

*Е. Г. Федорова*

## ТРАДИЦИОННЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУТЫ СЕВЕРНЫХ МАНСИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.

Статья основана на литературных источниках и полевых материалах автора. Пережитки традиционных социальных институтов у северных манси, как показали экспедиционные материалы, собранные в последней четверти XX в., сохранились и в конце советского, и в постсоветский периоды.

В настоящей статье проанализированы материалы по социальной организации северных манси, опубликованные ранее. На базе полевых материалов автором выявлены пережитки традиционных социальных институтов для последней четверти XX в., рассматривается вопрос об их исчезновении в этот период, которое вызвано общим угасанием традиционной культуры.

**Ключевые слова:** северные манси, территориальная группа, племя, фратрия, род.

*Elena G. Fedorova*

## TRADITIONAL SOCIAL INSTITUTION NORTHERN MANSI IN THE SECOND HALF OF THE TWENTY CENTURY

The article is based on literature and field materials of the author. Remnants of traditional social institutions in the northern Mansi, as shown by forwarding the materials collected by Sun last quarter of the twentieth century. And remained at the end of the Soviet and post-Soviet periods.

This article analyzes the material on the social organization of the northern Mansi, published earlier. On the basis of field materials of the author revealed the vestiges of traditional social institutions for the last quarter of the twentieth century, addresses the issue of their disappearance at this time, which is caused by a general fading of the traditional culture.

**Keywords:** northern Mansi, territorial group, tribe, phratry.

Материалы по традиционной социальной организации обских угров в целом и манси в частности присутствуют в самых ранних работах, посвященных этим народам. Специальные исследования, в которых представлены не только описания, но и анализ большого объема данных, основанный на теоретических посылах, относятся уже к XX в. (С. В. Бахрушин, В. Н. Чернецов, А. М. Золотарев, Б. О. Долгих, З. П. Соколова, П. Вереш, А. И. Пика, В. Г. Бабаков, Е. П. Мартынова, Е. В. Перевалова, Р. К. Бардина и др.). Они построены на архивных и фольклорных источниках XVIII — первой четверти XX в. и публикациях этого периода, а также на собственных полевых материалах авторов (обзор литературы и современное состояние вопроса см., например: [Соколова 2005а, б]). Как отмечала крупнейший специалист по вопросам социальной организации обских угров З. П. Соколова, «...имеющаяся литература отражает многообразие форм социальной организации обских угров в разные периоды их развития. Различные территориальные группы обских угров развивались несинхронно, что усложняло картину их социальной жизни» [Соколова 2009: 318]. Нельзя не заметить, что последний тезис представляется очень важным по отношению не только к социальной организации, но и к другим составляющим традиционной культуры манси и хантов.

Пережитки традиционных социальных институтов, как показали экспедиционные материалы, собранные в последней четверти XX в., сохранялись и в конце советского, и в постсоветский периоды. Эти данные представляются особенно важными, поскольку нам, как свидетелям эпохи, хорошо знаком тот исторический фон, на котором происходила трансформация традиционной культуры. И, может быть, незначительные на первый взгляд сведения способствуют решению в дальнейшем глобальных, до сих пор открытых вопросов, связанных с социальной организацией обских угров. Основная проблема видится в том, насколько имеющиеся материалы, причем не только относящиеся к современности, вписываются в теоретические разработки, построенные на данных, относящихся к другим народам и территориям.

Северные манси расселены главным образом в бассейне р. Северной Сосьвы — левого притока Оби (Березовский район Ханты-

Мансийского автономного округа). Небольшие их группы проживают также в верховьях рек Лозьвы и Пелыма (север Свердловской области) и непосредственно на Оби (Белоярский и Октябрьский районы ХМАО). В последней четверти XX в., до изменения административного деления округа, это были территории главным образом Няксимвольского, Сосьвинского, Саранпаульского, Ванзетурского, Полноватского сельсоветов и Березовского поссовета Березовского района, Нижненарыкарского и Перегребнинского сельсоветов Октябрьского района, Хорпийского сельсовета, Полуночного и Северного поссоветов Свердловской области.

Представленные здесь полевые материалы автора собирались главным образом на территории перечисленных сельсоветов. Информантами были в основном женщины 1920-х — начала 1950-х годов рождения. Немалая часть их жизни состоялась в рамках традиционного уклада, хотя многие прошли через интернаты. Владение мансийским языком (как и русским) было неодинаковым. Различались информанты и по профессиональной принадлежности, и по уровню образования: от начального до высшего. Нужно отметить, что коренному населению уже стала частично доступна имеющаяся тогда этнографическая литература и на некоторые вопросы можно было услышать такой ответ: «Я читал(а) про это, но думаю, что это не так».

Вопросы задавались все же по поводу традиционной социальной организации. Ответы обозначили два направления. Первое — что реально сохраняется и функционирует. Второе — о чем люди помнят, но что уже исчезло.

В рамках данной статьи невозможно рассмотреть все аспекты традиционной социальной организации северных манси в современный период. Здесь пойдет речь о том, что в настоящее время являются собой территориальные группы, какие представления сохранились о так называемых фратриях и роде.

Среди четырех этнографических групп манси — северной, восточной, западной и южной, — выделенных в первую очередь по лингвистическим материалам [Соколова 1975а: 202–204; 1982: 16 и др.], наиболее изученной к настоящему времени оказалась северная.

Северные манси как этнографическая группа, по устоявшемуся в научной литературе мнению, сложились сравнительно поздно, вероятно, в результате взаимодействия двух групп обско-угорского населения. Одна из них (остяки) занимала бассейн Северной Сосьвы и часть Северного Зауралья, другая, за которой можно видеть вогулов, продвинулась в эти районы из Среднего Зауралья. Как полагает П. Вереш [1978: 111; 1983: 5–56], около XIII в. манси появляются в бассейнах рек Северной Сосьвы и Лозьвы, где смешиваются с хантами, проживающими там с усть-полуйского (железный век), а возможно, и более раннего времени. К более позднему периоду относят процесс формирования северных манси отечественные ученые. Н. А. Миненко определяет его рамки первой половиной XVIII в., считая, что он завершился за очень короткое время [Миненко 1975: 144–145]. З. П. Соколова предполагает, что начало этого процесса было положено расселением татар на юге края и христианизацией прикамского населения Стефаном Пермским (XIII–XIV вв.). Но основной приток мансийского населения на территорию, где складывались северные манси, пришелся на XVII–XVIII вв. Завершение процесса формирования этой этнографической группы относится к концу XIX в. [Соколова 1979; 1982: 31; 1984: 32, 43].

В силу того что один из диалектов языка северных манси был взят за основу при создании письменности, этой группе удалось сохранить язык. До начала второй половины XX в. культура северных манси также сохраняла многие традиционные черты, что было обусловлено в первую очередь тем, что на Северной Сосьве и Ляпине традиционный образ жизни, хозяйственная система, несмотря на проводившиеся при советской власти преобразования, не претерпели значительных изменений. Толчок к резкой трансформации культуры был дан реформами в социально-экономической сфере конца 1950-х — начала 1960-х годов. Тем не менее на протяжении приблизительно 40-летнего периода традиции не успели полностью исчезнуть. Нельзя не заметить, что в определенной мере это было обусловлено сохранявшимися, несмотря на все запреты и преследования, традиционными верованиями. Ситуация оставалась такой до начала 1990-х годов, когда в связи с реформами

в стране стали меняться не только экономическое положение — в худшую сторону, но и самооценка коренного населения — в сторону роста национального самосознания, повлекшего за собой и то, что стали называть возрождением национальной культуры. Таким образом, северные манси не успели пройти тот путь, в течение которого исчезают язык и национальная культура: в конце XX в. еще были живы их носители, выросшие в традиционной среде. Их дети, несмотря на то что воспитывались в новых социально-экономических и культурных условиях, многое восприняли от предшествующих поколений своего народа. А их внуки — поколение, на которое приходится период роста национального самосознания.

Иная ситуация сложилась у остальных этнографических групп манси. По сравнению с северными, они значительно раньше и более активно были вовлечены в ассимиляционные процессы. В результате к тому времени, когда началось активное профессиональное этнографическое изучение коренного населения, они в большинстве своем утратили родной язык, их культура трансформировалась настолько, что практически перестала привлекать внимание исследователей. Сказанное относится прежде всего к западным и южным манси, отличавшимся в прошлом не только множеством диалектов, но и, как можно думать, значительным внутренним культурным разнообразием.

Хотя, как было отмечено выше, в современной научной литературе принято придерживаться деления манси на четыре этнографические группы, вопрос об их классификации на протяжении всего времени, что «люди со стороны» (то есть исследователи, базировавшиеся на различного рода источниках) в той или иной степени его затрагивали, вряд ли можно считать решенным. В частности, об условности отнесения манси, проживающих в бассейнах тех или иных рек, к западной или южной группе в свое время писала З. П. Соколова [1982: 16, 19].

В связи с этим нельзя не привести одно высказывание Б. О. Долгих. Он писал, что причины отнесения одних угорских племен к хантам, других — к манси остаются неясными. С XVII в. некоторые остяцкие племена стали считать вогулами [Долгих 1967: 9].

Это замечание, сформулированное на основе анализа большого объема архивных материалов, представляется чрезвычайно важным в плане решения проблемы этногенеза и этнической истории манси и хантов. Оно может быть свидетельством того, что в период, материалы по которому подверглись тщательному анализу со стороны Б. О. Долгих, не везде можно было разграничить манси и хантов, то есть процесс дифференциации обских угров не был завершен. Либо на некоторых территориях в это время происходил процесс смешения остяков (хантов) и вогулов (манси), что могло выразиться в формировании некоторых групп манси.

Бесспорно выделение северных манси. Относительно других групп следует сказать, что существовала тенденция объединять их в одну группу, то есть в целом делить манси только на северных и южных. При этом в первую группу включались манси, жившие по Северной Сосьве с притоками, Оби и в верховьях Лозьвы. Все остальные группы, даже с учетом дробления их языка на несколько диалектных групп — восточную, западную и южную, на базе чего, собственно, и выстроилось существующее ныне деление манси, — назывались южными манси (Б. Мункачи, К. Доннер, А. Н. Баландин, М. П. Вахрушева и др.). Таким образом, можно думать, что, с точки зрения исследователей, наиболее четкие разграничения существовали именно между двумя большими группировками манси, несмотря на наличие множества диалектов в той, которая называлась южной, и приравнивание их, с точки зрения некоторых исследователей, к самостоятельным языкам.

Вероятно, за основу именно такого деления брались не только языковые различия, но и другие признаки. Можно предположить, что речь шла и о чисто географическом подходе. Кроме того, бросались в глаза различия в культуре между северными (сосьвинско-ляпинскими, обскими, верхнелозьвинскими) и другими группами манси, объединявшимися под общим названием «южные».

Вопрос об уровне социальной организации обских угров в «дорусский» период по-прежнему остается спорным. В свое время С. В. Бахрушин, который проанализировал большой объем архивных материалов и которому принадлежит первая специальная работа по истории обско-угорских княжеств, высказал мнение о том,

что у манси и хантов до присоединения к Русскому государству существовали «некоторые признаки зарождения феодальных отношений» [Бахрушин 1935: 20]. Но затем в течение довольно длительного периода в отечественной историографии было принято занижать уровень общественной организации обских угров. Почему это происходило — отдельный вопрос, и здесь не представляется нужным его рассматривать. Важно другое — то, что сейчас исследователи предпочитают считать вопрос об уровне социальной организации в «дорусский» период достаточно неоднозначным. Как представляется, наиболее точное обозначение в данном случае было дано Б. О. Долгих, который считал, что социальная организация обских угров представляет собой сочетание архаических черт и очень поздних институтов [Долгих 1970: 340]. Нельзя не отметить, что это сочетание хорошо просматривается и в современных полевых материалах, что также представляет собой отдельный вопрос.

В то же время исследователи говорят о наличии у манси племен, которые существовали и после прихода русских [Там же: 339]. Б. О. Долгих понимал под племенем «устойчивую этнографическую и территориальную общность эпохи родового строя, состоящую из ряда определенных родов или фратрий (или определенных частей родов и фратрий), имеющую свой диалект, ряд общих черт в своей материальной и духовной культуре, свое традиционное название и выделяемую самим населением в качестве особой этнографической группы в данной этнолингвистической общности. Племя не являлось чем-то неподвижным и застывшим. Оно могло инкорпорировать иноплеменников, формироваться вновь из разных элементов, изменять свое имя, язык, внутреннюю структуру, родовой состав, делиться на новые племена и, наконец, распасться вследствие растворения его в составе более многочисленного населения» [Там же: 334].

Для манси XVI–XVII вв. Б. О. Долгих выделяет шесть племен, два из которых (Ляпин и Сосьва) можно соотнести с северной этнографической группой. Интересно, что указанная численность этих племен на тот период [Там же: 338] близка к численности сосвинско-ляпинских манси второй половины XX в. После прихода

русских эти племена стали соответствовать большим волостям. По мнению З. П. Соколовой, племена могли лежать в основе некоторых этнографических и территориальных групп, сформировавшихся у обских угров в XVIII–XIX вв. [Соколова 1983: 166].

З. П. Соколова выделила три территориальные группы северных манси: верхнесосьвинскую, сосьвинскую, ляпинскую [Соколова 1976: 34]. По отношению к последней четверти XX в. в северную этнографическую группу манси включаются ляпинская, верхнесосьвинская, среднесосьвинская, нижнесосьвинская, обская, верхнелозьвинская и верхнепелымская территориальные группы [Федорова 2000: 301; Бардина 2009]. Они различаются между собой «некоторыми незначительными этнографическими особенностями в хозяйстве, культуре и быту, говорами или диалектами, местным самоназванием, отражающим географическое название местности, с преимущественным заключением браков внутри группы, расселенные на территории чаще всего замкнутого речного или горного бассейна» [Соколова 1975а: 210]. На мансийском языке название территориальных групп состоит из слова *māxum* ('люди, народ') и названия части реки, на которой эта группа обитает. К числу признаков, характеризующих такие группы, информанты относят и особенности культа духов-покровителей [Федорова 2000: 301]. До недавнего времени сохранялся и такой важный признак, как орнамент.

Среди названных групп наиболее близки между собой верхнелозьвинская и верхнепелымская, нижнесосьвинская и обская. Территориальные группы остальной части бассейна Северной Сосьвы, а также Ляпина занимают между ними промежуточное положение. Причем среднесосьвинская группа является самой поздней по времени формирования, она сложилась уже в советский период. Подробную характеристику нижнесосьвинской и обской территориальных групп северных манси с детальным описанием их этносоциальной структуры, данными по численному составу, системе и терминологии родства, семейным и территориальным духам-покровителям дала Р. К. Бардина, работы которой базируются в первую очередь на собственных полевых материалах [Бардина 2009, 2010, 2011]. В. С. Иванова выявила локальные осо-



бенности в обрядности территориальных групп северных манси [Иванова 2010].

В новой административной системе, созданной русским правительством, продолжали сохранять свое значение многие из бывших городков. Одним из наиболее крупных центров оставался Ляпинский городок — Ломбовож, который существует и сейчас. На его примере можно проиллюстрировать некоторые черты, характеризующие территориальную группу.

Этот населенный пункт занимает выгодное географическое положение. Он стоит в устье небольшой речки Лопынг-я, недалеко от места ее впадения в р. Большой Кемпаж (манс. *Сорахт-я*) — левобережную протоку р. Ляпин, уходящую вглубь материка в районе дер. Хурумпауль (Малый Кемпаж, или *Мань Сорахт-я*) и снова соединяющуюся с р. Ляпином в районе Ломбовожа. Важно не только то, что р. Ляпин является частью хорошо известного еще с древности пути с запада на восток, на Обь, но и то, что от Ломбовожа раньше шли зимники в сторону Березова (*йс лэх* ‘городская дорога’) и Ивделя, в верховья Лозьвы (*тагт лэх* ‘сосьвинская дорога’). По словам информантов, такие дороги, где селение — центр, от которого можно двигаться в разных направлениях, были только в районе Ломбовожа. Когда-то здесь находились и торговые лавки купцов [Федорова 2003: 216; 2014а: 236–237].

В то же время Ломбовож, в отличие от других населенных пунктов по р. Ляпину, Северной Сосьве, Оби, расположен не непосредственно на важной речной магистрали, а несколько в стороне от нее. Таким образом, Ляпинский городок был скрыт от посторонних глаз. В этнографической действительности проезжавшие по Ляпину могли видеть только сооружения летних Ломбовожских юрт на левом берегу Кемпажа, хотя трудно сказать, насколько они были заметны, например, в XIX в. Зимние же юрты, на месте которых находится современный Ломбовож, расположенный практически у подножия холма — остатков Ляпинского городка, не были видны и с Кемпажа.

Важно отметить, что в районе современного Ломбовожа находятся и рыболовные, и охотничьи угодья, по Кемпажу много заливных лугов, благодаря чему можно обеспечить кормом лошадей

и рогатый скот, здесь же есть и зимние олени пастбища. Таким образом, средневековый Ляпинский городок имел очень удобное военно-экономическое расположение, что, как можно думать, позволило сохраниться и превратиться в один из центральных населенных пунктов на Ляпине возникшему на месте Ляпинского городка селению Ломбовож [Федорова 2003; 2014а: 237].

Ломбовож — хантыйское слово, содержащее в себе понятие 'город', 'городок' (*вож/воиш*). По словам информантов, оно утвердилось потому, что официальные названия селений давали люди, приходившие с Оби, то есть ханты. По-мансийски же этот населенный пункт всегда называли *Лопынг үс/уш*, по Г. Ф. Миллеру [1999: 269 и др.], — 'Город на р. Лопынг'. По В. Н. Чернецову [Источники 1987: 197], *лопынг* 'торфяное место'. Это название или название «Ляпинский городок» сохранялось до середины XIX в. Лишь в документах X ревизии (1858) появляются юрты Лобымважские.

Современные информанты дают другое объяснение происхождению названия Ломбовож — от *лэным*: *лэным үс* 'Святого места город' [Федорова 2003: 217]. В случае смерти всех членов рода на место их обитания приезжали представители других родов, собирали там культовые предметы и закапывали их в специальной квадратной или прямоугольной яме, выложенной или закрытой берестой, — получалось нечто вроде короба. Если ориентироваться на эту этимологию, можно предположить, что название селения возникло после смерти всех его обитателей, что может подразумевать и смену населения. В основе названия лежит корень глагола *лэпункве* 'покрыть, укрыть', буквально 'укрытый город'. Если же допустить, что «укрытый» можно трактовать как укрытый вообще (землей), то источником названия, возможно, стали городища, скрытые под землей неподалеку от селения [Там же].

Наиболее старыми фамилиями в Ломбовоже информанты считают следующие: Шешкин, Албин, Таратов. Это люди *эрыг порат* 'песенного времени'. Причем относительно всех этих фамилий можно сказать, что их носители являются пришельцами. Так, фамилия Шешкин (Шекша, Шеш-Кулев, Шеш-Кушкилев) восходит к фамилии Кушкин, известной в XVI в. в Верхотурском уезде на р. Ляля — притоке р. Сосьвы [Соколова 1979: 51]. Шешкины игра-

ли главную роль не только в Ломбовоже, но и во всей Ляпинской волости, административным и культовым центром которой в XIX в. был Ломбовож [Соколова 1971: 216]. Эта княжеская фамилия — *канась кол м̄хум* ‘люди княжеского дома’ — упоминается, насколько известно, с XVII в. [Павловский 1907: 51]. В документах под 1708 г. фигурирует ляпинский князь Шекша Кушкиров, под 1718 г. — Семен Шекшин, позднее — и другие князья [Бахрушин 1935: 68]. Вероятно, во всех перечисленных случаях в разных вариантах повторяется одно и то же наследственное, или предковое, имя, входившее в фонд родовых имен. Существование такого фонда объясняется наличием у обских угров представлений о реинкарнирующейся душе, когда новорожденный получал еще и имя умершего предка [Соколова 1975б: 43].

В Шешкиных (Шекшинных) Шеш-Кушкилевы были переименованы после крещения князя Матвея (1714). Их обязанности были определены грамотой государя от 1713 г. [Павловский 1907: 55]. Грамоты, подтверждающие княжеское достоинство, хранились у Шешкиных еще в XX в. Лишь при советской власти они вынуждены были утопить их в болоте.

Шешкиных называют *соссанг м̄хум Лопым ѓс Шескин* ‘местные люди Ломбовожа’, а также *т̄орум сыр хум* (‘божеский род’) или *товлынг сыр м̄хум* (‘люди крылатого рода’). Их дух-предок представляется в виде крылатого существа или щегла (*с̄с̄с*) [Чернецов 1947: 162; Соколова 1983: 20, 128]. Именно он являлся и *Лопынгусп̄авлынг-ōйка* или *П̄авлынг-ōйка* ‘Поселковым стариком’.

В прошлом в честь предка Шешкиных устраивались периодические празднества (в течение трех лет подряд через каждые 7 лет), участники которых с саблями и в шлемах исполняли танцы духов [Чернецов 1947: 178]. Павлынг-ойка хранился в доме Шешкиных — *канас колт олс* (сейчас это самый старый дом в Ломбовоже) и представлял собой личину, завернутую в несколько платков и кусков ткани (прикладов). Изображение держали на нарах, отделенных перегородкой. Заходить в эту часть дома могли далеко не все [Источники 1987: 198–199]. В конце 1970-х годов перегородки уже не было, культовые предметы хранились на полке над нарами в правом переднем углу дома.

Можно предположить, что Шешкины появились в Ляпинском городке до начала XVII в. После распада Ляпинского княжества на три составные части — Подгородную, Куноватскую и Ляпинскую волости — в последней правила местная династия. Это князья из рода Кушкула Наева, который в качестве самостоятельного правителя упоминается в челобитной от 1610 г., то есть Шешкины. Ляпинское население в это время в документах называют остяками [Бахрушин 1935: 68].

Можно думать, что Шешкины в это время были единственной обско-угорской группировкой в районе Ляпинского городка. Видимо, поэтому существуют разночтения относительно фратриальной принадлежности данной фамилии. Шешкиных относят то к фратрии Пор, то к фратрии Мось (см. ниже). Они вступали в браки как с Мось махум (Албиными), так и с Пор махум (Таратовыми). Таким образом, Ломбовож уже достаточно давно стал селением, где, в отличие от многих других, проживали члены обеих фратрий северных манси.

Албины связывают свое происхождение с селением Луски-паль, расположенным в 25 км от Ломбовожа ниже по течению р. Ляпин. Сюда, возможно, они переселились с верховьев Ляпина, из Щекурьи, так как их относят к *ёрн колын махум* ‘ненецких чумов люди’ [Источники 1987: 198]. Их родовым вождем называли Капьяна. Отсюда же происходят Анямовы и Анемгуровы. Тому, что Албины — *ёрн колын махум*, не соответствует замечание И. Н. Гемуева и А. М. Сагалаева, согласно которому дух-покровитель этой фамилии был родом с Оби, из хантов, как и его жена (с Оби или низовьев Северной Сосьвы) [Гемуев, Сагалаев 1986: 28]. Согласно В. Н. Чернецову, предком рода Албиных считался *Ай-ас-тõрум ныг* — третий сын бога Малой Оби, младшего брата Полум-Торума (Пельмского бога) [Чернецов 1939: 25]. По другим данным, Лускойка считался сыном *Тãт-котиль-õйк* и ‘Средней Сосьвы старика’ [Ромбандеева 1993: 75]. В прошлом основу его изображения составлял черный камень, на котором было процарапано изображение человеческой фигуры [Гемуев, Сагалаев 1986: 26]. Эта каменная основа, как представляется, свидетельствует скорее в пользу связи с западом, Уралом, а не с Обью [Федорова 2003: 219; 2014а: 239].

Луски-ойка осмысляется как антропоморфный дух. Согласно легенде, он жил в маленькой избушке в период войн. Пришло большое войско. Пристали к берегу, спросили его, почему один живет. Сказали, что поедут дальше и будут всех убивать. Стали стрелять. Луски-ойка принес кривую стрелу. Ему говорят: «Как будешь стрелять? Никого не убьешь». Он выстрелил. Стрела улетела в сторону. Войско поехало дальше. Сказали, что вернутся, его убьют. Он выстрелил кривой стрелой, и войско утонуло.

Как отмечалось, Луски-ойка был неместным и по отношению к Луски-паулю. В то же время он входил в число особо почитаемых ляпинскими манси духов — *товлынг с̄ат*, *лаглынг с̄ат* ('семь крылатых, семь ногатых') — наряду с *Сорахт-толях-пуньг-ōйка* (Старик-дух верховьев р. Кемпаж), *Лопм-ӯс-пуньг-ōйка* (Старик-дух Ломбовожских юрт), *Месыг-товлынг-ōйка* (Крылатый старик поселка Ме-сых/Межи), *Сакв-толях-ōйка* (Старик вершины р. Ляпина), *Нёр-ōйка* (Урала старик), *Хоранг-п̄авыл-пуньг-ōйка* (Старик-дух Хурумпаульских юрт) [Баландин 1939: 42].

Третья фамилия, которую сейчас относят к числу наиболее старых в Ломбовоже, — Таратов. Ее производят от *tāra тови* ('мимо на лодке гребущий'). Согласно легенде, Таратовы жили на р. Волье — притоке р. Северной Сосьвы выше Нильдина. Когда один из них проплывал мимо Ломбовожа, девушка из рода Шешкиных вышла за него замуж и уехала в его селение на Волью. Там он умер, а она вернулась к своим родителям, будучи беременной. В Ломбовоже у нее родился сын, которого называли *аи п̄ох пьг* ('сторонний сын дочери'). Фамилия же была по отцу, «проплывавшему мимо», — Таратов [Федорова 2003: 219].

Таким образом, можно считать, что начало мансийскому населению в Ломбовоже положили выходцы из Верхотурского уезда, к которым позднее присоединились группы из более северных районов Зауралья. Противоречивая информация относительно происхождения Албиных может, с одной стороны, быть свидетельством их более сложного происхождения, с другой — уточнять пути перемещения их предков. То, что предок-покровитель Албиных считается младшим братом Пелымского бога, указывает на изначальную точку отправления — все те же западные территории [Там же: 220].

По этнографическим данным, Ломбовож являлся крупным религиозным центром, причем поначалу центром межфратриальным, превратившимся постепенно, по мнению ряда исследователей, в центр фратрии Мось [Соколова 1971: 216]. В окрестностях Ломбовожа находилось несколько святилищ и жертвенных мест, имевших большое значение для жителей не только самого селения, но и всего Ляпина, и даже гораздо шире — всех территорий обитания манси (описание см.: [Гемуев, Сагалаев 1986: 82–92, 114–115 и др.]).

К числу факторов, повлиявших на превращение Ломбовожа в культовый центр сначала территориальной группы ляпинских манси (затем его роль распространилась шире), относят и его местоположение: выше по р. Ляпину преобладают селения преимущественно людей Мось (кроме Мункеза и Хошлога), а ниже по течению этой реки, а затем по р. Северной Сосьве в большинстве селений обитали люди Пор [Чернецов 1953: 62]. Вероятно, за этим стоят более глубинные процессы, связанные с формированием северных манси в целом. История же Ломбовожа отражает лишь отдельные их стороны [Федорова 2003: 220–221].

Некоторые моменты можно прояснить с помощью фольклора. Так, один из персонажей героических сказаний, Хонт-Торум (в мансийском пантеоне — бог войны, сын Нуми-Торума), считается основателем городка *Ўс сяхыл* ('Город на высоком месте', 'Городской холм'), расположенного рядом с Ломбовожем. Хонт-Торум воспринимался как предок-покровитель манси Мункеза, а также покровитель населения среднего течения р. Ляпина. Его зооморфная ипостась — большая и сильная собака, похожая на волка. Основу изображения Хонт-Тору-ма составляют стрелы; их оборачивают в красную ткань и завязывают черным поясом. Хонт-Торум воевал с пришельцами из-за Урала Нер тапал ват виклынг, а также с Полум-Торумом и везде выходил победителем [Ромбандеева 1993: 56, 61–62].

Здесь обращают на себя внимание несколько деталей. Во-первых, война с Полум-Торумом. Ее можно рассматривать как военные столкновения с пелымскими манси, предком-покровителем которых считался этот бог. По данным фольклора, одним из предметов спора Хонт-ойки и Полум-ойки была борьба за звание *тõрум* (бога), то есть за лидерство, повышение статуса. Из-за того что они

оказались одинаково стойкими, оба получили от своего небесного отца звание *тõрум* [Там же: 56]. Таким образом, реальные группировки населения, которые стояли за этими богами, в чем-то (вероятно, по уровню социальной организации, культурному облику) были близки между собой. Но в реальных военных столкновениях победу одержало население Ляпина, среди которого, видимо, и расстворились пришельцы с Пельма [Федорова 2003: 221].

Во-вторых, в сказаниях упоминаются богатыри, пришедшие с Урала или из-за Урала, которых называют *виклы*. Иногда их связывают с ненцами, а фольклорные события — с вогульско-самодийскими территориальными войнами XVI–XVII вв. [Гемуев, Сагалаев 1986: 110]. Но за *виклы* могут стоять и *вогулы* (по В. Н. Чернецову, этноним «вогулы» — от названия племени *виклы*), тогда как население Ляпина до второй половины XIX в. называлось *остяками*. Кроме того, не совсем ясно, о каких вогульско-самодийских войнах XVI–XVII вв. можно говорить, если, как уже отмечалось, в это время и угры, и самодийцы входили в состав одного княжества, возникшего, скорее всего, вследствие необходимости противостоять активному продвижению русских, и, следовательно, должны были выступать союзниками [Федорова 2003: 221–222].

Хонт-Торум связан также с Семью богатырями Кемпажа, святилище которых было недалеко от Ломбовожа. Он считался их зятем. Эти богатыри, согласно легенде, пришли сюда с верховьев Лозьвы через Обь. Сначала они пытались остановиться в Берёзове, где посадили семь лиственниц, потом — в среднем течении Северной Сосьвы, откуда их прогнал *Тагт-котиль-õйка* [Ромбандеева 1993: 72]. На медвежьем празднике их представляют как семь богатырей в кольчугах, плывущих в лодке, а также как семь воинов с саблями [Там же: 60]. Их младшая сестра *Суй-ур-õква* — жена Хонт-Торума. Эти богатыри также могут принимать облик собак, а старший брат — облик волка, в чем он уравнивается с Хонт-Торумом (в том числе и по характеру). В другом варианте их называют менквами (лесные великаны, предки фратрии Пор). Нужно отметить, что головы деревянных изображений менквов заострены наподобие шлема — считается, что это их обычный головной убор. Следовательно, появление или, во всяком случае, окончательное оформле-



ние образа менква здесь тоже должно быть связано с героической эпохой. За самими персонажами вполне могли стоять реальные исторические процессы — слияние двух групп угорского населения, из которых та, что оказалась несколько выше по Ляпину, видимо, пришла на эти территории раньше (поскольку это тоже люди Пор — «приплывшие»). Не исключено, что за этим кроется и объяснение разночтений относительно фратриальной принадлежности Шешкиных: они были пришельцами (Пор), но для вновь прибывших являлись местными — Мось [Федорова 2003: 222].

Интересно, что, по одной из легенд, братья-богатыри были спущены с неба, чтобы создать остров. Согласно другой редакции, эта же задача стояла перед менквами. То есть здесь отражен миф о возникновении мира, и в данном случае важно то, что в представлениях северных манси этот процесс увязывается с пришлым населением, прошедшим сначала вниз по Оби, а затем — вверх по Ляпину и остановившимся в глухой тайге. Можно допустить, что за всем этим стоит реальное формирование как минимум территориальной группы ляпинских, а может быть, и вообще северных манси.

Реальные события, происходившие вокруг Ляпинского городка, Ломбовожа, оставили после себя археологические памятники. К сожалению, они не исследованы (нужно отметить, что раскопки археологических памятников около селений, игравших большую роль в культовой жизни, практически невозможны из-за отрицательного отношения к этому местного населения). Наибольшую известность получило городище, которое называют городок Тан-варуп-эква ('Нитки делающей женщины'). Оно расположено к востоку от деревни, на высоком берегу р. Лопынг-я. От холма, на котором находятся последние дома Ломбовожа, холм с городищем отделяет глубокий ров. По преданиям, когда-то холм был и на месте низины, расположенной сейчас между берегом р. Лопынг-я в месте ее подхода к р. Кемпаж, и деревней. Но вследствие многолюдных обрядов жертвоприношений, совершаемых около растущего на берегу священного дерева, холм оказался вытоптаным и «ушел вниз» [Федорова 2003: 222–223].

Городище Тан-варуп-эква было распахано не позднее начала 1930-х годов. В 1935 г. его осмотрел В. Н. Чернецов и собрал неболь-



шой подъемный материал. Коллекция хранится в отделе археологии Музея антропологии и этнографии РАН (№ 6074-65-75). В. Н. Чернецов датировал этот памятник X–XIII вв., известный знаток культуры манси и истории Ломбовожа П. Е. Шешкин — XVI–XVII вв. Местное население и позже находило рядом с городищем археологические предметы, в частности фрагмент полого изображения животного или птицы из белого металла с орнаментом в виде полосы жемчужника, хронология которого возможна в границах рубежа I–II тыс. н.э.

Рассказывают также, что однажды женщина нашла металлическое изделие, напоминающее серьгу, и привязала его к сумке для рукоделия (такие сумки, как правило, украшали старинными металлическими подвесками и бляшками). Все спрашивали эту женщину, не боится ли она держать у себя вещь, принадлежавшую Тан-варуп-эква, поскольку этот фольклорный образ наделен отрицательными характеристиками и соответствующими эпитетами: «глазастая», «ушастая», «женщина, которая плохо делает» (см. о ней: [Зенько 1997: 47–48]). Раньше из-за малолюдности она здесь везде, по словам информантов, «бегала», не разрешала после захода солнца делать нитки, запрещала детский шум. Тан-варуп-эква могла даже подменить ребенка или украсть его, поэтому детей запрещалось выпускать вечером на улицу.

Одну из последних попыток подменить ребенка относят к середине 1950-х годов. Тогда, как рассказывают, в одной семье произошел следующий случай. Вечером в доме находились только что вернувшийся с работы муж и двое маленьких детей: сын уже ходил, а дочь еще лежала в колыбели. Жена в это время отлучилась в магазин. Вдруг открылась дверь, и вошла незнакомая женщина в старом изношенном сахе (шубе), ее лицо было закрыто старым грязным платком. Она постояла у порога, повернулась и ушла. При этом даже собаки не залаяли. Вернувшуюся хозяйку муж спросил: «Никого не видела?» — «Нет». Выяснилось, что в деревне эту женщину никто не видел. Если бы мужчина задержался на работе и дома никого не оказалось, она взяла бы ребенка. Вскоре глава семейства скончался, а дети живы до сих пор. Сейчас Тан-варуп-эква, как говорят, ушла под землю: после укрупнения населенных пунктов

стало многолюдно, и она уже не может здесь ходить. Нужно отметить, что к самому городищу ходят далеко не все. Например, туда не пойдут пожилые женщины, когда-то работавшие в ломбовожском колхозе, а потом уехавшие в другие деревни [Федорова 2003: 223–224].

Городище Тан-варуп-эквы — не единственный памятник прошлого около д. Ломбовож. На другом (левом) берегу Лопынг-я, ближе к Кемпажу, чуть ниже действующего кладбища, на высоком береговом мысу находится еще одно городище. Его ров уходит вглубь леса, в сторону р. Ляпина. Возможно, здесь были два рва и два вала. Внутри вырыто около 15 почти квадратных ям, три из которых представляют собой глубокие земляночные котлованы площадью около 8 кв. м, с коридорообразным выходом, ориентированным, насколько можно судить, в сторону центра городища. Две землянки разделены всего одной стенкой. По краям расположены более мелкие и более вытянутые ямы без входа [Там же: 224].

Приблизительно в 50 м южнее этого памятника на узком разрушающемся мысу, возможно, имеется еще одно городище. Здесь также просматривается ров, но следов землянок нет. Правда, налицо заброшенные силосные ямы, которые, по предположению одного из информантов, могли быть сделаны на месте землянок.

Вообще, на этом берегу реки неподалеку друг от друга может быть расположено несколько городищ, так как фиксируются и другие рвы — по словам информантов, искусственного происхождения, поскольку в эту сторону нет естественного стока воды. Относительно левобережных городищ никаких легенд выявить не удалось [Там же].

Вокруг д. Ломбовож в лесу имеется также много землянок, которые, как говорят, относятся к разным периодам. В основном они сосредоточены с северной стороны от деревни. Эти объекты расположены группами по 4–6 землянок, есть сдвоенные, как и на городище. Какие-либо оборонительные сооружения около них не просматриваются, но рядом расположены кладбища, что свидетельствует о достаточно длительном периоде проживания на этих местах [Там же]. По данным В. Н. Чернецова, «в земляных домах жили во время войны с самоедами, так как боялись показаться

наружу» [Источники 1987: 45]. В это же время и хоронили в земле: форма захоронения соответствовала типу жилища. Рядом с одной из таких могил лежал большой медный котел с плоским дном, пробитым в нескольких местах ножом.

Таким образом, в истории мансийского населения Ляпинского городка — Ломбовожа прослеживается несколько этапов. Первый из них связан с заселением бассейна р. Ляпина угорскими группами, пришедшими, вероятно, с востока по р. Северной Сосьве. Возможно, в это же время шли войны за территории с самоедами. К моменту образования Ляпинского княжества угорское население — предки современных манси — здесь уже обосновалось. Не исключено, что в определенные моменты оно в связи с нашествием русских уходило с берега реки в лес. Включение же угорского населения, обитавшего в верховьях Ляпина, а также по р. Северной Сосьве, происходило, видимо, позднее. В связи с большой ролью в истории обских угров Ляпинский городок стал культовым центром с наиболее значимыми для коренного населения святилищами, о чем в этнографической литературе уже упоминалось [Гемуев, Сагалаев 1986: 128–130, 137–138]. Функции Ломбовожа как культового центра были частично утрачены в советский период. В настоящее время они возрождаются.

Городки постепенно были вытеснены поселением другого типа. В русских документах оно называлось «юрты» (манс. *pāvyl*). Нужно сказать, что слово «юрты» использовалось и в документах, в частности в похозяйственных книгах советского периода. В это время оно относилось к небольшим селениям, где, как правило, проживали только манси, состоявшие друг с другом в родственных отношениях. Таким образом, термин «юрт» сохранил свое значение. Его вновь стали использовать в постсоветский период по отношению к поселениям тех манси, которые из-за потери работы вернулись из крупных поселков на места обитания своих предков — в бывшие заброшенные деревни.

Расселившиеся по западному и восточному склонам Урала и в Зауралье группы манси оказались в разных природно-климатических условиях, что и явилось причиной формирования особенностей, в первую очередь культуры территориальных групп.

На юге было возможно земледелие, на севере наиболее выгодным занятием стало оленеводство, хотя оно фиксировалось даже у вогулов, живших по рекам Тагилу и Туре, причем олени фигурировали там как ездовые животные [Козьмин 1980: 167].

Сформированная русскими административная система в значительной степени закрепляла отдельные группы обских угров на тех территориях, где они оказались в период администрирования. Естественно, это закрепление не было абсолютно жестким, но оно затрудняло миграции и способствовало процессам консолидации внутри подразделений этноса.

На протяжении XX века происходили миграции населения внутри северомансийского ареала. Особенно заметными они были в 1960-е годы в связи с процессами укрупнения производственных организаций и переселения коренных жителей в населенные пункты, признанные перспективными. В результате большая часть манси стала проживать на центральных усадьбах сельских советов. Мелкие деревни постепенно пришли в запустение и использовались, как правило, в летний период. Лишь в некоторых из них (например, Ломбовож, Щекурья) население обитало круглогодично. Вместе с тем за пределы территориальных групп миграции манси осуществлялись незначительно.

Самоназвание территориальной группы, как было сказано выше, включает наименование реки или части ее течения и слово «народ» — *māxum*: *тагт māxum* — сосьвинские манси, *лосум māxum* — лозьвинские манси, *сакв māxum* — ляпинские манси, *ас māxum* — обские манси. Верхнепелымские манси известны современными представителям того же народа под названием *полум māxum*. Их можно объединить в одну группу с верхнелозьвинскими, а к группе *ас махум* относятся еще и манси низовьев Северной Сосьвы. Внутри них выявляются более мелкие подразделения, в частности *акв пāвыл māxum* — «одной деревни люди».

Приведенные здесь наименования территориальных групп являются не только самоназваниями, но и названиями, которые используются манси для определения территориальной принадлежности представителей своего народа. Кроме них существуют прозвища. Например, для манси низовьев Северной Сосьвы

известно прозвище *халэв* («чайки»), девушек с Ляпина, вышедших замуж в верховья Северной Сосьвы, называли *сорт āги* («щучьи девушки»). В таких прозвищах присутствует ссылка на духов-покровителей указанных мест, зооморфные образы которых отражены в орнаменте, маркировавшем данные подразделения. Кроме того, в прозвищах заложена информация о специфике культуры их носителей. В частности, было хорошо известно, что «щучьи девушки» должны были соблюдать ряд запретов, связанных с употреблением в пищу щуки.

Материалы по верхнесосьвинским манси показывают принцип, который лежал в основе самоназваний и названий территориальных групп. Он связан с мифологической картиной мира. Обитатели селений, расположенных ниже по течению реки относительно своего, назывались *лӯи суп мāхум* («нижней / северной / низовьев реки стороны люди»), хотя эти селения могли находиться в среднем течении реки.

Группировки манси, расселяясь постепенно по западносибирской тайге, сохраняли память о своем происхождении, поклоняясь духу-предку — сыну или дочери духа-предка/покровителя той территории, откуда они вышли.

Одним из ярких примеров распространения групп манси, отпочковавшихся от основной, можно считать *Полум-сир* — объединение всех родов/фамилий, духом-покровителем которых был *Полум-Тōрум-ōйка* — Пелымский бог (бог р. Пелым). Другое его имя — *Та-палась*, орнитоморфная ипостась — гагара (*лули*). Это одна из важнейших фигур мансийского пантеона, старший сын верховного божества Нуми-Торум'а, первоначально обитавший на небе, поэтому он имеет эпитет *тōрум* («бог»). По другой версии, Полум-ойка боролся за звание бога с братом Хонт-ойк'ой. Однажды небесный отец связал их за волосы и перебросил через поперечную жердь со словами: «Кто из вас скажет слово “больно”, тот проиграл, не получит мое звание торума». Но оба оказались одинаково стойкими и получили это звание [Ромбандеева 1993: 56; Kannisto 1958: 118].

По сведениям современных информантов, в руках Полум-Торума сосредоточена светская власть (у Хонт-Торума — военная). Есть данные, что Полум-Торум первоначально был богом бурь [Карья-

лайнен 1995: 157]. Нужно отметить, что сам К. Ф. Карьялайнен называл Полум-Торума просто родовым духом [Там же; см. также: Кокшаров 2000]. В жертву ему приносили лошадей, овец, коров, петухов, оленей.

Как считают манси, Полум-Торум-ойка жил в среднем течении р. Пелым в хорошем деревянном доме и был покровителем всех обитавших там вогулов. Высокий статус этого божества, первое место среди сыновей верховного бога в фольклорно-религиозной традиции, по всей вероятности, связаны с тем, что когда-то (во всяком случае в период присоединения к Российскому государству) на вогульских землях самым значительным среди предгосударственных образований было так называемое Пелымское государство, само название которого, в отличие от других «княжеств», указывает на то, что русские выделяли его из общего числа обско-угорских территориально-племенных объединений.

Кроме Пелыма покровительство Полум-Торума распространялось на среднюю Лозьву, куда (в дер. Горная) и перенесли его изображение после того, как на Пелыме, вероятно, держать его стало опасно. Реки Пелым и Лозьва находятся рядом, обитавшие по их берегам вогулы, скорее всего, вышли из одного истока.

У Полум-Торум-ойки были сыновья, которые считались *навльи́ ойка'*ми (поселковыми стариками-духами) нескольких отдаленных друг от друга селений. Так, старший сын (*Полум-Тõрум-яныг-пыг*) был предком-покровителем дер. Петкаш (среднее течение Северной Сосьвы). Он был известен тем, что в голодный год нашел 7 озер с рыбой, увел туда своих сородичей и спас их от голода. Ходил Полум-Торум-яныг-пыг всегда пешком, опираясь на большие посохи [Ромбандеева 1993: 59]. Он выступал в образе орла (*юсвой*), хотя, по данным 1930-х годов, его изображение, находившееся на святилище, было антропоморфным. Оно дополнялось двумя серебряными тарелками с изображением орла на каждой (на одной, как считалось, — сам Полум-торум, на другой — Полум-Торум-пыг) [Источники 1987: 215].

Основная фамилия в селении Петкаш — Монины (фратрия Пор). Другие сыновья Полум-Торума были духами-покровителями селений Сури-пауль (левый берег Оби); Ильпи-пауль (ю. Новые/Новин-

ские), Лапальская протока (Малая Обь), куда из Сури-пауля выселилась часть манси, чтобы сократить расстояние между населенными пунктами для удобства ямской гоньбы; дер. Алы-няхлан-пауль (Верхнее Нильдино, верховья р. Северной Сосьвы) [Там же: 217, 224].

Как видим, сын Полум-Торума почитался в районе Березова (Сури-пауль, Ильпи-пауль), откуда люди приезжали (вместе с изображениями сыновей) на Пелым для жертвоприношений ему [Kannisto 1958: 118], а раз в три года к нему привозили изображение одного из его братьев — *Нёр-ойк'и* [Гондатти 1888: 57], который считался покровителем оленеводов Урала (*ёрн колынг мэхум* 'ненецких домов (чумов) люди'). Территориально они соприкасались с пелымскими манси и имели еще ряд местных духов-покровителей: *сāt ёрн колынг воринг отыр* ('Семи чумов упрямый (настойчивый) богатырь'), *Лусум пуных* ('Лозьвинский бог' — каменный, напоминающий человеческую фигуру, его возят с собой, это бог Анямовых). Самого же Полум-Торума тоже возили «в гости» (вплоть до конца XX в.) в верховья Северной Сосьвы, в дер. Яны-Пауль [Гемуев, Бауло 1999: 35–36] — одно из наиболее значительных в прошлом селений.

Обращает на себя внимание то, что в Верхнем Нильдино Полум-Торум-пыга называли *Пāvыл-ōвыл-аки*, *Пауль-урне-ойка* [Там же: 107] 'края поселка дед' (*аки* употребляется также в значении «старший брат отца», «муж старшей сестры отца»), 'поселковый сторож-старик' [Чернецов, Чернецова 1936: 61, 106]. Это дает основание говорить о том, что в данном случае сын Пелымского бога играет несколько другую роль. Возможно, сначала он был духом-покровителем всего селения, а затем, с появлением выходцев из других деревень, — только его части, но местной, основной. Переселенцы же из исчезнувшей дер. Нижнее Нильдино имели другого духа-покровителя — *Вит-Хōн-āги* («дочь водяного царя»). Согласно легенде, «когда-то рыбаки забросили там невод. Когда вытащили — испугались. Старики сказали: пусть ночь полежит. Утром посмотрели — как рыба, а лицо как у женщины. Завернули в шелк, стали ей поклоняться. Это Вит-Хона дочь. Ее муж — *Мāнь отыр* с Оби. Его место — *Топл ўс* (Тобольск)». Рассказывают, что как-то один рыбак, только что женившийся, забросил рыболовную снасть



и вытащил две золотые чаши. Знающий старик сказал, что это подарок дочери Вит-Хона. Чаши держали в Верхнем Нильдино, куда все переселились. По словам информантов, во время пожара в деревне (Н. Нильдино) сгорели все дома, за исключением того, где держали Вит-Хон-аги. В других текстах в связи с дер. Верхнее Нильдино говорится о серебряных блюдах (см., в частности [Гемуев, Бауло 1999: 114–118]). Все случаи хищения этих предметов, как утверждают информанты, ведут к смерти похитителя.

Приведем еще один пример наличия нескольких духов-покровителей в одном селении. Так, покровителями дер. Хурумпауль считаются Филины — Старик и Старуха. Причем Старик-Филин входит в число «семи крылатых, семи ногатых (*товлыһ сӓт, лыглыһ сӓт*)» — семи божеств, которым поклонялись ляпинские манси [Баландин 1939: 42].

Одна из самых старых фамилий Хурумпауля — Паланзеев. Это «совсем здешние» обитатели деревни, их было всего три семьи. Они считают своим *пупыг*’ом (духом) *Мис-нэ* (лесную женщину-дух). По словам информантов, «как начали жить, Мис-нэ пришла, с человеком жила. Стала уходить, дом загорелся. Дед (муж) остался, детей не было. Стала пупыгом Паланзеевых. Охраняет весь Хурумпауль. Когда родится девчонка — несут платок Мис-нэ, мальчишка — несут лук и стрелы на место Филина». Местным, хурумпаульским, покровителем считался и Отыр-пыг (сын богатыря) — предок-покровитель Хозумовых.

В XVIII — первой половине XX в. в мансийских селениях могли проживать представители не только одной фамилии, но какая-то из них была главной, основавшей селение, которое считалось ее «местом». Соответственно, дух-покровитель этой конкретной фамилии превращался в покровителя более высокого ранга — в местного духа-покровителя. Его называли *пӓвлынг дӓйка* («поселковый старик, мужик»). Как уже неоднократно отмечали исследователи, *дӓйка* — это обязательный эпитет духа-покровителя селения, что указывает на его антропоморфный облик [Гемуев, Сагалаев 1986: 120; Зенько 1997: 26 и др.]. Нужно добавить, что слово «ойка» употребляется в нескольких значениях: ‘пожилой мужчина’, ‘муж’. По словам информантов, *дӓйка* начинают называть мужчину после



рождения сына. Таким образом, в названии духа отражается статус главы семьи (рода), старшего по возрасту / опытного человека, имеющего сыновей — продолжателей рода.

К числу характеристик местных духов-покровителей относятся: наличие собственного имени; фиксированное место обитания; антропоморфный (как правило) облик при способности превращаться в животное или птицу; восприятие коренным населением духа-покровителя в качестве предка или предводителя определенного коллектива (от членов рода до жителей нескольких поселков), превратившегося в духа, с наделением его при этом богатырскими чертами; обычно — наличие жены и детей, а также различных помощников, воинов, слуг, оружия в числе атрибутов на культовых местах. Основные функции местных духов-покровителей — оказание помощи в промыслах, при болезни или других несчастьях, забота о благополучии каждой семьи в отдельности и всех обитателей селения.

Таким образом, появление в селении представителей каких-либо других фамилий обеспечивает его обитателям дополнительную защиту в виде покровительства духов пришельцев, хотя главным покровителем по-прежнему остается тот, который связан с первой из пришедших на это место фамилий. Как правило, современные информанты могут обозначить круг таких фамилий, несмотря на то что население в значительной степени перемешалось из-за проводившихся в советский период преобразований, к числу которых относится укрупнение населенных пунктов.

Относительно Мис-нэ из Хурумпауля следует заметить, что неинтересно указание на отсутствие у нее детей (сыновей?), что, возможно, объясняет незначительное распространение фамилии Паланзеев. Нужно сказать, что она известна с конца XVIII в. (4 семьи, 44 человека). В 1858 г. Паланзеевых в Ляпинской волости числилось 80 человек (13 семей) [Пивнева 1999: 87]. Жили они в юртах Хурумпаульских [Соколова 1983: 170], но к концу 1940-х годов это селение уже покинули все Паланзеевы. Их численность резко сократилась: во второй половине XX в. Паланзеевы (6 чел.) жили в дер. Шомы (1946–1948), в пос. Сосьва (1961–1970) — 3 человека, в пос. Саранпауль (1971–1979) — 2 человека [Пивнева 1999: 248–249, 255–256].

В то же время другая фамилия, Кукины/Кугины, выселившаяся из Хурumpaуля в Межи-пауль (ниже по течению Ляпина), также впоследствии исчезнувшее селение, рассредоточилась по Ляпину и Северной Сосьве (главным образом в среднем ее течении). Своим предком-покровителем в Межах Кукины считали сына хурumpaульского Старика-Филина.

Но между духами-покровителями могли быть не только семейно-родственные связи. Например, помощником Хонт-Торума считался покровитель дер. Хошлог *Пайпын-ойка* (бог Меровых). К числу его работников относят персонаж *Какын-пунгк-ойка* (букв. «паршивый лысый мужик») [Гемуев, Сагалаев 1986: 33]. По другим данным, он был внуком Пайпын-ойки, который забрал его к себе после смерти родителей и воспитал. Рассказывают, что Какын-пунк-ойка приходит в деревню перед большой бедой, «ворожит несчастье деревне». Во время войны он «пугал днем, забирался на чердак, скатывался с крыши, выставлялся в окно и смеялся», пугал детей (они убежали из дома и даже унесли с собой самого маленького ребенка в колыбели). Но после этого «про него не слышно».

Практически каждый дух-покровитель отличается какими-то особенными чертами. Так, хурumpaульский Старик-Филин характеризовался как самый умный сын бога. Пайпын-ойка носил берестяной панцирь, а его жена, Мис-нэ, «привезла» в приданое в Хошлог богатое рыбой озеро. Дух-покровитель дер. Мункез был очень сильным, здоровым, умным. Он ходил до Березова на лыжах, подбитых шкурой выдры, за полтора дня [Ромбандеева 1993: 74–79] и т.д.

У северных манси вплоть до настоящего времени сохранились представления о зоо- или орнитоморфном облике духа-покровителя (наряду с антропоморфным). Так, в образе филина (*Ййпыг-ойка*, он же *Тагт таях товлынг ойка* 'Верховьев Сосьвы крылатый старик') выступает дух-покровитель селения Халпауль (верховья р. Северной Сосьвы), Филинов Старика и Старухи — деревни Хурumpaуль (р. Ляпин), о чем было сказано выше, в образе трясогузки (*Ворсик-ойка*) — покровитель дер. Манья (сводки данных по именам предков-покровителей см.: [Чернецов 1947: 172; Соколова 1983: 128–132; Ромбандеева 1993: 74–80; Гемуев, Бауло 1999: 199]). Нужно заметить, что у манси орнитоморфная ипостась духа-предка

(филин, орел, трясогузка, гоголь, чайка, крылатое существо/щегоол, тетерка, ястреб, гагара, лебедь, куропатка, кукушка, гусь, ворон) является преобладающей среди неантропоморфных. К ним добавляются лягушка, щука, лось, собака, волк, змея, уж, когтистый старик/медведь. Последний считается также предком фратрии Пор. На известных святилищах местных духов-покровителей, выступающих и в орнитоморфной ипостаси, обычно присутствуют их антропоморфные изображения, выполненные из дерева, хотя некоторым из них придаются дополнительные черты птицы.

Не исключено, что подобные изображения пришли на смену другим, металлическим, бытовавшим в далеком прошлом — с середины I тыс. до н.э. до XIII в. н.э. (см.: [Федорова 2016: 118–120]).

Влияние духа-покровителя селения могло распространяться на более обширную территорию. Например, хурумпаульского Старика-Филина почитали еще в дер. Мункез, Хошлог, Щекурья. То же можно сказать и о боге войны Хонт-Торуме, который считался основателем городка (археологический памятник) у дер. Ломбовож, о которой говорилось выше. Ему поклонялись также жители (мужчины) селений, лежащих выше по течению Ляпина. В то же время «поселковым стариком» Ломбовожа Хонт-Торум не был (его «место» — дер. Мункез). Таким образом, влияние духа-покровителя распространялось и на всю территориальную группу.

На протяжении XX в. экономические отношения внутри территориальных групп менялись в соответствии с теми преобразованиями, которые происходили в стране в целом, хотя они и базировались во многом на родственных связях. Сохранились и связи в культовой сфере, а также (в определенной мере) традиционная система брачных связей.

В двух последних случаях важную роль играла так называемая фратриальная принадлежность. Эта тема по-прежнему представляет интерес для исследователей, поскольку не существует однозначного ответа на вопрос о происхождении фратрий. Кроме того, пережитки этого социального института продолжают существовать и в начале XXI в.

У части групп хантов и манси уже давно выявлено деление на две половины: *Пор ёх* (хант.), *Пор м̄хум* (манс.) и *Мось ёх* (хант.),

Мось *māxum* (манс.), где *ёх* и *māxum* означает 'народ, люди' — соответственно 'люди Пор' и 'люди Мось'.

Достаточно отчетливо деление на Пор и Мось отражается в фамильном составе: носители определенных фамилий входят в одно из этих подразделений (подробнее об этом см.: [Соколова 1983 и др.]). Каждое из них характеризуется экзогамией, сознанием кровного родства ее членами, самоназванием, наличием представлений об общем предке и общем культе. Кроме того, они имели свои культовые центры: дер. Вежакары в нижнем течении Оби — для людей Пор, Белогорье на Оби, у места впадения в нее р. Иртыш — для людей Мось.

По данной проблематике существует достаточно обширная литература. Впервые деление на Пор и Мось было отмечено Н. Л. Гондатти у манси, который назвал эти группы родами или поколениями, а в качестве основного их признака определил наличие в прошлом запрета на браки внутри каждого из них. Предки поколения Мось, согласно легенде, во время варки мяса были атакованы врагами, обратились в бегство, захватив с собой сырое мясо и съев его. Предки же людей Пор продолжали варить мясо, несмотря на атаку врагов [Гондатти 1888: 64]. Существует и противоположный вариант: сырое мясо съели люди Пор, а не Мось [Чернецов 1939: 20–21]. Кроме того, по Г. Н. Прокофьеву и В. Н. Чернецову, Пор — «небесные люди», Мось — «подземные люди», то есть это фратрия Неба и фратрия Земли, по данным же А. М. Золотарева — наоборот [Золотарев 1964: 227].

В дальнейшем в этнографической литературе эти группы стали называть фратриями. Относительно возникновения такой системы у обских угров высказываются две точки зрения, хотя сторонники обеих сходятся в том, что она имеет очень древнее происхождение. Согласно первой, Пор и Мось — это две фратрии, восходящие к двум архаичным кровнородственным дуальным половинам, на которые в далеком прошлом делились предки обских угров (В. Н. Чернецов, Б. О. Долгих, З. П. Соколова и др.). Деление на две половины отмечалось при отсутствии деления большинства групп обских угров на роды. Существует мнение, что появившееся в глубокой древности, возможно еще в пору уральского единства,

дуально-фратриальное деление восходит к двум первоначальным родам, которые по каким-то неизвестным причинам не разделились на более мелкие самостоятельные экзогамные единицы — роды — или последние существовали очень давно и не сохранились [Соколова 1983: 114–117].

Согласно второй точке зрения (В. Штейниц, П. Вереш, В. Г. Бабаков, А. И. Пика, Е. И. Ромбандеева, Е. П. Мартынова, Е. Г. Федорова), возникновение такого деления отражает не развитие собственно первобытно-общинных отношений по линии «первичный род — группа родственных родов — фратрия», а древние этносоциальные процессы — смешение двух групп обских угров [Пика 1982: 11]. Сохранение этой системы объясняется не особыми свойствами обско-угорской фратрии, а, наоборот, отсутствием функциональной связи между нею и архаической родовой и более поздними формами семейно-патронимической и общинной организации [Там же].

Возможно, внимание в последние десятилетия именно к этому вопросу было вызвано тем, что пережитки фратриальной организации в данный период были более выражены по сравнению с тем, что осталось от других традиционных социальных институтов, материал по которым уже слабо фиксировался (речь идет о северных группах обских угров). Кроме того, в то время когда этот вопрос стал одним из наиболее актуальных, было мало исследователей-угроведов. Ограниченное время работы в поле, в определенной мере — строгое следование в плане сбора информации заданным научным темам, невозможность опубликовать все собранные во время экспедиций или работы в архивах «попутные» материалы (эта проблема существовала всегда, не исчезла она и в настоящее время) также могли исказить реальную ситуацию. Нельзя не отметить и то, что в процессе исследований необходимо было «вписаться» в идеологические и теоретические установки того времени, не всегда совпадавшие с тем, что этнографы наблюдали во время своей полевой работы. Сказанное касается не только традиционной социальной организации обских угров, но и многих других аспектов их этнической культуры. Необходимо в очередной раз подчеркнуть, что этническая культура различных групп хантов и манси

(в том числе на современном этапе) настолько разнообразна, что фиксация и изучение их локальной специфики могут не просто расширить наше представление об этих народах, но и разрешить многие вопросы, связанные с их этногенезом, этнической историей, культурогенезом.

Большинство исследователей видят связь между названием одной из фратрий у манси и хантов — Мось — и этнонимом манси [Чернецов 1937: 165; 1939: 22; 1941: 24; Штейниц 1937: 194; Вереш 1978: 109; 1983: 55; Хайду 1985: 37; Напольских 1997: 70]. Как правило, эти наименования сопоставляются с венгерским *magyar* и возводятся к праугорскому этнониму \*mańćz /\*mańćz ‘человек’. Эти самоназвания сопоставлял еще А. Регули в середине XIX в. С ним соглашались многие исследователи-финно-угроведы. Связь между этими самоназваниями допускал и В. Н. Чернецов с оговоркой, что в этом случае самоназвание манси «должно быть отнесено к лексическому комплексу, проникшему на Север с приходом туда угров-кочевников; в таком случае отпадает возможность рассматривать слово *mańci* как продукт местного словотворчества» [Чернецов 1937: 164].

Венгерский исследователь П. Вереш углубляет трактовку этих названий. С его точки зрения, праугорское \*mańćz можно рассматривать как «отглагольное существительное, семантически одновременно обозначающее “рассказать” — “сказание”. Из этого следует, что противопоставление “мы” — “они” у древних угров, возможно, базировалось на дихотомической оппозиции “говорящий-немой”, отражающей представление “свой-чужой” на основе резкого языкового различия» (подробнее см.: [Вереш 1978: 109–111; 1983: 51–52; 1984–1985: 377–378; Напольских 1997: 63–64]). Этноним, таким образом, имеет значение ‘говорящий человек’.

Предполагается также, что возможна параллель между манс. *móš*, сев.-хант. *miš*, которые соответствуют южнохант. *mónt'*, и названием духов-предков этой фратрии: *mis* (манс.), *miš* (хант.) [Чернецов 1939: 22].

Происхождение названия Пор связывали и с селькупским *pāari* ‘верх’, ‘вершина’, в результате чего словосочетание «люди Пор» переводилось как «верхние люди» (Г. Н. Прокофьев), и с названием

съедобного растения *póriʷ*, из которого, как считается, происходят или вид которого имеют духи-предки людей Пор (согласно легенде, первая женщина родилась от медведицы, съевшей это растение) [Там же: 22–23]. Е. П. Мартынова, ориентируясь на мнение информантов-хантов Нижнего Приобья, склоняется к тому, что название Пор произошло от слова *por/nur* 'плот', что соответствует представлениям о людях Пор у этой группы хантов как о «приплывших» [Мартынова 1994б: 113; 1998: 115]. С этим же соглашается и Е. В. Первалова [2004: 131, 136].

В связи с тем что люди Пор воспринимаются как пришельцы, нужно подчеркнуть факт наличия слова *por* в удмуртском языке (возможно, оставленного жившими ранее на этой территории манси) для обозначения марийцев как чужаков [Тепляшина 1967: 262–264], что, как представляется, может свидетельствовать об использовании его у ряда финно-угорских народов по отношению к пришлым людям. Аналогичного мнения придерживается и Е. И. Ромбандеева. Она считает, что название Пор восходит к слову «пори», что значит 'посторонний' (народ) [Ромбандеева 1993: 38]. Нужно отметить, что фольклорный персонаж *Пор-нэ* ('женщина Пор') у всех групп обских угров наделен отрицательными характеристиками. Это представитель иного мира, что тесно увязывается с понятием «чужой».

По мнению В. В. Напольских, сопоставление обско-угорского (конкретно — хантыйского) *pär* (Вах., Вас.), *pör* (Каз.) с удмуртским *por* 'иноплеменник, враг (в фольклоре), мариец' не может считаться удачным, так как последнее «...скорее следует сопоставлять с мар. *pör-je* 'мужчина' (где *je* — 'человек')» [Напольских 1997: 77], при этом «удмуртское *por* 'мариец, иноплеменник, чужак' \**pör* может быть объяснено как заимствование из марийского...» [Напольских 2005: 260–261]. Считая вслед за рядом исследователей мансийское Пор заимствованием у хантов (вместе с фратриальной организацией), В. В. Напольских при анализе родовых названий удмуртов Пурга и Эгра склоняется к выводу, что они имеют общее происхождение и «...основа *por* (> *por-ga* > *purga*) попала к южным пермянам, предкам удмуртов вместе с названием \**jögra* (> *egra*) в качестве родового или личного имени при вхождении в их состав каких-то севернопермских (протокоми) групп, имевших связи



с Нижним Приобьем в финальный период существования общепермского этноязыкового континуума в XI–XIV вв.» [Там же: 262].

У северных манси выявлены представления, сохранившиеся до настоящего времени, согласно которым существует кровное родство людей Мось с духами Мис, а людей Пор — с менквами. (Например, по словам верхнеяпинских манси, «Мось махум — это Мис-махум и есть».) Это две категории лесных существ, которые были добрыми по отношению к людям своих фратрий и злыми по отношению к чужим. По мнению В. Н. Чернецова, фратриальную экзогамию старались соблюдать, хотя в прошлом были известны случаи ее нарушения, особенно там, где было заметно влияние русских [Чернецов 1939: 29]. По полученной во время экспедиций информации, принадлежность к Пор и Мось определяют по семьям — это значит по фамилиям. Счет идет по отцу. Фамилии у северных манси, даже сейчас, достаточно жестко привязаны к определенным селениям, в том числе к исчезнувшим во второй половине XX в. На рубеже XX–XXI вв. память о том, где чье «место», то есть какая фамилия откуда происходит, еще сохранялась. Правда, есть исключения, относящиеся к фамилиям, которые, по словам информантов, «ближе к Уралу». Также не могли определить принадлежность к Пор или Мось манси, которые состояли в браке с русскими.

Нужно отметить еще один важный момент. Представители каждой фратрии характеризовали «своих» положительно, «чужих» — отрицательно. Это не согласуется с известными по литературе текстами, где люди Мось однозначно наделяются положительными качествами, а люди Пор — отрицательными.

Более четко на вопрос о принадлежности к Пор или Мось отвечали люди пожилого или среднего возраста, преимущественно женщины. Они могли обозначить принадлежность практически всех известных им фамилий к той или иной фратрии. Так, к фратрии Мось информанты отнесли Албиных, Анямовых (Няксимволь), Вынгилевых (Нильдино), Качановых (Ханглы), Пуксиковых (Хулимсунт), Сайнаховых (Щекурья), Сангилевых, Соляновых, Хозумовых, Шесталовых. В некоторых случаях были обозначены места, все обитатели которых считаются принадлежащими к этой фратрии: в частности, Нильдино, Теги [АМАЭ Федорова. № 1718,



1724, 1729, 1790]. К фратрии Пор причислили Вьюткиных, Гындыбиных, Кислобаевых (?), Костиных, Ромбандеевых, Таратовых (Волья) и жителей селений Оурья, Петкаж [Там же]. Мужчины владели этой информацией в меньшей степени.

Определенные представления о некоторых функциях фратриальной организации существовали и у местных жителей, не относящихся к коренному населению. В частности, в случайном разговоре с сотрудницей одной из сельских администраций по ее инициативе был затронут вопрос о брачных связях (одна из основных функций фратриальной организации — регулирование брачных связей) между манси — обитателями того поселка, в котором она проживала, и других населенных пунктов. Она очень четко обозначила направление этих связей, назвав деревню, из которой предпочитают брать жен мужчины-манси ее поселка. На вопрос, почему берут жен оттуда, она дала ответ, разъяснение которого требует дополнительных исследований: «Там женщины воинственные» [Федорова 2014б: 407–408].

Интересно отметить, что на рубеже XX–XXI вв. не исчезла и некоторая специфика в обрядности этих фратрий, есть данные о соблюдении запретов на браки внутри них, хотя на периферии мансийского ареала таких запретов, возможно, и не было. В частности, по словам верхнеляпинских манси, «здесь все Мось, поэтому Мось на Мось женятся» [Там же: 408].

Таким образом, на рубеже тысячелетий у северных манси, во всяком случае в сельской местности, продолжали сохраняться пережитки фратриального деления.

Одна из основных проблем в этнографии обских угров связана с наличием (или состоянием при условии наличия) родовой организации в период после присоединения к Государству Российскому.

Известный специалист по этнографии и археологии обских угров В. Н. Чернецов в своих ранних работах (1947) признавал наличие рода у хантов и манси. Позднее он стал использовать понятие «генеалогическая группа» [Чернецов 1971: 80]. З. П. Соколова считает, что в XVIII — начале XIX в. род как социальная единица у этих народов отсутствовал, при благоприятных же условиях в роды могли превратиться генеалогические группы, дифферен-

циация на которые началась «...в недрах дуально-фратриальной организации обских угров в XVII–XVIII вв.» [Соколова 1983: 156]. Термин «генеалогическая группа» больше всего подходит для обозначения обско-угорского кровнородственного объединения «...с определенным самоназванием и дуальной экзогамией, с культом предка данной группы. Для нее характерны общее кладбище, общая территория угодий, которые могут быть распределены между отдельными семьями, общий фонд наследственных, или предковых, имен-душ. Генеалогическая группа очень похожа на род, ее отличие от рода — отсутствие собственной родовой экзогамии, господство дуальной экзогамии. В отличие от родов такие группы были более аморфны <...> Генеалогическую группу можно локализовать в рамках селения-юрты, населенного представителями одной фратрии» [Там же: 156–157].

Другие исследователи (Н. А. Миненко, А. И. Пика, Е. П. Мартынова) применяли по отношению к подобным группировкам понятие «патронимия». В работах самых последних лет по северным группам обских угров снова стал использоваться термин «род» (Е. В. Первалова, Е. П. Мартынова). Не вдаваясь в подробности проблемы, следует отметить, что такие разночтения в определении одной из основных ячеек социальной организации обских угров, как представляется, вызваны попыткой уложить в классическую схему, с выявлением последовательности этапов, сложный культурный феномен, содержащий в себе разностадиальные элементы, которые заняли свое место в социальной структуре и благополучно сосуществуют даже в наши дни у сохраняющих традиционную культуру (или отдельные ее черты) групп хантов и манси. Нельзя не учитывать и того, что после ликвидации княжеств — потестарных образований, возникших перед включением предков современных хантов и манси в состав Государства Российского и существовавших в течение некоторого времени после этого включения, — во многом (в том числе и в сфере социальных отношений) обские угры оказались отброшенными назад [Федорова 2014б: 401].

Как отмечал В. Н. Чернецов, такая система — деление на роды / генеалогические группы / патронимии — сложилась в результате дробления крупных экзогамных общин. Выделившиеся из их со-

става подразделения заселяли близлежащую территорию, образуя кровнородственные территориальные группы, сохраняя общую фратриальную принадлежность, но вырабатывая при этом в силу определенной территориальной разобщенности собственную локальную специфику языка и культуры (в том числе орнамент, отражающий тотемный облик мифического предка) [Чернецов 1953: 62]. В эпоху раннего железа, по мнению В. Н. Чернецова, на базе таких родственных родов сформировались эндогамные территориально-племенные образования «с оттенком военных оборонительно-наступательных организаций» [Там же]. В дальнейшем эти подразделения могли мигрировать в другие районы, дробиться уже на новых территориях.

В XVIII — первой половине XX в., как было сказано выше, в мансийских селениях могли проживать представители нескольких таких групп или фамилий, но одна из них была главной, основавшей селение, которое считалось ее «местом».

Анализируя данные о роде в целом у хантов и манси, З. П. Соколова писала: «...все признаки так называемого рода относятся к объединениям различного типа» [Соколова 1983: 119]. Материалы о роде приведены в общей форме, а признаки рода, его основные черты реконструированы, нет наименований по родам в архивных материалах, в то время как подобные сведения присутствуют в документах по другим народам Сибири. С конца XVIII в. у манси, как и у хантов, прочно утвердились фамилии, образованные, как правило, из отчеств, а те — из имен или прозвищ [Там же].

Одно из обозначений рода / тотемно-генеалогической группы, применявшееся у манси в XX в., — *ōnarisʹ* (*ōna* 'дед по отцовской линии', *ōnarisʹ* 'предки', *ōnarisʹ nam* 'фамилия'), буквально 'имя деда (предка) по отцовской линии' [Чернецов 1947: 159]. Про представителей такой группы говорили *акв рūt*, *акв ōnarisʹ* ('один род, один предок'), они имели общую фамилию, браки между ними были запрещены.

Информанты из числа северных манси последней четверти XX в., при уточнении вопросов, связанных с традиционной социальной организацией, использовали слово «род» (*рūt*). Некоторые из них считали его заимствованием из русского языка. Но в этот

термин вкладывали разное содержание. В частности, рут — родня только по отцу. По другим данным, рут — родня не только по отцу, но и по мужу, и по матери. По словам другого информанта, рут — родня по отцу и по матери. Были зафиксированы термины *āтям рўтыт* 'моего отца родня', *омам рўтыт* 'моей матери родня'. Семью же в целом называли *кол тāглын* 'полный дом'. Встретился термин *пусын акв мāхум*. Его перевели как 'один род', буквально 'все вместе люди'. Причем в эту категорию включили и невесток [Федорова 2014б: 403].

Информантка 1948 г.р., носительница мансийского языка, закончившая Педагогический институт им. А. И. Герцена, перевела слово «рут» как «фамилия, род». По объяснениям другой информантки, у манси считается, что от одного корня вышла родня. Корень вытаскивают из земли — много ответов. Отсюда и название *акв тарныл минам мāхум* 'одного корня люди' [Там же].

Термин «рут», по словам современных информантов, может относиться к представителям одной фамилии; выходцам из одного селения; родственникам по *нāй-отыр*'ам (богатыршам и богатырям, героям, князьям); родственникам «по богам». Получается, что это любые родственники («родня»). Видимо, правильнее предположить, что недостаточное знание родного языка и культуры собственного народа приводит к разночтениям, примеры которых здесь приведены. Впрочем, нельзя исключать и того, что все эти примеры характеризуют неясную ситуацию относительно родовой организации северных манси, отмечаемую, как уже говорилось, исследователями [Там же: 404].

Интересно подчеркнуть следующий момент. Еще во второй половине 1970-х годов некоторые манси в качестве подписи использовали тамгу. Тамги фиксируются и в похозяйственных книгах более ранних лет. Особенно много их удалось скопировать в Няксимвольском сельсовете из похозяйственных книг 1950 — начала 1960-х годов (всего около 60). Это наиболее отдаленная часть территории Березовского района Тюменской области, в котором и проживает основная часть северных манси. Данный факт не говорит о том, что по другим сельсоветам этого периода тамги не фигурировали в качестве подписи в различного рода документах —

с этими документами не удалось поработать. Интересен вопрос, который, к сожалению, не удалось выяснить при беседах с информантами: чью тамгу ставила женщина — отца или мужа (заметная часть лицевых счетов в похозяйственных книгах была подписана женщинами как главами семей). В ответах присутствовали оба варианта. Сами же знаки в некоторых случаях у однофамильцев слабо различаются. Определить степень их родства было сложно, поскольку не всегда совпадали отчества и не было возможности провести опрос нужных информантов. Но есть явно тамги родственников, в частности братьев. По сведениям, полученным ранее от информантов, тамга переходила от отца к старшему сыну. Для остальных сыновей эта тамга — основная — дополнялась какими-либо линиями [Федорова 1996: 306].

Сведения о рут были получены от людей старшего поколения. Самой молодой среди них оказалась уже упоминавшаяся здесь информантка 1948 г. р. От информантов этой же возрастной категории удалось зафиксировать и термины родства и свойства. Наиболее знающими они оказались и в тех вопросах, которые касались фратриальной организации, о которой было сказано выше.

Понятие *рūt* пересекается с понятием *пупых-сир*. Все фамилии, имевшие одного общего духа-покровителя, объединялись в группу пупых-сир (родственники по духу, богу по мужской линии).

Одной из проблем для этнографов является определение содержания понятия «сир» у манси и северных хантов. Для последних разграничиваются понятия *рут/рат/рэт* и *сыр/сир*: первая форма родства основывается на реальном генеалогическом родстве, вторая — на идеологическом, что позволяет включать в круг родственников инородцев и даже иноэтнические компоненты (см., например: [Перевалова 1997: 17; Мартынова 2000: 43]). В целом же *сыр/сир* в этнографической литературе трактуется как обозначение рода, фратрии и групп непонятного содержания.

Как представляется, дело не только в сложности и вариативности социальной организации обских угров, но и в особенностях их языков и письменности. Если ориентироваться на словари, то обнаруживается несколько значений слов *сир/сыр*, в том числе не связанных с социальной организацией. В частности, мансий-

ское *сир* в современном языке употребляется в значении 'шест' [Ромбандеева 2005: 353]. Не дают однозначного толкования термина *сир/сыр* и современные информанты-ханты [Перевалова 2004: 226–227]. У информантов-манси, хорошо знающих язык и культуру (р. Северная Сосьва), вопрос о том, что такое *сыр*, *сир*, вызвал недоумение. Ответ был таков: «Это слово отдельно не употребляется, его нужно переводить как *по-*», то есть мансийское *сир*, *сырыл* — послелог, используемый для образования наречия образа действия. Из этого следует, что данный термин не относится к какой-то сугубо конкретной единице социальной организации. Он применяется для обозначения любого родства (по крови, по духам и т.д.). Здесь можно привести пример из работы А. Н. Баландина, где он рассуждает о суффиксе *с'и* в связи с названием групп деревьев — в значении предметов, соединенных вместе [Баландин 1957: 66]. В принципе такой же трактовки придерживается и Е. В. Перевалова: *сир* — это общность, соединенность [Перевалова 2004: 227].

Подводя итоги, можно сказать, что наиболее перспективным в плане дальнейших исследований является изучение территориальных групп северных манси. Уже имеющиеся материалы позволяют проследить пути их формирования, развития, трансформации: объединения или дробления. Фратриальная система, род, насколько можно судить, практически остались в прошлом. У населения (на данный момент уже старшего поколения) еще сохраняется некоторая информация, касающаяся этих традиционных социальных институтов северных манси.

#### Источники

- АМАЭ Федорова — Федорова Е.Г. Материалы экспедиции к манси Сосьвинского сельсовета Березовского района Тюменской области 1991 г. (пос. Сосьва, дер. Ломбовож, Сартынья, Кимкьясуй, В. Нильдино), организованной лабораторией этнографии отдела археологии и этнографии Института истории и археологии УрО АН СССР (Свердловск) // АМАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1718. 64 л.
- АМАЭ Федорова — Федорова Е.Г. Этнографические материалы, собранные во время работы в детском этнографическом стойбище «Ворсик-ойка» (Саранпаульская администрация, Березовский район Тюмен-

- ской области). Первая половина июля 1997 г. // АМАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1724. 28 л.
- АМАЭ Федорова — *Федорова Е.Г.* Материалы экспедиции 1998 г. (конец февраля — март) к манси Березовского района Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской области // АМАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1729. 102 л.
- АМАЭ Федорова — *Федорова Е.Г.* Материалы экспедиции к манси Березовского района Тюменской области. 2004 г. // АМАЭ РАН. К-1. Оп. 2. № 1790. 96 л.

### Литература

- Абрамов 1857 — *Абрамов Н.* Описание Березовского края // ЗРГО. 1857. Кн. 12. С. 327–448.
- Бабаков 1988 — *Бабаков В. Г.* Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров // СЭ. 1988. № 3. С. 36–46.
- Баландин 1939 — *Баландин А. Н.* Язык маньсийской сказки. Л.: Изд-во Главсевморпути, 1939. 80 с.
- Баландин 1957 — *Баландин А. Н.* О происхождении самоназвания манси // Уч. зап. ЛГПИ им. А. И. Герцена. Фак-т народов Крайнего Севера. 1957. Т. 132. С. 65–68.
- Баландин 1959 — *Баландин А. Н.* Основные правила произношения и правописания мансийского языка. Л.: Учпедгиз, 1959. 60 с.
- Баландин, Вахрушева 1957 — *Баландин А. Н., Вахрушева М. П.* Мансийский язык: учеб. пособие для пед. училищ. Л.: ЛО Гос. уч.-пед. изд-ва Мин. просв. РСФСР, 1957. 275 с.
- Бардина 2009 — *Бардина Р. К.* Обские и нижнесосьвинские манси: этносоциальная история в конце XVIII — начале XXI в. Новосибирск: Из-во СО РАН, 2009. 150 с. + 24 с. вкл.
- Бардина 2010 — *Бардина Р. К.* Материалы по этносоциальной истории обских и нижнесосьвинских манси в XX — начале XXI в. Новосибирск: Из-во СО РАН, 2010. 175 с. + 28 с. вкл.
- Бардина 2011 — *Бардина Р. К.* Угорское население Нижнесосьвинского Приобья (XVIII–XXI вв.). Новосибирск: Из-во СО РАН, 2011. 291 с. + 24 с. вкл.
- Бахрушин 1935 — *Бахрушин С. В.* Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII веках. Л.: Из-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1935. 92 с.
- Бояршинова 1960 — *Бояршинова З. Я.* Население Западной Сибири до начала русской колонизации (Виды хозяйственной деятельности и общественный строй местного населения). Томск: Изд-во ТомГУ, 1960. 150 с.



- Буцинский 2003 — *Буцинский П. Н.* К истории Сибири. Тюмень: Мандрика, 2003. 368 с.
- Вереш 1978 — *Вереш П.* Этнокультурное развитие угорских народов // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск: Из-во Том. ун-та, 1978. С. 102–113.
- Вереш 1983 — *Вереш П.* Общественные и этнические группы манси в XVII–XIX вв. // *Congressus Quartus Internationalis Fenno-Ugristarum.* Budapest, 9–15 Septembris 1975. Budapest, 1983. P. V. S. 5–56.
- Вереш 1984–1985 — *Вереш П.* Финно-угорская прародина и этногенез венгерского народа // АЕ. 1984–1985. № 33/1–4. P. 367–384.
- Вереш 1990 — *Вереш П.* Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 72–78.
- Гемуев, Бауло 1999 — *Гемуев И. Н., Бауло А. В.* Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск: Из-во ИАЭ СО РАН, 1999. 240 с.
- Гемуев, Сагалаев 1986 — *Гемуев И. Н., Сагалаев А. М.* Религия народа манси: Культурные места. XIX — начало XX в. Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.
- Гондатти 1888 — *Гондатти Н. Л.* Следы языческих верований у маньзов // Тр. ОЛЕАЭ. Этногр. отд. 1888. Кн. VIII. С. 3–51.
- Долгих 1960 — *Долгих Б. О.* Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. // ТИЭ. Новая серия. 1960. Т. 55. 622 с.
- Долгих 1967 — *Долгих Б. О.* Образование современных народностей Севера СССР // СЭ. 1967. № 3. С. 3–15.
- Долгих 1970 — *Долгих Б. О.* Племя у народностей Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII — начало XX в.). М.: Наука, 1970. С. 332–360.
- Зенько 1997 — *Зенько А. П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск: Наука, Сиб. предпр. РАН, 1997. 160 с.
- Золотарев 1964 — *Золотарев А. М.* Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 328 с.
- Иванова 2010 — *Иванова В. С.* Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX — начало XXI в.). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 282 с., ил.
- Источники 1987 — *Источники по этнографии Западной Сибири.* Томск: Из-во Том. ун-та, 1987. 284 с.
- Карьялайнен 1994 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. Т. 1. 152 с.



- Карьялайнен 1995 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2. 284 с.
- Козьмин 1980 — *Козьмин В. А.* К вопросу о времени появления оленеводства у обских угров // *Этнография Северной Азии*. Новосибирск: Наука, 1980. С. 163–170.
- Кокшаров 2000 — *Кокшаров С. Ф.* Громовержцы обских угров // *Историческая наука на рубеже веков: ст. и материалы конф.* Екатеринбург, 2000. С. 40–56.
- Мартынова 1994а — *Мартынова Е. П.* Обские угры (ханты и манси) // *Народы Сибири и Севера в XIX веке (Этнографическая характеристика)*. М.: ИЭА РАН, 1994. С. 158–193.
- Мартынова 1994б — *Мартынова Е. П.* Пор-ех и Мось-ех в представлении ханты // *Сургут, Сибирь, Россия: междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 400-летию города Сургута: тез. докл. 22–25 марта 1994 г.* Екатеринбург, 1994. С. 112–114.
- Мартынова 1995 — *Мартынова Е. П.* Общественное устройство в XVII–XIX вв. // *Молодин В. И., Лукина Н. В., Кулемзин В. М., Мартынова Е. П., Шмидт Е., Федорова Н. Н.* История и культура хантов. Томск: Изд-во Томского ун-та, 1995. С. 77–120.
- Мартынова 1998 — *Мартынова Е. П.* Очерки истории и культуры хантов. М.: ИАЭ РАН, 1998. 236 с.
- Мартынова 2000 — *Мартынова Е. П.* Ханты: этническая и социальная структура в XVII — начале XX в.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2000. 50 с.
- Миллер 1999 — *Миллер Г. Ф.* История Сибири: в 3 т. М.: Вост. лит. РАН, 1999. Т. 1. 630 с.
- Миненко 1975 — *Миненко Н. А.* Северо-Западная Сибирь в XVIII — первой половине XIX в. Новосибирск: Наука, 1975. 308 с.
- Напольских 1997 — *Напольских В. В.* Введение в историческую уралоистику. Ижевск: Удм. ИИЯЛ УрО РАН, 1997. 268 с., ил.
- Напольских 1998 — *Напольских В. В.* О происхождении названия *Югра* // *Сибирь в панораме тысячелетий: материалы междунар. симпозиума*. Новосибирск: ИАиЭ СО РАН, 1998. Т. 2. С. 343–351.
- Напольских 2005 — *Напольских В. В.* Йогра (Ранние обско-угорско-пермские контакты и этнонимия) // *Антропологический форум*. 2005. № 3. С. 240–268.
- Павловский 1907 — *Павловский В.* Вогулы. Казань, 1907. 229 с.
- Перевалова 1997 — *Перевалова Е. В.* Этническая история северных хантов (обдорско-куноватская группа) в XVII — начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1997. 23 с.

- Перевалова 2004 — *Перевалова Е. В.* Северные ханты: этническая история. Екатеринбург: ИИА УрО РАН, 2004. 414 с.
- Пивнева 1999 — *Пивнева Е. А.* Манси: популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М.: ИЭА РАН, 1999. 306 с.
- Пи́ка 1982 — *Пи́ка А. И.* Сосьвинские манси как этносоциальная общность (XVII–XX вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1982. 21 с.
- Ромбандеева 1993 — *Ромбандеева Е. И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: Северный дом, 1993. 208 с.
- Ромбандеева 2005 — *Ромбандеева Е. И.* Русско-мансийский словарь. СПб.: Мираж, 2005. 360 с.
- Симченко 1965 — *Симченко Ю. Б.* Тамги народов Сибири в XVII в. М.: Наука, 1965. 228 с.
- Соколова 1970а — *Соколова З. П.* О происхождении обско-угорских имен и фамилий // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М.: Наука, 1970. С. 268–278.
- Соколова 1970б — *Соколова З. П.* Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII — начало XX в.). М.: Наука, 1970. С. 103–153.
- Соколова 1971 — *Соколова З. П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. (Сб. МАЭ. Т. 26). Л., 1971. С. 211–238.
- Соколова 1973 — *Соколова З. П.* О сложении этнографических и территориальных групп обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1973. С. 123–125.
- Соколова 1975а — *Соколова З. П.* К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975. С. 186–210.
- Соколова 1975б — *Соколова З. П.* Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ. 1975. № 5. С. 42–52.
- Соколова 1976 — *Соколова З. П.* Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // СЭ. 1976. № 6. С. 13–38.
- Соколова 1979 — *Соколова З. П.* К происхождению современных манси // СЭ. 1979. № 6. С. 46–58.
- Соколова 1982 — *Соколова З. П.* Обские угры (ханты и манси) // Этническая история народов Севера. М.: Наука, 1982. С. 8–47.
- Соколова 1983 — *Соколова З. П.* Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М.: Наука, 1983. 319 с.

- Соколова 1984 — Соколова З. П. Проблемы социальной и этнической истории хантов и манси в XVIII–XIX вв.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 1984. 48 с.
- Соколова 1987 — Соколова З. П. К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX — начало XX в. Новосибирск, 1987. С. 118–133.
- Соколова 2005а — Соколова З. П. Социальная организация // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энды. Нганасаны. Кеты. М.: Наука, 2005. (Манси). С. 259–264.
- Соколова 2005б — Соколова З. П. Социальная организация и общественный быт // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энды. Нганасаны. Кеты. М.: Наука, 2005. (Ханты). С. 133–141.
- Соколова 2009 — Соколова З. П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. М.: Наука, 2009. 756 с.
- Тепляшина 1967 — Тепляшина Т. И. К вопросу об этнониме Пор // Происхождение марийского народа. Йошкар-Ола: Марийский НИИИЯЛ, 1967. С. 261–264.
- Федорова 1996 — Федорова Е. Г. Тамги северных манси (по материалам второй половины 1970-х — начала 1990-х годов) // Символы и атрибуты власти. СПб.: МАЭ РАН, 1996. С. 301–316.
- Федорова 1998 — Федорова Е. Г. Люди Пор и люди Мось в представлениях современных манси и хантов (по полевым материалам последней четверти XX в.) // Материалы полевых этнографических исследований / Отв. ред. Е. Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 1998. Вып. 4. С. 124–134.
- Федорова 2000 — Федорова Е. Г. Северные манси в последней четверти XX в. // Этнография народов западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой. М.: ИЭА; СПб., 2000. С. 300–309.
- Федорова 2003 — Федорова Е. Г. Ломбовож: к возможному прошлому // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск. 2003. Ч. 1. С. 216–226.
- Федорова 2014а — Федорова Е. Г. Лидеры в традиционном мансийском обществе // Сибирь в контексте русской модели колонизации (XVII — начало XX в.). СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 214–247.
- Федорова 2014б — Федорова Е. Г. «Одного корня люди» и другие виды родственных отношений у северных манси (По материалам последней четверти XX — начала XXI в.) // Сибирский сборник–4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. (Памяти российского этнографа-тунгусоведа

- Надежды Всеволодовны Ермоловой). СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 400–409.
- Федорова 2016 — Федорова Е. Г. Некоторые черты образа духов-покровителей у северных манси // Образ и архетип в традиции архаики: Ритуально-мифологический текст и семантика: сб. науч. тр. семинара «Теория и методика архаики». СПб.: МАЭ РАН, 2016. (Теория и методология архаики. Вып. IX). С. 117–131.
- Хайду 1985 — Хайду П. Уральские языки и народы. М.: Прогресс, 1985. 430 с.
- Чернецов 1937 — Чернецов В. Н. Мансийский (вогульский) язык // Языки и письменность народов Севера: Языки и письменность самоедских и финно-угорских народов. М.; Л.: Учпедгиз, 1937. Ч. 1. С. 163–192.
- Чернецов 1939 — Чернецов В. Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. 1939. № II. С. 20–42.
- Чернецов 1941 — Чернецов В. Н. Очерк этногенеза обских югров // КСИИМК. 1941. Вып. IX. С. 18–28.
- Чернецов 1947 — Чернецов В. Н. К истории родового строя у обских угров // СЭ. 1947. № VI, VII. С. 158–185.
- Чернецов 1953 — Чернецов В. Н. Древняя история Нижнего Приобья // МИА. 1953. № 35. С. 7–71.
- Чернецов 1957 — Чернецов В. Н. Нижнее Приобье в I тыс. н. э. // МИА. 1957. № 58. С. 136–245.
- Чернецов 1971 — Чернецов В. Н. Наскальные изображения Урала // Археология СССР. САИ. М.: Наука, 1971. Вып. 4–12 (2). 120 с., ил.
- Чернецов, Чернецова 1936 — Чернецов В. Н., Чернецова И. Я. Краткий мансийско-русский словарь с приложением грамматического очерка. М.; Л.: Учпедгиз, 1936. 116 с.
- Штейниц 1937 — Штейниц В. Хантыйский (остяцкий) язык // Языки и письменность народов Севера: Языки и письменность самоедских и финно-угорских народов. М.; Л.: Учпедгиз, 1937. Ч. 1. С. 193–227.
- Kannisto 1958 — Kannisto A. Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. 1958. Vol. 113. 444 S.