) (у каждого духа была своя мелодия), шаманили в темном помещении с целью «разрешения» самых разных вопросов...; 2) койпын няйт — шаманившие с бубном; 3) пенге-хум — гадающие на топоре. Основным назначением койпын няйт было лечение болезней, пенге хум — предсказание результатов промысла» [Соколова 1971: 223–224; 2009: 643].

Один из моих информантов выделил четыре категории шаманов у северных манси. Самый младший по силе шаман назывался *мань няйт* (*мань* — ‘маленький’). При камлании он пользовался ножом. Более сильным был шаман-топорник — *саграп няйт*. Следующим шел шаман с бубном — *койпын няйт* или *няйтын-ойка*, а самым сильным, «большим» шаманом являлся *лылынг пупин няйт* — ‘живого (говорящего) духа шаман’, который тесно общался с духами. Он также имел бубен [Федорова 1991: 166].

В энциклопедии «Мифология манси» приводится еще несколько названий мансийских шаманов: *кайне-хум* — «человек, поющий волшебные песни»; *лылынг-пупгынг-хум* — «человек с живым духом-покровителем», *сагра-пынг-няйт* — «рубящий шаман», дается еще одно пояснение названия *валтахтен-пупыг* — «вниз шаманящий дух» [Бауло, Солдатова 2001: 103].

С.А. Попова приводит следующие названия категорий ритуальных специалистов, называя их в целом медиаторами, действия кото-

рых отождествляются с теми, что перечислены выше. *Няйтхум* и *няйтнэ* — самые сильные «шаманы» (адекватного перевода слова *няйт* не имеется, их называют просто мужчина *няйт* и женщина *няйт*); *койп ратнэ хум* — мужчина, бьющий в бубен, он умеет вызывать духов и общаться с ними, что делается обычно в «темном доме» (*турман кол*); *сампаль вопсын хотпа* ‘человек с острым глазом, ухом’, т.е. обладающий даром видеть и слышать недоступное другим, «провидец», посредник между духами и людьми, ему на глаза «показывается» Торум (бог), передающий слова, которые необходимо донести до людей, что обычно делается с помощью какого-либо духа; *весар вагнэ нэ* — ‘женщина, знающая толк (способ, мудрость)’, т.е. гадалка; *номт хонтнэ хотпа* — ‘человек, находящий мысли’, человек, способный угадывать будущее; *пенгынэ хум* ‘мужчина, умеющий гадать [ворожить]’ — обычно на топоре, ноже [Попова 2003: 37–38]. В другой своей работе С.А. Попова расширяет трактовку термина *няйтнэ* — избранная (посвященная) [Попова 2008: 91].

Приведенные здесь названия в подавляющем большинстве случаев соотносятся с категориями ритуальных специалистов, которые, по представлениям манси, общались с духами. Вероятно, не все они могут быть определены как шаманы. Вместе с тем нужно отметить, что практически все из перечисленных категорий имеют двойное наименование, в одном из них присутствует слово *няйт* (кстати, практически все информанты на вопрос, являются ли гадавшие с топором, ножом, священным ящиком, *няйт*, отвечали утвердительно), что, с учетом обозначенной К.Ф. Карьялайненом параллели с финским названием ворожея, может быть подтверждением уже высказывавшегося в этнографической литературе мнения, согласно которому шаманство обских угров имеет глубокие корни.

А.В. Бауло и Г.Е. Солдатова среди терминов, обозначающих различные категории лиц, выполняющих шаманские функции, определяющим называют наряду с *няйт* еще и *пеныг* как связанные с двумя типами мансийского шаманства: собственно шаманскую деятельность — первый и гадание, прорицание, предсказание и т.п. — второй [Бауло, Солдатова 2001: 102].

Шаманы с бубном известны у манси Оби, Северной Сосьвы, Ляпина. Основная их функция — лечение болезней [Соколова 2009: 644]. По словам информантов, лечить могли все шаманы, причем использовали они также травы. Их заготавливали летом, по мере необходимости делали отвары. Шаман указывал, чем нужно кормить и поить больного.

С лечением больных связан так называемый *турман кол* ('темный дом'). Оно сводилось к поискам души-тени, которая, как считалось, покидала тело человека, в результате чего он заболел. Камлание проводили под вечер, в доме, где был больной. Наглухо закрывали все окна, свет вообще не должен был проникать в помещение. На улице оставалось несколько человек — своего рода охрана. В доме могли находиться мужчины, женщины, дети. Шаман сидел за столом в переднем углу. Он «разговаривал» со своими духами. По одним сведениям, такое камлание мог проводить только шаман с бубном, по другим — и без оного [Федорова 1991: 168]. Шаман вызывал также духа-покровителя семьи больного. По словам информантов, весь дом ходил ходуном. В углу открывалась крыша (по другим сведениям, поднимался угол дома над полом), был виден свет с улицы. Появление духов определяли по стуку их стрел о стол. Они «бросали» ключи, которые нужно было найти. Если же их не находили, больной умирал.

По мнению В.Н. Чернецова, камлание в темном доме для манси — позднее явление, проникшее с востока и не признававшееся всеми манси [Чернецов 1969: 166–167]. Вместе с тем в этнографической литературе содержится достаточно упоминаний о том, что камлания у манси проводились вечером или ночью, в помещении, где был погашен огонь.

Принято считать, что у мансийских шаманов не было специального костюма, хотя сведения, полученные в 1970–1980-х гг., это не подтверждают (описание костюма и бубна см.: [Федорова 1991: 169–172]).

Шаманы, камлавшие с музыкальным инструментом, были на Северной Сосьве и Ляпине, со священным ящиком — на Северной Сосьве [Соколова 2009: 647]. Их основные функции — предсказания (будущего, результатов промысла и т.п.), определение причин каких-либо действий, вида и количества жертвенных животных. Кроме того, некоторые шаманы могли руководить определенными обрядами.

Шаманы были не во всех селениях, но в случае необходимости шамана могли пригласить и из другой деревни. Таким образом, деятельность шамана распространялась на значительно больший по численности и социальному составу коллектив. Важно отметить, что там, где дух-предок представлялся в антропоморфном облике, шаманов не было [Там же: 648].

По словам русских информантов З.П. Соколовой, в 1930-е гг. шаманы были профессиональные (получали плату), средние (шаман

нили для себя и близких родственников), «топорники» (гадали ножом, постукивая по топору) [Там же: 645]. Современные информанты, как отмечалось выше, не имеют четкого представления о том, что такое шаман. К уже названным причинам, объясняющим это, можно добавить еще одну: основная, как представляется, функция шамана — лечение теперь выполняется другими людьми. Обращаться в случае болезни к шаману сейчас нет необходимости, поскольку повсеместно существует медицинское обслуживание.

Вместе с тем шаманы встречаются и сейчас, причем не обязательно в отдаленных небольших деревнях-юртах, но и в довольно крупных поселках с этнически смешанным населением. Современные информанты говорят о существовании черных шаманов, которые могут причинить человеку вред. «Шаман колдовал — 21 человека не стало, пузо большое, лопнуло».

В отличие от шаманов представители другой категории ритуальных специалистов — хранители (*ялпынг канн урне хум*) священных мест и культовых изображений духов-покровителей отдельных мансийских патронимий и территорий — продолжают функционировать в сельской местности и в настоящее время. Они всегда имели достаточно четкие обязанности. Это общение с духом-покровителем, поддержание в надлежащем состоянии священного места (рис. 1) и изображений духов, осуществление жертвоприношения



Рис. 1. Моление у амбара с изображением фамильного духа-покровителя.
Р. Северная Сосьва. 1970-е гг. Из архива автора

(рис. 2, 3). В старых этнографических публикациях именно хранители названы жрецами или шайтанщиками.

По словам информантов, функции хранителя передавались по наследству только мужчине — представителю основной линии фамилии, которая хранила изображение духа-покровителя, если же он



Рис. 2. Жертвоприношение на святилище. Р. Обь.
Начало 1960-х гг. Из архива автора



Рис. 3. На жертвоприношении. Р. Обь. 1976 г. Из архива автора

отсутствовал — то представителю боковой ветви. Про хранителя говорили, что он не обязательно должен быть старшим по возрасту. Это тот, кто лучше знал традиции. Нельзя не заметить, что хранители, как и шаманы, проходили обучение в специальном доме, причем члены общества, не занимавшиеся культовой практикой, в это не посвящались. Таким образом, знание традиций — качество приобретенное. По другим данным, хранителя выбирали из старших мужчин селения. Если он умирал или по каким-то другим причинам не мог выполнять свои обязанности, они переходили к его сыну или следующему по возрасту брату [Бауло 2001: 172]. Хранители между собой говорили на «потайном» языке. Это язык богов, он отличается от бытового («женского»). Есть данные, что хранитель мог быть также шаманом.

Хорошо известна семья Костиных из Вежакар — хранителей культа Когтистого старика (*Консынг-ойка*, *Ялпус-ойка*) и его брата (*Чохрынь-ойка*). По словам одного из информантов, принадлежавших к этой семье, они жили в так называемом «большом доме» (*яныг кол*). Жена хозяина такого дома называлась *яныг кол эква*. Она должна была следить за порядком в доме, за тем, чтобы женщины не переходили определенную черту в помещении.

По наиболее распространенной версии — *яныг кол* это дом, в котором проводились общественные праздники. Там хранились изображения «родовых» духов-покровителей. Во время праздников в таких домах собиралось очень много народа. Дети располагались на «полатах», определенное место было отведено для женщин.

По другим данным, *яныг кол* не был домом, где проводились праздники. Считается, что рассказывать о нем могут только хозяева (причем подчеркивалась роль хозяйки), другим же говорить об этом нельзя — «перейдет болезнь». Русских в такой дом старались не пускать. По имеющимся данным, в случае перехода *яныг кол* другим жильцам им же переходили и функции хозяев «большого дома».

Изображения значимых духов-покровителей хранились, как правило, в амбарах. В прошлом эти амбары стояли в самом селе. Из-за преследований сначала со стороны православия, затем советской власти их стали прятать в лесу, переносить с места на место. Есть информация, что через *няйт* узнавали о том, что «бог захотел перейти в другое место». На протяжении довольно длительного времени обряды на святилищах проводились тайно. Сейчас они стали более открытыми, запреты существуют в рамках традиции — не все святилища могут посещать женщины (описание святилищ и обрядов на них см.: [Гемув, Бауло 1999; Гемув, Сага-лаев 1986]).

Мансийские хранители культовых мест в полном смысле слова, видимо, не могут быть названы жрецами. Жречество не оформилось в профессию, несмотря на то что поклонение духам-покровителям у манси существовало на протяжении многих веков.

Еще одна категория ритуальных специалистов у северных манси связана, насколько можно судить по имеющимся материалам, с некоторыми праздниками и семейной обрядностью. Это так называемые «знающие» — люди, которые переняли от своих предков знания фольклора и обрядов и помогали другим членам общества проводить определенные ритуалы. Внутри данной категории существует градация, отражающая степень знания обрядов.

«Знающие» (старики-мужчины) руководили всеми действиями на медвежьих праздниках. Они же присматривали и за священным амбаром с культовой атрибутикой. «Знающие» (женщины, «бабушки») нередко бывали задействованы в родильной, свадебной, погребальной обрядности. Сейчас их помощью пользуются в основном при похоронах и поминках, поскольку в погребальной обрядности у северных манси не исчезли многие традиционные черты, в отли-

чие от свадебной, которая полностью исчезла, и родильной, сохранившейся лишь фрагментарно.

Подводя итоги, нужно еще раз подчеркнуть, что и в настоящее время у северных манси не исчезла потребность в ритуальных специалистах, категории которых сформировались в рамках традиционной культуры. Некоторые из них, как, в частности, шаманы, постепенно исчезают в силу отмирания или перехода к другим специалистам-профессионалам их функций. Иные же продолжают действовать, поскольку сохраняются и возрождаются традиции в сфере религиозных представлений и обрядов.

Источники и библиография

Абрамов Н. О введении христианства у березовских остяков // Журнал Министерства народного просвещения. 1851. Т. 72. № 12. С. 1–22.

Бауло А.В. Ялпынг-кан урне хум // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 172. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. II).

Бауло А.В., Солдатова Г.Е. Нйт // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 102–103. (Энциклопедия уральских мифологий. Т. II.)

Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.

Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места. XIX — начало XX в. Новосибирск, 1986.

Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов. СПб., 1776. Ч. 1.

Инфантьев П. Путешествие в страну вогулов. СПб., 1910.

Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.

Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Томск, 1996. Т. 3.

Кастрен М.А. Путешествие Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–1844, 1845–1849) // Магазин земледелия и путешествий. М., 1860. Т. VI. Ч. 2.

Любарских П. Краткое известие о Пермских Чердынских вогуличах // Российский магазин. СПб., 1792. Ч. 1. С. 58–88.

Новицкий Г. Краткое описание о народе остячком, сочиненное Григорием Новицким в 1715 году. СПб., 1884.

Павловский В. Вогулы // Уч. зап. Казанского университета. 1907. № 6–7.

ПМА — Архив МАЭ РАН. К. I. Оп. 2. № 1698.

Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 2003.

Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды, Томск, 2008.

Руденко С.И. Угры и ненцы Нижнего Приобья // СПб. филиал Архива РАН. Ф. 1004. Оп. 1. Д. 66.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сб. МАЭ. 1971. Т. 27. С. 211–238.

Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009.

Федорова Е.Г. Некоторые материалы по шаманству манси // Материалы к серии «Народы и культуры». М., 1991. Вып. VII: Обские угры (ханты и манси). С. 165–174.

Чернецов В.Н. [Рец.] Popular Beliefs and Folklore Traditions in Siberia / Budapest, 1968. 498 p. // СЭ. 1969. № 5. С. 166–167.