

Е.Г. Федорова

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ У СЕВЕРНЫХ МАНСИ: О РОЛИ ЖРЕЦА, ШАМАНА, «ЗНАЮЩЕГО»

Северные манси — этнографическая группа народа, который вместе с хантами известен под общим названием «обские угры». Проживают северные манси в бассейне одного из крупнейших притоков Оби — реки Северной Сосьвы, по прилегающей к ее устью части Оби, а также в верховьях уральских рек Лозьвы и Пельма. Это типичные таежные охотники-оленоводы и рыболовы. Кроме того, северные манси уже на протяжении многих десятилетий держат лошадей, крупный и мелкий рогатый скот.

Внутри этой группы выделяются более мелкие подразделения — территориальные группы. Каждая из них имеет самоназвание, указывающее на тот участок реки, который она занимает¹. Территориальные группы северных манси несколько различаются по культуре, для каждой из них характерно наличие собственного духа-покровителя, которому приносили жертвы. Свои духи-покровители были у каждого селения, у каждой семьи, у каждого человека. Им также приносили жертвы.

В работах целого ряда исследователей содержатся данные о жертвоприношениях у обских угров, которые в той или иной степени позволяют восстановить отдельные стороны обрядов. Вместе с тем картина остается далеко не полной. Видимо, на некоторые вопросы ответа так и не будет получено — в силу особой сакральности части действий и представлений и, соответственно, закрытости их не только для исследователей, но и для значительного числа носителей культуры.

¹ Подробнее об этнографических и территориальных группах см.: [Соколова 1973: 123; 1975: 210].

Прежде чем говорить о роли ритуальных специалистов в жертвоприношениях у северных манси, нужно дать общую характеристику этих обрядов. Как писал новосибирский исследователь И.Н. Гемуев, «жертвоприношения позволяли людям “выйти на контакт” с духами. Жертва (или ее обещание) обязывали духа услышать монолог-обращение к нему человека и “ответить действием”, т.е. удовлетворить просьбу жертвователя. <...> Каждая вновь принесенная жертва в очередной раз разрушала барьер между человеком и духом. Из существа, стоящего над человеком, дух “превращался” в “делового партнера”» [Гемуев 1990: 175–176]. Жертву приносили, по большому счету, для того, чтобы обеспечить поддержание миропорядка.

Северным манси известны кровавые и бескровные жертвоприношения¹. Кровавая жертва — *йир*. Считается, что она позволяет установить непосредственную связь с божеством или духом. Для жертвоприношений у манси использовались следующие домашние животные: лошадь, петух (курица), овца, корова (бычок), олень. Каждый человек должен был в течение жизни принести по семь голов скота в жертву одному из главных божеств [АМАЭ Федорова 1991: 42].

Главным жертвенным животным была лошадь. Ее приносили верховному божеству Нуми-Торуму, который согласно мировоззрению манси управляет людьми и определяет срок жизни каждого человека и людей в целом, а также его младшему сыну Мир-сусне-хуму. Последний особо почитался манси, поскольку считался главным покровителем людей, посредником между ними и Нуми-Торумом. Одно из имен Мир-сусне-хума — «За миром наблюдающий человек». Его представляют в виде всадника на белом коне, обитающего на уровне облаков, и в то же время — живущего на земле. При камлании шаманы в первую очередь обращались к Мир-сусне-хуму. Перед домом выставляли специальные серебряные тарелочки — под копыта коня, когда всадник приземлялся [См., например: Гемуев, Сагалаев 1986: 71].

Нуми-Торуму и Мир-сусне-хуму «шла» белая лошадь. Выбирали в основном жеребенка. Взрослую лошадь старались не забивать. Как

¹ Описание жертвоприношений см.: [Гемуев, Сагалаев 1986: 89, 101–102, 118–119, 151, 177, 181; Гемуев 1990: 171–175, 186–187 и др.; Карьялайнен 1995: 96–121; Федорова 1996; Иванова 2010: 90–101; Kannisto 1958: 259–323 и др.].

объясняли информанты, она уже была в работе, ее мясо имело запах пота и мало годилось в пищу [Федорова 1996: 138].

Любимой жертвой домашних богов считался петух. По некоторым данным, он был вообще наиболее предпочтительной жертвой: громко поет, находится ближе всего к богу, рано просыпается и будит бога. «Петух — самая высокая жертва» [АМАЭ Федорова 1991: 42]. Есть сведения, что петух мог заменить семь голов жертвенного скота [АМАЭ Федорова 2000–2001: 11].

Церемония кровавого жертвоприношения была детально разработана и строго соблюдалась. Особенно это касается жертвоприношения лошади.

Бескровное жертвоприношение — *пори*. В первую очередь, это еда и питье — *пурлы* ('угощение, пожертвование'): мясо, хлеб, рыбий жир, специальная ритуальная каша *соламт*, вино, водка. В конце XX — начале XXI в. неотъемлемой частью трапезы присутствующих на жертвоприношении стали покупные продукты.

Обязательный атрибут жертвоприношений — узкая полоска ткани (*арсын*), в угол которой завязывали монету. Это главная жертва на женских культовых местах. Вообще ткань — одна из основных составляющих, связанных с почитанием духов и жертвоприношениями. Одежда изображений духов чаще всего делалась из ткани. Фигуры духов на женских культовых местах также были из ткани. Покрывала с изображениями Мир-сусне-хума вывешивали на перекладинах во время жертвоприношения или стелили на стол и ставили перед ними еду¹. Полоски ткани повязывали на шею жертвенного животного перед закланием. Накрывали его специальным покрывалом из сукна. Во время жертвоприношения оленя, на котором мне довелось присутствовать в 2000 г., животное перед закланием накрыли заранее сшитым белым халатом («рубашкой»), на спину ему положили платки. Через короткое время все это сняли, один из молодых людей-участников обряда залез на дерево и повесил платки на его ветки [АМАЭ Федорова 2000–2001: 3].

Платки играют заметную роль в обрядности северных манси. Они находятся на разных святилищах — рядом с духами в качестве жертвы и в качестве их одежды. Из платков во время жертвоприношения связывали подобие антропоморфных фигур. Во время одного из жертво-

¹ О жертвенных покрывалах манси см.: [Гемуев 1990: 184–186 и др.; Гемуев, Бауло 1999: 180–191 и др.; Гемуев, Бауло 2001].

приношений (дочери божества Нёр-ойки — покровителя оленеводов) женщина, руководившая обрядом, связывала шерстяные цветастые платки, привязав к ним полосы белого набивного ситца. Таких связок было две, их повесили на два дерева. В другой раз та же женщина во время жертвоприношения уже самому Нёр-ойке готовила подношение женам богов и духов, которые «приглашались» на данный обряд со стороны участвующих в нем женщин. На основу из платков она накручивала другие платки («одевала») с завязанными в их углы монетами: в светлые — монеты белого цвета, в черный — медные («красные»). Черный платок жертвовался в данном случае жене Хуль-отыра — хозяина Нижнего мира [АМАЭ Федорова 1998: 89; 2000–2001: 3].

Существует мнение, что появление изображений духов из ткани — своеобразная инновация. Переход к ткани рассматривается как результат исчезновения на территории Западной Сибири, начиная с XVII в., пушного зверя [Гемуев, Сагалаев 1986: 146]. Но можно думать, что использование ткани в обрядности имеет более глубокие корни и связано с так называемым южным этническим компонентом, вошедшим в состав обских угров в процессе их формирования. На присутствие этого компонента указывает и тот факт, что одежда на изображениях духов мужского пола, а также та, в которой выступают духи на медвежьем празднике, распашная, в то время как известная по этнографическим материалам мужская одежда северных манси имеет глухой покрой.

В качестве бескровной жертвы выступали не только платки, но и другие предметы одежды, а также меха и деньги.

Жертвоприношения осуществлялись на святилищах различного ранга. Новосибирские исследователи, обобщив имеющиеся данные по культовым объектам северных манси, выделили следующие типы святилищ: культовое место территориальной группы, место предка-покровителя селения, место почитания обитателей водных стихий, памятное место, женское место, домашнее святилище [Гемуев, Сагалаев 1986: 120–136; Гемуев, Бауло 1999: 161]. У ляпинских манси фиксируется межфратриальное святилище — *Торум-кан* [Гемуев, Сагалаев 1986: 126–130; Гемуев, Бауло 1999: 162]. Про него приходилось слышать, что «там лежит дорога к богу». Там проводились периодические обряды раз в семь лет. На это святилище вели две дороги. По каждой из них шли мужчины-представители одной из двух мансийских фратрий (*Пор махум* или *Мощь махум*) [Соколова 1971: 216].

Новосибирские исследователи относят Торум-кан к числу святилищ территориальных групп [Гемуев, Сагалаев 1986: 126–129; Гемуев, Бауло 1999: 162]. Они считают, что в прошлом это был религиозный центр одного из потестарных объединений обских угров — Ляпинского княжества, известного с XV в. Святилище продолжало функционировать и после ликвидации княжества в результате включения его территории в состав Российского государства. Имеющиеся материалы дают основание полагать, что обряды там проводились и в начале XXI в. Но если ориентироваться на устоявшееся в этнографической литературе по обским уграм определение территориальных групп, вряд ли стоит именовать это святилище культовым местом территориальной группы, поскольку посещали его мужчины-представители нескольких таких групп. Скорее, для него подходит название «святилище этнографической группы».

Святилища территориальной группы, а также поселковые, как правило, располагались в труднодоступных местах. Это результат христианизации: «своих» богов приходилось прятать. Хотя есть мнение, что еще до христианизации святилища могли находиться не только в селении, но и в лесу [Гемуев, Сагалаев 1986: 133]. Связано это, скорее всего, с тем, что у манси существует сложная система соотношения сакрального и профанного: не всем можно «соприкасаться» с теми духами, которые считаются покровителями той или иной ячейки общества. Соответственно, и некоторые святилища должны быть недоступны части членов коллектива.

В течение большей части XX в., когда повсеместно велась атеистическая пропаганда, условия для функционирования традиционных верований и обрядов оказались более сложными, чем в предшествующий период. Эта сфера стала менее доступной не только для посторонних, но и для носителей культуры. Вместе с тем традиции сохранялись и в этой области культуры. На протяжении XX в. большая часть поселковых святилищ северных манси оставалась на своих местах, исчезли те, что были связаны с ликвидированными населенными пунктами. Изображения некоторых духов были перенесены на другие святилища [Гемуев, Бауло 1999: 173].

В советский период жертвоприношения у северных манси, можно сказать, осуществлялись в условиях «подполья», но в последние десятилетия XX в., с изменением отношения со стороны государства к религиозной деятельности, они стали более открытыми. Жертвоприношения сейчас проводятся по разным поводам, в разных ситуациях

и с присутствием достаточно широкого круга людей, в том числе и не принадлежащих к носителям культуры [См., например: Федорова 2002].

Территория, на которой находились святилища, считалась священной (*ялпынг маа* — ‘святая земля’). Там нельзя было охотиться, ловить рыбу, собирать ягоды, рубить деревья. По словам одного из информантов, это земля, где плодятся зверь, птица, рыба — «туда идут разные звери, размножаются там, а затем расходятся в разные стороны. Это связано с богами» [АМАЭ Федорова 1991: 4].

Присутствие на таких территориях, именно из-за того что они считались священными, было недопустимо или осложнено для определенных категорий населения, в частности женщин. С одной стороны, из-за условий конкретной местности, миновать их при перемещении (какие-либо поездки) не представлялось возможным, с другой, в силу традиции, — там нельзя было находиться. В частности, на р. Ляпин есть плес, мимо которого женщинам нельзя было проплывать на лодке. Они выходили на берег и шли пешком. Если среди них была «больная» женщина, то ее накрывали *ярмак сахи* (*ярмак* — ‘шелк’, *сахи* — распашная одежда) — халатом, который специально брали со своего святилища в дорогу, а потом возвращали обратно. Эта дорога называлась женской [АМАЭ Федорова 2004: 93–94].

Центром священной земли было место, где происходило «угощение» духов, т.е. жертвоприношение. Это площадка с культовыми сооружениями, чаще в виде свайных или наземных амбаров, в которых и рядом с которыми помещались изображения духа-покровителя, его жены, слуг, воинов¹. На таких святилищах совершались коллективные жертвоприношения как периодически, так и окказионально. Они связаны с духом-покровителем селения и промысловыми культурами.

Традиционно доступ на территориальные и поселковые святилища имели только мужчины — представители фамилий, ведущих происхождение от предка-покровителя определенного селения, другие мужчины — в сопровождении хранителя. В XX в. некоторые из этих святилищ стали доступны и пожилым женщинам, которые, впрочем, должны были находиться в 20–30 метрах от места, где располагались изображения духов и где присутствовали совершавшие обряд мужчины [Иванова 2010: 90].

¹ Описание таких святилищ см., в частности: [Гемуев, Сагалаев 1986].

Женские культовые места не считались священной территорией. Там проводили жертвоприношения с целью обеспечения благополучия и здоровья членов семьи. Чаще всего объектом почитания было дерево или группа деревьев с прикладами, главным образом в виде лоскутков ткани. Такие культовые места известны и в границах селения. На окраине современной д. Ясунт¹ есть место (*пурлахтын маа*), которое посещают женщины и дети. Его определяют как «детское». Здесь приклады в виде лоскутков ткани завязаны на ветках двух засохших елочек (остальные елки живые). Под ними и за ними — старая посуда, фрагменты оленьего меха [АМАЭ Федорова 1997: 20–21]. Есть сведения, что в прошлом это было «место» Хуль-отыра, где приносили кровавые жертвы, но потом его пришлось перенести. Около этого места нельзя было строить дома. Посещали его мужчины и пожилые женщины. Во время обряда они сидели по разные стороны костра.

Видимо, менее распространенными были женские культовые места с антропоморфными изображениями богов, выполненными из ткани. Они крепились к перекладинам между деревьями. Подобные места у северных манси в период последней четверти XX в. известны в районе деревень Хурумпауль и Ломбовож [Гемуев, Сагалаев 1986: 111–115].

Жертвоприношения на домашнем святилище связаны с потребностью в обеспечении благополучия семьи, с лечением больных или с необходимостью «закрыть дыру» после смерти кого-либо из обитателей дома. Святилище в доме — это закрытая занавеской полка в правом углу напротив входа, на которой находится ящик с изображениями семейных духов-покровителей и прикладами². Вместе с традиционными мансийскими культовыми предметами там могут находиться иконы, что неоднократно приходилось наблюдать в сельской местности в последней четверти XX в.

Основное место хранения культовых вещей в доме со второй половины XIX в. — чердак. Там находились вещи, которые нужно было, с одной стороны, прятать от чужих, с другой — держать в «чистом месте», недоступном женщинам. Кроме того, туда уносили культовые предметы после смерти родителей [Гемуев, Бауло 1999: 174].

¹ Интересно отметить, что в Ясунте, в отличие от других мансийских населенных пунктов, святилища располагаются ниже по течению реки относительно селения, а действующее кладбище — выше, что не вписывается в картину мира, характерную для манси.

² Подробное описание домашних святилищ см.: [Гемуев, Бауло 1999].

Разная информация имеется по поводу культового места снаружи дома. По мнению И.Н. Гемуева, такие места исчезли в связи с утратой «чистого места», «чистой земли», где могут находиться духи, в результате появления крупных селений и концентрации в них людей и домашних животных [Гемуев 2001: 23]. Вместе с тем в достаточно крупных населенных пунктах с этнически смешанным населением во время экспедиций приходилось видеть и явно недавно переставшие функционировать культовые амбары, и столбы для привязывания жертвенного животного. Кроме того, жертвоприношение петуха или лошади около дома было не таким уж редким явлением и в 1970–1980-е годы [Федорова 1996: 139–140, 142, 154, рис. 3].

Наиболее распространенная жертва в домашних святилищах — пища и спиртное. Еду ставили на полку рядом с ящиком, где держали изображения духов, на чердаке около трубы, на подоконнике, на печке.

Жертвователем мог быть любой человек. Каждый на протяжении своей жизни оказывался в ситуации, когда ему требовалась помощь духов. В общении с личными духами-покровителями человек мог обойтись без посредничества. Другие представители мира людей требовались тогда, когда нужно было обращаться к духам более высокого ранга или к богам. Тогда на первый план выступали лица, которых принято называть ритуальными специалистами.

Во время жертвоприношений на святилищах духов-покровителей главным действующим лицом считался хранитель изображения духа. Хранитель — *ялынг-кан урне хум* — отвечал как за само изображение, так и за сохранность всего, что было на святилище. Он должен был поддерживать в надлежащем состоянии все объекты, изображение духа, «разговаривать» с духом, объясняя кто и с какой целью пришел к нему, «угощать» его во время жертвоприношения и в целом руководить ритуалом.

Одна из функций хранителя — смена одежды духа. Это делалось периодически. Например, на культовом месте в верховьях р. Ляпин одежду духа меняли раз в год. Это делали самые старые и уважаемые мужчины (вероятно, один из них был хранителем. — Е. Ф.). Их должно было быть не больше трех. Во время переодевания изображение духа отгораживали берестяной ширмой, чтобы никто из посторонних не смог его увидеть [Чернецов 1927: 23]. Посторонними в подобных ситуациях могли считаться и представители молодежи. Им нельзя было смотреть на изображение главного духа, когда его «кормили»

и переодевали. При этом хранитель должен был объяснять тем, кто впервые оказался на святилище, что там можно делать, а что нельзя [Гемуев, Сагалаев 1986: 43].

В обязанности хранителя входила и «передача» духу жертвы тех, кому не положено присутствовать на святилище или кто не смог по каким-то причинам непосредственно участвовать в обряде. В прошлом хранители наиболее значимых духов объезжали «подвластную» этим духам территорию и собирали для них дары [Карьялайнен 1995: 127].

Функции хранителя передавались по наследству только мужчинам — представителю основной линии фамилии, которая хранила изображение духа-покровителя. Если же он отсутствовал, то представителю боковой ветви. По моим данным, хранителем не обязательно был старший по возрасту мужчина. Главное для него — знание традиций. Хранители проходили обучение в специальном доме. Между собой они говорили на «потайном» языке [АМАЭ Федорова 1991: 7; Федорова 2010: 174–175].

Есть данные, что должность хранителя была выборной [См., например: Бауло 2001: 172]. Возможно, здесь имеет место проявление локальных особенностей культуры. Возможно, эта информация касается случаев, связанных именно с необходимостью замены умершего хранителя — представителя основной линии. Такие примеры известны в последней четверти XX в. Причем ситуация с выборами заместителя была очень непростой: представители боковых линий фамилии вступили в конфликт.

Хранителя могли выбирать, видимо, и в тех случаях, когда возникало новое селение или в старом появлялись представители других фамилий. В последней ситуации можно говорить о «борьбе между духами» за то, кто из них будет главным.

В дореволюционной литературе по отношению к представителям этой категории ритуальных специалистов использовали термин «жрец» [См. подробнее: Карьялайнен 1995: 122–126; Федорова 2010: 166–168]. Его можно считать наиболее удачным. Но это еще не профессия. В повседневной жизни хранитель делал то, что и остальные члены мансийского общества: охотился, ловил рыбу и т.д.

Так же в повседневной жизни вели себя и шаманы, которые с точки зрения как многих специалистов, так и современных носителей культуры играли главную роль во время жертвоприношения [См., напр.: Гемуев, Сагалаев 1986: 124; Иванова 2010: 91].

Основная функция шаманов у северных манси, как представляется, — лечение больных. Шаманы принимали также участие в руководстве некоторыми общественными праздниками с жертвоприношениями. Кроме того, они могли влиять на погоду, искать потерянные вещи [См. подробнее: Федорова 1991: 167–169].

У манси выделяется несколько категорий ритуальных специалистов, которых информанты называют шаманами: шаман с ножом (*мань няйт*), шаман с топором (*саграп няйт*), шаман с бубном (*койпын няйт*), и — наивысшая категория — «живого (говорящего) духа шаман» (*лылынг тупин няйт*), также с бубном¹.

По большому счету, с ножом и топором — это гадалки, предсказатели. Но они могли перейти со временем и в другую категорию. Такой перевод производился в специальном доме более сильным шаманом. Там же шаманов и обучали. Причем только шаманов-мужчин. Женщины-шаманки туда не допускались.

Относительно роли шаманов в жертвоприношениях все же сведения противоречивы. З.П. Соколова в одной из своих работ приводит архивные данные, относящиеся к середине XVII в., которые свидетельствуют о ведущей роли шамана во время жертвоприношения [Соколова 1991: 229–230]. При более детальном анализе этих сведений выясняется, что те, кто их фиксировал, скорее всего, не могли отличить шамана от хранителя священного места.

Наиболее четкие данные говорят о том, что шаман определял вид и количество жертв, цвет жертвенного животного: «Я знаю, я сейчас закрою глаза и тебе скажу». И это, скорее всего, связано с лечением больных или обеспечением удачи в промысле, благодарностью за нее. В той же работе З.П. Соколовой приводится пример, подтверждающий это. Рыбаки, жившие на р. Ляпин, возвращались домой после рыбалки на Оби. Остановились напротив одной из деревень на условной границе между двумя территориальными группами. Там было устроено камлание, которое проводил шаман с бубном. Во время камлания он узнавал, где будет много белки в предстоящий охотничий сезон, благодарил за удачный промысел рыбы. Он определил, что в жертву духу нужно принести семь оленей (из них двух пегих) и одну пегую лошадь [Соколова 1991: 228–229].

¹ Подробнее о категориях и функциях мансийских шаманов см.: [Соколова 1991: 227, 230; Федорова 1991: 166; 2010: 170–171; Карьялайнен 1996: 212–220].

Указанное жертвоприношение было проведено на святилище, располагавшемся далеко от места камлания. И роль шамана там вряд ли могла быть главной, если только он не был одновременно еще и хранителем. Такие случаи известны и в XIX в. [Карьялайнен 1995: 123, 127 и др.], и позднее. В частности, в д. Вежакары — одном из крупнейших культовых центров, «месте» Ялпус-ойки — Старика Священного города (медведя), хранитель был также шаманом и камлал с бубном. (Лошадиный город Старика Священного города возник после того, как Ялпус-ойка убил богатыря и захоронил его лошадь стоя. В честь него проводились периодические праздники, на которые собирались манси не только из близлежащих деревень, но и с отдаленных территорий.)

Этот вопрос — о совмещении функций хранителя и шамана — остается, пожалуй, одним из наименее ясных. Здесь можно видеть и сочетание разных культурных традиций, и стадию формирования или восстановления института жречества с постепенным угасанием шаманства¹.

Шаманство обских угров, как хорошо известно, отличается от такового у других народов Сибири: здесь нет как общей шаманской концепции, представлений об особом шаманском мире, дороге, так и развитой шаманской атрибутики и костюма [Кулемзин 1995: 95]. С точки зрения некоторых исследователей (В.Н. Чернецов, В.М. Кулемзин), оно не оформилось. Другие (К.Ф. Карьялайнен, Й. Хэжел, З.П. Соколова, Е.Г. Федорова и др.) считают, что этнографические источники зафиксировали картину разложения шаманства, существовавшего у обских угров с глубокой древности. Это хорошо подтверждается наличием в мансийском языке для обозначения шамана термина *няйт*, сходного с финским *нойта* ‘ворожей’ [Карьялайнен 1996: 188 и др.]. Нередко информанты называют так шаманов в целом, причем сами же выделяют названные выше категории. Любопытны некоторые замечания, сделанные информантами в связи с этим термином: «Постоянно шамана няйт не называли» [АМАЭ Федорова 1997: 22], «Няйт — человек, обладающий сверхъестественными свойствами» [АМАЭ Федорова 1991: 7]. За этим может стоять забытое значение термина.

По мнению современных информантов, статус шамана выше, чем статус представителей еще одной категории ритуальных специали-

¹ Разница между жрецом и шаманом хорошо показана К.Ф. Карьялайненом [Карьялайнен 1995: 122–127].

стов — «знающих» [Иванова 2010: 91]. «Знающие» (*ванэ хотпа* — ‘знающий человек’) — это люди, которые владеют определенной информацией о том, как и где следует проводить обряды: «что-то знающий мужчина / знающая женщина», «ведающий / ведающая» (*матыр ванэ хум / нэ, весар хум / э*) [Там же]. Среди них существует градация по уровню обладания знаниями. Они могут определять, какому духу, когда и какую жертву нужно принести. Считается, что им подсказывают духи-покровители или умершие родственники. «Знающие» мужчины руководят действиями на медвежьем празднике, женщины отвечают за семейную обрядность. Кроме того, женщины из этой категории могут объяснять мужчинам, как нужно проводить обряды на святилищах. При этом сами они данные святилища не посещают.

Сложно сказать, когда появились «знающие». Создается впечатление, что это произошло в советский период, когда открыто не функционировали шаманы и хранители, но потребность населения в отправлении тех или иных обрядов не исчезла. «Знающие» могли объяснить, что и как нужно делать, не затрагивая при этом наиболее важную часть сакральной культуры — для безопасности. По мере ослабления преследований со стороны властей потребность в совершении обрядов у значительной массы населения увеличилась. «Знающие» стали более необходимы. Особенно яркий пример — жертвоприношения постсоветского времени, когда основную роль в них стали играть именно «знающие». Но, возможно, они появились и в другой период — с подобным, что мы наблюдали в советское время, отношением со стороны властей к верованиям и обрядам.

Таким образом, через роль жреца, шамана, «знающего» в жертвоприношениях у северных манси отражается не только статус духа или божества, которому приносится жертва, но и реальные исторические процессы.

Источники

АМАЭ Федорова 1991 — *Федорова Е.Г.* Материалы экспедиции к манси Сосьвинского сельсовета Березовского района Тюменской области 1991 г. (пос. Сосьва, дер. Ломбовож, Саргынья, Кимкьясуй, В.-Нильдино), организованной Лабораторией этнографии Отдела археологии и этнографии Института истории и археологии УрО АН СССР (г. Свердловск) // АМАЭ РАН. Ф. К–I, оп. 2, № 1718.

АМАЭ Федорова 1997 — *Федорова Е.Г.* Этнографические материалы, собранные во время работы в детском этнографическом стойбище. Березовский

район Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области. 1997 г. // АМАЭ РАН. Ф. К–I, оп. 2, № 1724.

АМАЭ Федорова 2000–2001 — *Федорова Е.Г.* Записи, сделанные во время командировок на День оленевода (пос. Саранпауль, 2000 г.) и курсы мансийского языка и культуры (дер. Ломбовож, 2000–2001 гг.). Манси Березовского района Тюменской области // АМАЭ РАН. Ф. К–I, оп. 2, № 1744.

АМАЭ Федорова 2004 — *Федорова Е.Г.* Материалы экспедиции к манси Березовского района Тюменской области. 2004 г. // АМАЭ РАН. Ф. К–I, оп. 2, № 1790.

Библиография

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

Гемуев И.Н. Мироззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.

Гемуев И.Н. Мифологическая картина мира манси // Мифология манси. Новосибирск, 2001 (Энциклопедия уральских мифологий; Т. II). С. 16–32.

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

Гемуев И.Н., Бауло А.В. Небесный всадник. Жертвенные покрывала манси и хантов. Новосибирск, 2001.

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

Иванова В.С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX — начало XXI века). Ханты-Мансийск, 2010.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1995. Т. II.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1996. Т. III.

Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX — начало XX в.) // Из истории шаманства. Томск, 1976.

Кулемзин В.М. В.Н. Чернецов и вопросы обско-угорского шаманизма // Методика комплексных исследований культуры и народов Западной Сибири: Тез. докл. Томск, 1995. С. 94–96.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. Л., 1971 (СМАЭ. Т. XXVII). С. 211–238.

Соколова З.П. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока: Тез. докл. всесоюзной конференции 18–21 декабря 1973 г. Новосибирск, 1973. С. 123–125.

Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 186–210.

Соколова З.П. Проблемы изучения обско-угорского шаманства // Обские угры (ханты и манси). М., 1991. (Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII). С. 225–241.

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

Федорова Е.Г. Жертвенные животные в культуре манси // Традиционное мировоззрение народов Сибири. М., 1996. С. 130–154.

Федорова Е.Г. О жертвоприношениях северных манси // Радловские чтения 2002. Материалы годичной научной сессии МАЭ РАН. СПб., 2002. С. 123–126.

Федорова Е.Г. Категории ритуальных специалистов у северных манси // Сибирский сборник — 2. К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко. СПб., 2010. С. 166–178.

Чернецов В.Н. Жертвоприношение у вогулов // Этнограф-исследователь. Л., 1927. № 1. С. 21–25.

Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. Helsinki, 1958.

Список сокращений

АМАЭ РАН — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург)

СМАЭ — Сборник Музея антропологии и этнографии