

Источник

Полевые материалы автора, этнографические экспедиции в Актюбинскую, Западно-Казахстанскую, Южно-Казахстанскую, Алматинскую области Республики Казахстан.

Библиография

Ерофеева И.В. Хан Абулхаир. Полководец, правитель, политик. Алматы: Дайк-Пресс, 2007.

Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв. (извлечения из персидских и тюркских сочинений). Алма-Ата: Наука, 1969.

Тасевич И.В. Традиционные представления о возрастных и социальных статусах в современном казахском обществе (по материалам экспедиций в Западный Казахстан) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 149–153.

О.Б. Степанова

СЕЛЬКУПСКИЙ ПРАЗДНИК ВСТРЕЧИ ПЕРЕЛЕТНЫХ ПТИЦ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Изучение проблемы селькупского праздника встречи перелетных птиц имеет краткую историю. Первым о нем написал Г.Н. Прокофьев в 1930 г. Его статья «Церемония оживления бубна у остяко-самоедов» целиком посвящена сложному ритуалу, который является, по мнению Г.Н. Прокофьева, главной частью праздника. В статье церемония представлена как самостоятельное торжество, которое лишь приурочено к календарному празднику встречи птиц.

В прошлом праздник встречи перелетных птиц, и вместе с ним церемония оживления шаманских атрибутов, проводился у селькупов два раза в год — весной и осенью, «когда летят утки». Обряд оживления проходил вместе с весенним праздником и только в случае крайней необходимости приурочивался к осеннему перелету птиц, т.е. осенний праздник устраивался не всегда. Церемония длилась до десяти дней и обязательно должна была иметь инициатора. Как правило, это был шаман (два шамана) или глава семьи молодого шамана. Он созывал людей и брал на себя определенные расходы по подготовке праздника.

Г.Н. Прокофьев пишет, что иногда церемония обходилась инициатору до 300 руб. (по ценам конца 1920-х годов). В церемонии оживления шаманских принадлежностей обязательно должны были принимать участие представители двух фратрий племени. Е.Д. Прокофьева, повторяя мужа, также уделяет в своих работах внимание церемонии оживления шаманских атрибутов, а не собственно празднику встречи перелетных птиц [Прокофьева 1981: 51; 1949: 342].

Третьим и последним в историографическом списке стоит А.В. Головнев. Главную роль в ритуальной символике праздника встречи перелетных птиц А.В. Головнев отводит *кассьль по* — священному дереву, которое устанавливалось за жилищем (со священной стороны *сыткы*) каждого шамана и обновлялось во время праздника. По сведениям А.В. Головнева, праздник назывался *порый ансэ*, «в этом названии сочетаются понятия *поры* (помост — верхняя жертва) и *ансэ* (приношение — сопричастие)». Помимо оживления/освящения шаманских инсигний, во время *порый ансэ* обновлялись также домашние селькупские духи-покровители, которых к этому дню облачали в новые одежды. Главным смыслом праздника встречи птиц было всеохватывающее оживление и обновление, происходящее после завершившейся зимы [Головнев 1995: 244–245].

А.В. Головнев единственный приводит описание первой части праздника, предшествующей шаманской церемонии, — охоты на уток. В охоте принимали участие все жители — от детей до стариков. Она походила скорее на общинную церемонию встречи птиц, чем на обычный промысел. Убитых уток приносили к домам и развешивали на деревьях. Собранную за два-три дня добычу варили в стоящем посреди стойбища (селения) большом медном котле [Головнев 1995: 244].

Первые экспедиции автора к северным селькупам не дали никакого материала по обряду встречи перелетных птиц, хотя тема эта отработывалась. Из первых поездок автор вынес впечатление, что этот праздник предан забвению и остался в прошлом. Однако постепенно в ходе полевой работы стали появляться свидетельства того, что праздник в народе не забыт и даже отмечается.

Переходя к тому, в каком виде праздник встречи перелетных птиц дожил до наших дней, нужно в первую очередь отметить, что обряд оживления шаманских инсигний давно не проводится, поскольку уже нет ни новых, ни старых шаманов. Кроме того, разрушена фратриальная социальная организация селькупского общества, определяющая условие участия в церемонии людей из противоположных фратрий. Свежих материалов по этой части праздника ждать уже не приходится. Изменилась и первая

часть праздника, предшествующая церемонии оживления шаманских атрибутов. Уток теперь «стреляют» в одиночку, каждый для себя, а не всем селением, как раньше, и замораживают в морозильных камерах. Общинный, коллективный характер охоты ушел в прошлое. То есть можно констатировать, что основные элементы праздника, описанные Г.Н. и Е.Д. Прокофьевыми и А.В. Головневым, потеряны или изменились.

Собранные автором во время полевой работы сведения по обряду/празднику встречи перелетных птиц заметно отличаются от описаний предшественников. Вот в каком виде этот обряд/праздник существует у современных селькупов или на недавней памяти современных селькупов:

«Наш старик имел обычай: первая утка летит, он ее добывает, толпу соберет, праздник сделает. Кружку утинового жира (бульона) в костер выливал — угостить-то огонь нужно» [Степанова 2014: 131].

«Утки летят — старики праздник делают. Уток постреляем, почитим, поедим. Потом поминки устраиваем. Бражку ставим. Косточки уток соберем и на дерево повесим. Бульон на стол ставят и гостей зовут. Это кто постарше делает — 50, 60 лет» [ПМА 2015].

«Флаг красный, белый на березу вешаем. Оленю в уши ленты завязываем. Утку вареную на стол ставят, всей семьей садятся. Косточки никуда не бросают, в кулек собирают и вешают на дерево, — чтобы собаки не съели, иначе неудача в жизни будет. Семь рюмок ставят богу на стол. Потом уже все едят. Рюмки потом возле дерева выливают» [ПМА 2015].

«В этот день нужно сварить семь уток. Семь утиных сердец нанизать на ветку (прутик) и повесить (положить) на березу. Чтобы уток было много, и охота в этот год была удачной. Чтобы показать, что мы, селькупы, живы, помним свои обычаи, помним своего бога и приносим ему дар» [ПМА 2015].

«Убить 7 уток, сварить. Поставить 7 чашек с бульоном на стол. Уток вареных поставить отдельно. Если снег лежит, берешь ведро со снегом и ставишь у окна на улице, — чтобы утки летящие пили. Берешь вареные желудки (их отдельно кладут), втыкаешь в них 7 палочек, как на шампур. Кладешь их в отдельный пакет и вместе с косточками уносишь в лес и вешаешь на дерево. В пакетике. Собакам нельзя давать! В этот день оленям уши протыкают и разноцветные ленточки привязывают. На березу белый материал (по полметра) вешают, черный — на кедр, красный — на сосну» [ПМА 2015].

«В детстве в день прилета птиц тарелку с супом ставили на селькупском столике у задней стенки чума, покрытие чума там откидывали. Или

столлик с супом ставили на две нарты перед или рядом с чумом. Это чтобы духи кушали и нам благоволили. Тоже гостей звали. Бульон из прилетевших уток в этот день был обязательным» [ПМА 2015].

Чем объясняется такая разница в описаниях одного и того же праздника? Только ли утратой им главных элементов? Что позволило ему сохраниться и дожить до наших дней? Какой из его основных смыслов был упущен (или не был обозначен) Г.Н. и Е.Д. Прокофьевыми и А.В. Головневым?

Логично предположить, что главный смысл праздника следует искать в перелетных птицах — утках. Утки фигурируют во всех приведенных материалах. Кроме того, по Прокофьевым, перелетные птицы определяют название праздника, о котором идет речь. С таким названием праздника соглашается и А.В. Головнев, добавленное им *порый апсэ* — альтернативное название. Автор может дополнить, что сегодня этот праздник все чаще называют Утиным праздником.

В мифологической картине мира селькупов утки — небесные птицы (*нут сурьт*) — живут около дома «жизненной» старухи *Илынты коты*, Матери всех селькупов. Ее дом расположен в верховьях реки, в семиянном животворящем болоте, на самом «верху», на юге. В вертикальной картине мира *Илынты коты* проживает на небе. Здесь же, рядом с домом старухи, растет священное «небесное листовое дерево», на ветвях которого висят солнце и месяц. Старуха ведает вопросами жизни и смерти человека: дает новорожденному березу для первой люльки и кедр для последнего пути умершему. Она же определяет и выдает шаману его атрибуты. *Илынты коты*, в одном варианте, охраняет жизнь женщины при родах, в другом — посылает уток охранять жизнь женщины при родах, «вероятно, поэтому в гроб умершему никогда не клали подушку из утиных перьев» [Прокофьева 1976: 113; 1961: 56–58].

Старуха-прародительница селькупов имела множество образов и воплощений. Одним из ее образов было священное «небесное листовое дерево» [Степанова 2010: 44–50], другим — священное болото [Мифология 2004: 224, 236]. По законам мифотворчества, главный атрибут божества есть воплощение этого божества. Утки также входили в число главных атрибутов Старухи, в чем содержится намек, что утка могла быть в ряду ее образов.

Промысел, добыча пропитания всегда были важны для селькупов. «Такие перелетные птицы, как гуси, утки, посылались Небесной Старухой с неба. Она через небесную дыру бросала на землю птичьи перья, и они, долетая до земли, становились утками, гусями. Здесь их ловили старухины помощники и костяной иглой пробовали, много ли на них

жиру. Если жиру было достаточно, они отпускали уток и гусей людям для промысла» [Прокофьева 1976: 118–119].

Вероятно, в этих сведениях о месте уток в картине селькупского мироздания и есть ответ на вопрос о сути, смысле и содержании селькупского праздника встречи перелетных птиц: благодарность божественной матери за посылаемое людям пропитание. А.В. Головнев был совершенно прав, отводя главную праздничную роль священному дереву. Благодарность людей, несомненно, в первую очередь имеет отношение к дереву: в одном варианте посредством священного дерева передаются просьбы и приношения людей их небесной божественной матери — в виде тканей-прикладов, вылитого под дерево спиртного, в другом — дерево — это сама мать, и люди таким способом благодарят ее напрямую.

Возможна также трактовка образа матери как священной утки. Действия, проводящиеся во время праздника с органами и костями съеденных уток и означающие захоронение их останков «наверх», т.е. отправку обратно на небо, имеют целью возрождение и умножение утино поголовья и в то же время демонстрируют уважение божественной матери-утке. Похожим образом селькупы захоранивают кости и черепа медведей и рога оленей.

И третья важная составляющая селькупского праздника, также отмеченная А.В. Головневым, — это весна и соотнесенное с ее приходом обновление/возобновление природы, священного дерева, домашних духов, промыслов и т.д. В мифологии селькупов смена сезонов также связана с образом священной матери и зависит от нее. По материалам Г.И. Пелих, весной и летом божественная мать селькупов была цветущей, полной жизненных сил и одаряла людей всевозможными благами, осенью она превращалась в суровую злую старуху, дьявола [Пелих 1998: 9, 39].

Исследуя праздник встречи перелетных птиц, нельзя не сказать еще об одном материале, полученном автором во время экспедиционной работы от И.В. Руденко, корреспондента местной телекомпании «Альянс». Материал этот имеет непосредственное отношение к постшаманской форме проведения праздника.

В 1990-е годы И. Руденко была сотрудником Красноселькупского краеведческого музея и собирала предметы по этнографии селькупов для экспозиции музея. Ей довелось побывать на стойбище одной селькупской семьи, бережно сохраняющей народные традиции, и осмотреть содержимое семейной шаманской нарты. Среди шаманских вещей в ней хранились предметы, которые были атрибутами праздника прилета птиц. Глава семьи рассказал и показал, как они использовались. Часть

вещей из той нарты была отдана в коллекцию местного музея и какое-то время хранилась там, но потом по просьбе семьи была возвращена владельцам. Позже автор встречалась с сыном того человека, с которым в 1990-х общалась И. Руденко, и он сообщил некоторые дополнительные сведения.

По информации, полученной от членов этой семьи, праздник встречи перелетных птиц проводился два раза в год, весной и осенью. Когда летели утки, их встречали, но не «стреляли». В этот день вешали на березу маленькие тряпки (*камтия*) и доставали, «уже без шамана», из родовой священной нарты шаманские вещи [АМАЭ, К-І. Оп. 2. № 2123. Л. 11]. Это мог делать только глава семьи — хранитель родовых шаманских вещей. Детям и посторонним к нарте подходить запрещалось. Нарта (хозяйственного типа с коробом) хранилась в лесу невдалеке от стойбища под навесом на столбах.

Перед тем как доставать из нарты вещи, хозяин надевал шаманскую парку, «поворачивался», снимал ее и прятал. В данном случае парка была сшита из шкуры медведя (старой, ссохшейся и выгоревшей до желтизны), мехом наружу. «На лапах были завязки, в которые вдевались руки, морда надевалась на голову. На спине было пришито много железных антропоморфных “безголовых” уродцев и полосок ткани — все на уровне лопаток, в один ряд».

В нарте хранились «обычные» шаманские вещи (костюм, детали рукоятки бубна, трубчатые металлические подвески и изображения духов-помощников). Предметы, которые предназначались для праздника встречи перелетных птиц, хранились там же, но в отдельном мешке. В нем лежали:

— железные зооморфные фигурки в ржавых тряпочках, связанные веревкой попарно, в том числе похожие на варанов;

— бляха светлого металла (фабричного производства), тяжелая, литая, диаметром около 20 см, с четырьмя плоскими квадратными ушками, в которые были продеты разорванные полоски ткани. Внутри круга было выпуклое изображение розы ветров, а в ее углах изображены существа с торсом медведя и ногами лошади;

— «небесные камни» (круглые камни белого цвета), завернутые в тряпки и связанные по две штуки, как гантели;

— «небесный огненный камень» — камень уплощенной формы, черный, похожий на уголь-антрацит («со сколами»), посередине перевязанный тряпкой, длиной около 40 см, шириной около 15 см;

— железное зооморфное изображение — самая крупная из всех фигурок, где-то размером с «огненный камень»; голова его имела вид плас-

тины с подвернутыми щеками и «рожками», на ней были обозначены продолговатый нос и глаза, держалась на длинной витой шее; рассмотреть это изображение мешали тряпичные приклады, в которые оно было замотано;

— приклад из длинных тряпичных полос, низок бус и шкурок кротов, привязанных к аркалану — железной дугообразной пластине длиной около 25 см; на нем было закреплено более десятка маленьких колыбелек, вырезанных из дерева (длиной около 10 см каждая), в которых лежали свернутые из тряпок или кожи куколки без лица или с лицом-бусиной (информант прокомментировал эти изображения так: «Это делаем каждому, когда рождается, и привязываем к дереву, когда летят птицы»);

— связка маленьких деревянных луков (длиной около 10 см каждый) с нитяной тетивой и стрелами; луков было, как и колыбелей, более десятка;

— несколько прикладов из длинных тряпичных полос и низок бус».

В день прилета птиц главой семьи срубалась береза (с диаметром ствола не менее 20 см) на высоте 120 см от земли, укладывалась на землю, и к ее стволу привязывались все перечисленные предметы. Выше всех привязывалось зооморфное изображение, ниже — черный камень, потом другие камни, потом отдельно каждая колыбелька и каждый лучок. Затем срубленная часть березы ставилась на землю и привязывалась к своему же пню с небольшим наклоном. Перед установкой дерева хозяин передевался в оленью кырняжку. После установки священного дерева, «все отмечали, веселились и делали что-то там». Детям давали пострелять старыми стрелами, хранящимися в шаманских вещах. Шаманские нарты вместе с другим имуществом семьи обычно перевозились с зимнего стойбища на летнее «на быках», чтобы «людям не было плохо», позади нарт гнали собак — «собака потопчет, ничего не будет» [АМАЭ. К-І. Оп. 2. № 1870. Л. 13–17].

Комментируя эту информацию, можно совершенно определенно сказать, что устанавливаемое в день прилета птиц священное листовое дерево *кассиль по* являло собой селькупскую модель вселенной. Зооморфное изображение, помещаемое на верхушку, было одним из образов божественной матери. В облике какого зверя венчала здесь вершину мироздания священная мать, понять невозможно, но не исключено, что ее облик был птичьим. В работе Е.Д. Прокофьевой «Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов)» на верхушках всех нарисованных селькупами священных деревьев сидят птицы [Прокофьева 1961].

«Рожки» и продолговатый нос в этом изображении наводят на мысль, что зверь на вершине мироздания мог представляться в том числе и оленем: в день праздника не только дерево, но и уши домашних оленей украшают разноцветными лентами, где ленты — это жертвы, приношения верховному божеству. Нужно обратить внимание на один многозначительный знак: перед установкой дерева хозяин вещей переоделся в оленью кырняжку. В церемонии оживления шаманского бубна, приуроченной к празднику прилета птиц, описанной Г.Н. Прокофьевым, оленя вообще много и связь его с деревом недвусмысленна.

Для определения значений бляхи и камней-прикладов, вывешиваемых на дерево в день праздника, информации недостаточно, а вот колыбельки с куколками однозначно изображения душ детей, родившихся в этой семье и охраняемых священной матерью. Модели охотничьих луков со стрелами — символ охотничьей удачи, зависящей от божеств, а возможно, тоже души человека, мужские души. Тряпичные приклады служат жертвоприношением божеству.

Данные материалы дополняют картину селькупского праздника встречи перелетных птиц. Из них следует, что празднику не всегда сопутствовала охота на уток. В некоторых семьях этот день продолжали отмечать уже без шаманов, но по правилам, очерченным в шаманские времена. Священное (шаманское) дерево *кассылъ по* — символ селькупской вселенной — устанавливалось в этот день главой семьи, хранителем шаманских родовых вещей. Обновление дерева означало обновление вселенной. Также материалы дают детальное описание предметов, моделирующих эту вселенную.

Завершая тему селькупского праздника встречи перелетных птиц, нельзя не сказать об одном происходящем сегодня процессе, вдохновляющем новую жизнь в традиционные обряды и праздники и называемом неотрадиционализмом. То есть традиция, адаптируясь к изменившимся условиям, воспроизводится с обновленным содержанием, в обновленной форме и с использованием иных способов и каналов трансляции. Национальные культурные центры, музеи и учреждения образования Красноселькупского и Пуровского районов проводят селькупский праздник встречи перелетных птиц как постановочное, сценическое мероприятие с некоторыми элементами обряда и не относящимися к традиционному обряду песнями, танцами, спектаклями, конкурсами, соревнованиями и угощением. Центр национальных культур г. Тарко-Сале не только устраивает Утиный праздник, как он здесь теперь называется, в районном центре, но и ездит с подготовленным шоу в селькупские поселки района. Красноселькупская телекомпания «Альянс» снимает эти

и подобные им мероприятия и показывает сюжеты о них по местному каналу телевидения, популяризируя праздник среди широких слоев прежде всего неселькупского населения. Таким образом, селькупский праздник встречи перелетных птиц сегодня существует в двух формах — как замирающая аутентичная традиция и как имеющая большое будущее неотрадиция.

Источники

АМАЭ. Ф. К-1 «Музей антропологии и этнографии РАН». Оп. 2. № 1870 — «Материалы экспедиционной поездки нс отдела Сибири МАЭ РАН к.и.н. О.Б. Степановой в Красноселькупский район Тюменской области Ямало-Ненецкого автономного округа, состоявшейся летом 2008 г.». 71 с.

АМАЭ. Ф. К-1 «Музей антропологии и этнографии РАН». Оп. 2. № 2123 — «Полевые материалы О.Б. Степановой: экспедиционная поездка 01.09.2012 — 14.09.2012 в Красноселькупский район Тюменской области». 36 с.

ПМА 2015 — «Степанова О.Б. Материалы экспедиции в Туруханский район Красноярского края, состоявшейся в сентябре 2014 г.». 50 с. — сданы в Архив МАЭ РАН.

Библиография

Головнев А.В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995.

Мифология селькупов. Томск: ТомГУ, 2004. (Сер. «Энциклопедия уральских мифологий»).

Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяко-самоедов // Известия ЛГУ. Т. II. Л., 1930. С. 365–373.

Прокофьева Е.Д. Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сб. МАЭ. Т. XI. М.; Л., 1949. С. 335–375.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сб. МАЭ. Т. XX. М.; Л., 1961. С. 54–74.

Прокофьева Е.Д. Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. С. 106–128.

Прокофьева Е.Д. Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 42–68.

Степанова О.Б. Традиционное мировоззрение селькупов: представления о круговороте жизни и душе. СПб.; Абакан, 2010.

Степанова О.Б. Северные селькупы: система традиционных взглядов в зеркале одного интервью // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 2 (5). С. 124–131