

Е. Г. Федорова

ЛИДЕРЫ В ТРАДИЦИОННОМ МАНСИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Феномен лидерства уже давно вызывает интерес у целого ряда исследователей, работающих в области политологии, социологии, политической антропологии. Имеющиеся определения, разработанные типологии лидеров, теории происхождения лидерства указывают как на особенности в исследовательских подходах, так и на многогранность самого объекта изучения. Как справедливо заметили составители сборника «Лидерство в архаике: условия и формы проявления»: «Тема лидерства на современном этапе исследования не столько объединяет, сколько разъединяет авторов, настолько разнообразны и специфичны конкретные формы его проявления» [Альбедиль, Савинов 2011: 7]. Немалое внимание в опубликованных работах, число которых достаточно велико, чтобы останавливаться на них в данной статье, уделяется политическому лидерству — условиям формирования этого феномена, личностным качествам лидера, фону, на котором он функционирует. Основные качества политического лидера — способность объединять людей, защищать их интересы, быть организатором их деятельности, инициатором обновления. Значительное место в публикациях всегда занимали психологические аспекты лидерства, исследование которых в этой статье не представляется уместным. В рамках этнографической/эт-

нологической работы акцент правильнее сделать на характеристике того культурного или, скорее, исторического фона, на котором функционирует лидер в традиционном обществе. Поэтому основные задачи настоящей статьи — во-первых, выявление категорий лидеров в традиционном мансийском обществе; во-вторых, определение их роли на различных исторических этапах в жизни этого общества; в-третьих, их взаимодействие с различными институтами (властными, религиозными) Российского государства.

Итак, лидер — это человек, пользующийся в какой-либо группе большим, признанным авторитетом и обладающий влиянием, которое проявляется как управляющие действия. Выделяются различные основания легитимности власти (господства). М. Вебер определил три их типа: традиционный, харизматический и рациональный. Для общества, о котором здесь пойдет речь, в первую очередь характерно традиционное лидерство, которое опирается на механизм традиций, ритуалов, силу привычки — авторитет «вечно вчерашнего». Право на власть приобретает благодаря происхождению. Авторитет харизматического лидера основан на вере в его способность приносить удачу или совершать чудесные поступки [Вебер 1990: 646–648]. Такими особыми качествами наделены богатыри вогульского (мансийского) фольклора, за которыми можно увидеть первых лидеров мансийского общества.

Богатыри (в зависимости от их ранга) присутствуют в разных фольклорных жанрах [Лукина 1990: 20]. К богатырям высокого ранга относятся сыновья верховного божества Нуми-Торума, которые фигурируют в мифах, мифологических и героических сказаниях. Поиски их реальных прототипов — вопрос крайне сложный. Его решение представляется практически невозможным по ряду причин. Во-первых, это отсутствие письменных источников, в которых есть отсылки к реальным событиям, вплоть до начала II тыс. н.э. Во-вторых, фольклор имеет свою специфику, что не позволяет в той или иной степени однозначно привязывать мифологических персонажей и окружающие их реалии к исторической действительности.

По фольклору, сыновья Нуми-Торума освоили конкретные территории и стали духами-покровителями обитавших там людей. Например, Полум-Торум-ойка — Пельмский бог (старик) — изна-

чально считался покровителем населения р. Пелым, затем его влияние распространилось на более широкие территории.

Существует понятие *Полум-сир*. Это объединение всех родов/фамилий, духом-покровителем которых был Пелымский бог. Другое его имя — *Тапалась*, орнитоморфная ипостась — гагара (*лули*). По представлениям манси, первоначально он обитал на небе, поэтому и имеет эпитет *торум* («бог»). По другой версии, Полум-ойка боролся за звание бога с братом Хонт-ойкой. Однажды их 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 [Карьялайнен 1995: 157]. Нужно отметить, что сам К. Ф. Карьялайнен считал Полум-Торума просто родовым духом [Карьялайнен 1995: 157; см. также: Кокшаров 2000]. Ему в жертву приносили лошадей, овец, коров, петухов, оленей.

По представлениям манси, изначально 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 (см. ниже), само название которого — «государство» — указывает на то, что русские выделяли его как более значимое из общего числа обско-угорских территориально-племенных объединений.

Кроме Пельма, 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, имеют общие корни.

У Полум-Торум-ойки были сыновья, которые считались *павлыӄ ойка* (поселковыми стариками-духами) нескольких отдаленных друг от друга селений. Так, старший сын (Полум-Торум-яныг-пыг) был предком-покровителем дер. Петкаш (среднее течение Северной Сосьвы), он считается основателем ряда других мансийских селений, расположенных на р. Северной Сосьве (Верхнее-Нильдино, Резимовские юрты) и Нижней Оби (Новинские и Сурейские юрты) [Бауло 2001а: 113] и, соответственно, их духом-покровителем. 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].

В любом случае сыновья Полум-Торума почитались в районе Березова (Сури-пауль, Ильпи-пауль), откуда манси приезжали вместе с их изображениями на Пелым для жертвоприношений самому Полум-Торуму [Kannisto 1958: 118]. Раз в три года к нему привозили изображение одного из его братьев — Нёр-ойки [Гондатти 1888: 57], который считался покровителем оленеводов Урала (*ёрн колын махум* ‘ненецких домов (чумов) люди’). Это хозяин территорий, примыкающих к Уралу, покровитель оленьих стад, наиболее миролюбивый из всех сыновей верховного божества.

Территориально подвластное ему население соприкасалось с пелымскими манси и имело еще ряд местных духов-покровителей: *сат ёрн колын воринг отыр* (семи чумов упрямый (настойчивый) богатырь), Лусум пупых (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 значимых в прошлом селений.

Обращает на себя внимание то, что в Верхнем Нильдино Полум-Торум-пыга называли Павыл-овыл-аки, Пауль-урне-ойка [Там

же: 107] ‘края поселка дед’ (*аки* употребляется также в значении ‘старший брат отца’, ‘муж старшей сестры отца’), ‘поселковский 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 части его, но местной, основной. Переселенцы же — из практически исчезнувшей дер. Нижнее Нильдино — имели другого духа-покровителя — Вит-Хон-аги («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 — Мань отыр с Оби. Его место — Топл ус (Тобольск).

Другой сын Нуми-Торума — Тагт-котиль Торум (ойка) — считается богом среднего течения Северной Сосьвы. В фольклоре он предстает в виде богатыря в образе «железного ястреба, серебряного ястреба» или очень сильного воина в одежде из тонкого сукна, в кольчуге, с саблей, луком и стрелами. Он имел мирный нрав и занимался кузнечным делом, хотя перечисленные атрибуты свидетельствуют о другом. Кроме того, он считается главой многих богатырей, духов-покровителей, селений по Сосьве, Ляпину, Нижней Оби [Бауло 2001б: 136–137].

Связь сыновей Нуми-Торума с конкретными территориями хорошо отражена в мансийском фольклоре. Так, в Полум-Торум-ойке священной песне говорится:

На питательные воды Полума,
 На рыбные воды Полума,
 На мое городище высотой до бегущих облаков,
 На мое городище высотой до идущих облаков
 Большой Торум, отец мой,
 Меня, Полум Торума Ойку, сына сюда назначил,
 С тремя слугами-сыновьями моими
 Меня, Полум Торума Ойку, сюда направил.

[Ромбандеева 2010: 221, 223].

Один из персонажей героических сказаний, Хонт-Торум (в мансийском пантеоне — бог войны, сын Нуми-Торума), считается основателем городка *Ус сяхыл* ('Город на высоком месте', 'Городской холм'), расположенного рядом с дер. Ломбовож. Хонт-Торум воспринимался как предок-покровитель манси Мункеза, а также как покровитель населения среднего течения р. Ляпина. Его зооморфная ипостась — собака, большая и сильная, похожая на волка. В основе изображения Хонт-Торума лежат стрелы; их заворачивают в красную ткань и подвязывают черным поясом. Хонт-Торум воевал с пришельцами из-за Урала *Нёр танал ват виклынг*, а также с Полум-Торумом и везде выходил победителем [Ромбандеева 1993: 56, 61–62].

Здесь обращает на себя внимание несколько деталей. Во-первых, война с Полум-Торумом, что можно рассматривать как военные столкновения с пельымскими манси, предком-покровителем которых считался этот бог. По данным фольклора, как уже отмечалось выше, одним из предметов спора Хонт-ойки и Полум-ойки была борьба за звание торума (бога), то есть борьба за лидерство и повышение статуса. 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 при реальных военных столкновениях победу одержало население Ляпина, среди которого, видимо, и растворились пришельцы с Пелыма.

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 начала второй половины XIX в. называлось остяками. Кроме того, не совсем ясно, о каких вогульско-самодийских войнах XVI–XVII вв. можно говорить, если (о чем сказано ниже) в это время и угры, и самодийцы входили в состав одного княжества, возникшего, скорее всего, в целях необходимости противостоять активному продвижению русских, и, следовательно, должны были выступать союзниками.

Хонт-Торум связан также с Семью богатырями Кемпажа, святилище которых было расположено недалеко от Ломбовожа. Он считался их зятем. Сами же эти богатыри, согласно легенде, пришли сюда с верховьев Лозьвы через Обь. Сначала они пытались остановиться в Берёзове, где посадили 7 лиственниц, потом — в среднем течении Северной Сосьвы, откуда их прогнал Тагт-котиль-ойка [Ромбандеева 1993: 72]. На медвежьем празднике¹ их представляют как семь богатырей в кольчугах, плывущих в лодке, а также как семь воинов с саблями [Там же: 60]. Их младшая сестра — Суй-урэква — жена Хонт-Торума. Эти богатыри также могут принимать облик собак, а старший брат — облик волка, в чём 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 оформление образа менква здесь тоже должно быть связано с героической эпохой. За самими же 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 одной из княжеских фамилий — Шешкиных: они были пришельцами (Пор), но для вновь прибывших являлись местными — Мось.

Интересно, что, по одной из легенд, братья-богатыри были спущены с неба, чтобы сделать остров. Согласно другой редакции, эта же самая задача стояла перед менквами. То есть здесь заложен 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

¹ Медведь — наиболее почитаемое животное у обских угров, по поводу охоты на которого устраивались праздники, включающие драматические представления, «медвежьи песни», танцы богов.

си орнитоморфная ипостась духа-предка (филин, орел, трясогузка, гоголь, чайка, крылатое существо/щегол, тетерка, ястреб, гагара, лебедь, куропатка, кукушка, гусь, ворон) является преобладающей среди неантропоморфных форм. 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 и 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. Археологические данные, насколько известно, лучше всего обобщены по одному из образов — филину.

Бронзовые изображения филина (совы) были характерны для таежной зоны Западной Сибири в течение довольно длительного времени — с конца I тыс. до н.э. до конца I тыс. н.э. Встречались они и позднее, вплоть до XIV в. Отличительной чертой таких изображений является совмещение образов филина (совы) и человека (человеческая фигура с совой на голове — наиболее ранний вариант; филин с фигурой человека или антропоморфной личиной на груди) (подробнее см.: [Федорова Н. В. 1999: 203–204; см. также: Гемуев 1990: 202–206]). Таким образом, не позднее конца I тыс. до н.э. у обских угров дух-предок начал приобретать антропоморфные черты, что, видимо, свидетельствует о переходе на новую ступень развития социальной организации, для которой характерно вертикальное (предковое) родство, предполагающее наличие общего родоначальника.

Трансформация рассматриваемых изображений предусматривала несколько важных моментов. Прежде всего требовалось наличие постоянного поселения, рядом с которым/в котором сооружалось святилище, где хранилось изображение предка и совершались ритуальные действия. Размеры же известных по археологическим материалам фигурок филина с человеком на груди невелики, что допускает возможность хранения их и в других условиях или же крепления к одежде в качестве знака принадлежности к определенному роду.

Второй момент связан с исчезновением металла как материала для изготовления культовых изображений. Это объясняется упадком местной металлургии в связи, возможно, с перемещением населения, вызванным давлением извне, в данном случае со стороны продвигавшихся с юга тюркоязычных групп. Позднее, в период вхождения предков манси в состав Российского государства, ситуация осложнилась еще и тем, что металлические изделия оказались среди запретных («заповедных») товаров. Коренному населению не оставалось ничего другого, как делать изображения из других материалов (дерева, ткани и т.д.), хотя отдельные металлические детали (например, глаза, пластины, имитирующие кольчугу) на них присутствовали. Кроме того, в ряде случаев изображение божества, как показывают этнографические материалы, делалось из каких-либо символизирующих его предметов. Например, остов бога войны Хонт-Торума, как уже говорилось, состоял из пучка стрел. Антропоморфные же деревянные изображения таких богов или духов на святилищах чаще всего представляли членов семьи, охранников, воинов, слуг, лесных духов (*мис*) и великанов (*менкв*), то есть образы на один или несколько рангов ниже.

В мансийском фольклоре фигурируют и богатыри более низкого ранга, считающиеся героями земного происхождения, но также духами (предками)-покровителями уже менее масштабных групп либо конкретных селений, в прошлом, судя по всему, более значимых, по сравнению с теми, что фиксировались в этнографической действительности. Так, в «Устья Саква³ Торума Сына Мужчины священной песне» говорится:

Торумом — Золотым отцом,
Торумом — Золотым батюшкой
На место разветвления двух рек⁴
Торума Сын мужчина прежде
Сюда вот был назначен я.

[Ромбандеева 2010: 289].

³ Сакв — мансийское название р. Ляпин, притока Северной Сосьвы.

⁴ Р. Ляпин ведет свое начало от места слияния двух рек: Хулга и Щекурья.

Местные духи, как считается, оказывают покровительство жителям одного или нескольких населенных пунктов. Они обладают определенными признаками. К их числу 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 наделинием его при этом богатырскими чертами. Кроме того, обычно у такого духа есть жена и дети, а также различные помощники, воины, слуги, оружие 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.

В представлениях манси, за каждым таким духом-покровителем стоит реальный персонаж, совершивший какое-либо великое деяние, основавший какое-либо селение, в результате чего он стал почитаться и постепенно укрепился в мировоззрении народа в качестве духа-покровителя. Естественно, реальных прототипов этих духов-покровителей, как было сказано выше, по фольклорным источникам определить невозможно: в них не осталось их имен (хотя, как считается, ряд фамилий, полученных манси после их вхождения в состав Российского государства, образован от прозвищ реальных основателей селения или «рода»). Важен тот факт, что практически во всех известных текстах речь идет об освоении новых земель, причем в основном немирным путем. В них присутствуют городки, в которых жили богатыри и которые могут ассоциироваться с многочисленными археологическими памятниками эпохи позднего железа и средневековья (к сожалению, слабо исследованными) на территории обитания современных манси, речь идет о создании новых поселений.

Реальные исторические процессы в свете фольклорных данных могут рассматриваться по следующей схеме: один из сыновей Нуми-Торума — реальный лидер конкретной группировки предков современных манси, освоивших достаточно большую территорию,

либо, как в случае с Полум-Торум-ойкой (хотя это в значительной степени может подвергаться сомнению), реальный вождь (князь) одного из княжеств, в состав которого входили манси, в данном случае — Пельымского государства, фигурирующего в русских источниках. Сыновья детей Нуми-Торума — реальные лидеры более мелких группировок, привязанных уже к менее значительным территориям, родоначальники обитающего там до настоящего времени коренного населения, превратившиеся в мировоззрении манси в духов-покровителей. Причем группировки, возглавляемые «сыновьями», могли распространиться достаточно далеко от места обитания «отца». Так, в одном из преданий, записанном В. Н. Чернецовым в с. Сури на Оби, говорится о манси, духом-покровителем которых являлся сын Полум-Торума.

Сын Полум-Торума внезапно пропал. Охранявший его человек поблизости искал — духа его нет. Духа его вблизи очага нет. Тогда духа своего искать задумал. Затем отправился духа своего искать. Собаку у бедра привязал, собака его ведет. Собака куда идет, туда и он идет. Все шел и шел <...>. Собака в это место привела его. Название этого места — Сури. Духа своего здесь и нашел <...>. Когда духа своего нашел, в этом месте селение сделал <...>. Дух его в этом месте и основался. Человек здесь зажил, с духом своим <...>. От мансийского человека род пошел, имя его — Ольсин. Здесь жили, затем половина народа нашего в новый поселок властями устроена была. Новое селение сделали, духа-предка туда перенесли. Род наш три имени имеет: одно — Ольсин, одно — Торосев, одно — Сюмин [Мифы... 1990: 433].

Наконец, за теми духами-покровителями, родственные отношения которых с богами не прослеживаются, могли стоять реальные люди, основавшие то или иное селение в более поздний период, после окончания «богатырской эпохи». Насколько можно судить по имеющимся материалам, не все они приобрели статус духа-покровителя, хотя легенды о них и сохранились.

Как установлено, территория, занимаемая предками манси в период от раннего железного века до развитого средневековья включительно, в северной и восточной частях не везде достигала тех районов, где позднее обитали вогулы (манси), зафиксированные этнографическими источниками. Время продвижения в эти районы

ны, вероятно, соотносится в основном с периодом распада обско-угорских княжеств в процессе включения коренного населения Сибири в состав Российского государства, хотя началось это продвижение, скорее всего, под давлением тюркоязычного населения, для противостояния которому, вполне возможно, у обских угров создавались потестарные образования, которые у русских получили название княжеств. Соответственно, не позднее, чем к раннему периоду княжеств, следует относить и начало формирования эпоса, если ориентироваться на известное положение, согласно которому его возникновение происходит с разложением первобытно-общинного строя [Мелетинский 1963: 424]. Существует мнение, что угорские княжества могли возникнуть в XII в. н.э. [Федорова Н. В. 1984: 20–21].

На стадии, предшествующей процессу присоединения к Русскому государству, на территории, занимаемой обскими уграми, существовало несколько образований, получивших название «княжества».

Такие понятия, как «князь», «князец», «княжество», прочно вошли в научные исследования благодаря русским источникам. Эти названия «отражали терминологию русских служилых людей и чиновников, в которой общественные институты Русского феодального государства переносились на социальную жизнь коренных народов Сибири» [Мартынова 1995: 79]. Это, безусловно, так. Подбиралась явно близкая по смыслу терминология. Соответственно, и обско-угорские князья, и княжества могли быть сопоставимы по уровню с существовавшими в этот период у русских образованиями и категориями социально значимых личностей.

Вопрос об уровне социальной организации обских угров в «до-русский» 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 возможным его рассматривать. Важно другое — то, что сейчас исследователи предпочитают считать вопрос об уровне социальной организации в «дорусский» период достаточно неоднозначным. Наиболее, как представляется, правильное мнение в данном случае было высказано Б. О. Долгих, который считал, что социальная организация обских угров представляет собой сочетание архаических черт и очень поздних институтов [Долгих 1970б: 340]. Нельзя не отметить, что это сочетание достаточно хорошо просматривается и по современным полевым материалам.

В последние десятилетия в этнографической литературе княжества характеризуются как потестарные общности, сложившиеся на территориально-этнической или территориальной основе под влиянием внешней опасности и различавшиеся по уровню военной организации (см., например: [Бабаков 1988: 39–40]). Некоторые современные исследователи характеризуют угорское общество накануне российской колонизации как вождество [Мартынова 2000: 36]. Вождество определяется как промежуточная политическая организация, основанная на социальном ранжировании, но в его структуре и управлении преобладают кровнородственные отношения. Общество управляется лидером, вождем, а престиж и состояние отдельного человека обусловлены степенью его близости к вождю. Имеется центр власти, часто с храмом, резиденцией вождя, там же находятся мастера-ремесленники. В этом центре могут проходить обряды, имеющие значение для всего общества. Вождество, как считается, может отражать позднюю стадию потестарной организации.

Как уже говорилось, наиболее значительным было Пелымское государство, которое объединяло большую часть вогулов. В письменных источниках оно появляется не позднее середины XV в. [Бахрушин 1935: 75]. Все исследователи придерживаются мнения, что его высокая роль была основана на географическом положении — расположение на торговых путях между Поволжьем и Сибирью.

До разгрома русскими Кучума Пелымское княжество входило в состав Сибирского ханства. Это повлекло за собой значительные изменения в социальной организации пелымских вогулов, а также в их культуре и языке.

Трудно сказать, каков был механизм введения в вогульское общество института должностных лиц по татарскому образцу: к началу освоения этих территорий русскими здесь уже были мурзы, уланы, сотники и есаулы, которые причислялись к местной знати (у татар мурза — категория дворянства). Эти категории, судя по материалам, проанализированным Ю. Б. Симченко, могли иметь свои должностные знаки-тамги, что свидетельствует о наличии разветвленного административного аппарата. В частности, тамгой сотника было изображение лука [Симченко 1965: 49–50].

Податное население Пелымского государства было поделено на «сотни» и несло повинности (важнейшая из них — служба в ополчении) в пользу местных князей и знати. В состав «поминок» входили пушнина, рыба, крапивное волокно. Часть населения, видимо, жители окраинных, присоединенных, территорий, платила им ясак (пушшиной). Подати собирали на месте мурзы и сотники, часть оставляли себе, а часть отдавали князю. Предположительно, князья имели и торговую монополию. Есть данные о существовании в Пелымском государстве рабства [Кондинский край... 2006: 13–15].

Деление на сотни фиксируется у вишерских, косьвинских, лозьвинских, пелымских, сосьвинских, лялинских, невьянских, мулгайских, тагильских, аятских, туринских вогулов [Бахрушин 1935: 21–22]. По мнению С. В. Бахрушина, в основе деления на сотни лежат древние большие родовые группы, распавшиеся на мелкие составные части в связи с необходимостью расселения по мере освоения охотничьих угодий [Там же: 22]. Как считает З.П. Соколова, сотни соотносились с более мелкими, нежели территориальные группы, локальными группировками [Соколова 1970б: 125–126].

Сотню возглавлял сотник (видимо, потомок родового старшины), должность которого была наследственной. Каждая сотня состояла из нескольких юртов, причем численность входивших в нее людей роли не играла. Юрт, в свою очередь, состоял из группы лиц, связанных между собой кровным родством, и, судя по всему, мог включать в свой состав одиноких людей [Бахрушин 1935: 20–21]. Таким образом, по отношению к этому периоду можно говорить о наличии у западных и южных манси кровнородственной общины.

Основной костяк Пелымского государства составляли вогулы Пелымского княжества, центром которого был городок, распо-

женный на р. Пелым, недалеко от места ее впадения в Тавду. Он являлся княжеской резиденцией. Важно отметить, что Пелымский городок был еще и религиозным центром, около которого находились священная лиственница и святилище с антропоморфными изображениями, где приносили жертвы. Среди жертвенных животных фигурировала и лошадь [Там же: 77–78].

Пелымское княжество объединяло вогулов Пельима, верховьев Тавды, части Лозьвы и Сосьвы. В определенные периоды ему подчинялись также вогулы верхнего и среднего течения Туры. В «Книге Большому Чертежу» названы следующие городки западных и южных манси: «Вышней Пельнь», «Нижней Пельнь» — на р. Пелым; Таборы, Ошуки (Кошуки) — на р. Тавде [Книга... 1950: 173]; а в числе первых известных пелымских князей в документах упоминаются Асыка (1467 и 1483) и его сын Юмшан (Юшан).

Русское государство уже в конце XV в. предпринимало походы на Пелымское княжество. «В лето 6991. князь велики Иван Васильевич посла рать на Асыку, на вогульского князя <...> И быть им бои с вогуличи на усть реки Пельми <...> а вогулич паде много, а князь вогульский Юмшан убежал» [ПСРЛ 1982: 95].

В 1483 г. состоялся очередной поход под предводительством князя Федора Курбского-Черного и Ивана Ивановича Салтык-Травина. Сначала были «побиты» пелымские вогулы, затем рать пошла «вниз по Тавде-реце мимо Тюмень в Сибирскую землю <...> А от Сибири шли по Иртышу-реце вниз, воюючи, да на Обь <...> в Югорскую землю, и князей югорских воивали и в полон вели» [Там же].

В 1593 г. Пелымское княжество было завоевано, а правивший тогда князь Аблегириим вместе с семьей попал в плен. Пелымские вогулы просили отпустить к ним младшего сына Аблегириима Таустея и внука Учота, которых пелымские вогулы считали законными наследниками княжеского достоинства [Бахрушин 1935: 77]. Учот был крещен в Москве под именем Александр; в Пельме (новый город, построенный русскими) в качестве государева служилого человека жил его сын — князь Андрей Пелымский. Его потомки сохраняли княжеское достоинство и находились на государственной службе. Один из них (XVIII в.) дослужился до титулярного советника [Там же].

Тот факт, что среди знати у пелымских вогулов фигурировали люди с татарскими именами, наводит на мысль о том, что эта знать имела, возможно, татарское происхождение. Это, как представляется, подтверждают и многочисленные упоминания в письменных источниках татар в качестве составляющей части войск, выступавших под предводительством пелымского князя против русских.

Но можно также предположить, что князья и другие представители знати под влиянием татар приняли ислам, который в государстве Кучума считался более престижной религией. Как известно, русские могли называть татарами любое мусульманское население, хотя в данном случае речь идет, скорее, о неисламизированном вогульском населении, о чем свидетельствует упоминание различных культовых объектов, характерных для традиционной мансийской культуры [Там же: 77–78]. Правда, приведенные С. В. Бахрушиным сведения относятся к более позднему периоду — XVII–XVIII вв.

Таким образом, либо на данной конкретной территории ислам серьезно не коснулся верхушки вогульского общества (даже если в ее состав входили татары) и, тем более, основной массы населения, либо оно довольно быстро вернулось к своим традиционным верованиям после включения в 1593 г. Пелымского княжества в состав Российского государства.

Можно думать, что первоначально пелымская знать носила угорские имена. В частности, за именем Асыка явно стоит либо мансийское *Ас-ойка*, либо хантыйское *Ас-уки*. И то и другое можно перевести как ‘большой старик, большой мужчина’, что четко отражает статус и функции князя. Правда, не исключено, что Асыка имел и какое-то другое имя, угорское или татарское, а зафиксированным в русских документах оказался именно этот вариант, возможно фольклорный.

Нельзя не заметить, что в русских письменных источниках нередко пелымцы вместе с их князьями отделяются от вогулов (вогуличей) (см., например: [Миллер 1999: 336]), а в составе войск (под предводительством князей и мурз), осуществлявших набеги на русские городки, как правило, фигурируют еще и остяки.

Несмотря на то что Пелымское княжество было ликвидировано, коренное население продолжало выступать против русских. Так,

в 1612 г. была попытка организовать нападение на г. Пелым и Пермь объединенными силами вишерских, лозьвинских, пелымских вогулов, а также березовских остяков и татар, причем, судя по тексту Отписки пелымского воеводы Петра Исленьева туринскому воеводе Федору Акинфову, в центре заговора стоял один из пелымских сотников [Миллер 2000: 261–262].

В разные периоды своего существования Пелымское государство включало различные территориально-племенные подразделения вогулов, объединявшиеся для борьбы с внешним врагом. Помимо собственно Пелымского княжества, в качестве удела в состав Пелымского государства входили Конда, Табары, а также часть течения р. Тавды до Табар [Бахрушин 1935: 76]. При набегах на Пермь с его стороны могло участвовать значительное число воинов. В частности, в 1581 г. — 700 человек [Там же]. Конда и Табары имели собственных князей. Таким образом, уже по отношению к тому времени можно говорить о существовании подразделений манси, соответствующих позднейшим этнографическим группам.

Собственно Кондинское княжество занимало почти весь бассейн р. Конды. Впервые оно упоминается в 1570 г. [Кондинский край... 2006: 15]. Во главе Кондинского княжества стояла династия «больших князей», родственная пелымским князьям. Власть в этих династиях наследовалась по старшей линии. Представители младших линий носили титулы мурз. Видимо, на отдельных территориях, входивших в состав Кондинского и Пелымского княжеств, правили династии «малых князей», которые подчинялись «большим». Не исключено, что созданные здесь русскими ясачные волости соответствовали малым княжествам [Там же: 13].

В 1594 г. русские вместе с остяками Коды захватили в плен кондинского князя Агая с сыном Азыпкой и братом Косямкой и привезли их в Москву. Действительную власть над Кондой княжеская династия сохраняла и в XVII в., хотя представители старшей линии жили в почетном плену в Москве. Но князья ездили в Конду, пользовались доходами с ее территорий. Это был дополнительный ясак (помимо того, что шел в Москву), причем мурзы не допускали обложения данью каждого подданного [Бахрушин 1935: 82–83].

Конда сохраняла независимость и в первой четверти XVIII в. В это время там правил князь Сатыга и его потомки. Они были

крещены. Сын Сатыги обучался в тобольской архиерейской школе, а его праправнук (потомок второго сына) был учителем в Туринском уездном училище. В 1842 г. ему удалось добиться восстановления княжеского достоинства [Там же: 83–84].

Наименее значимая по площади и численности населения часть Пельмского государства — Табары — располагалась на одноименном притоке р. Тавды. Там тоже были мурзы и сотники, из числа которых выбирались князья. В частности, в конце XVI в. и по 30-е годы XVII в. в документах упоминаются мурза Булубай Ларииков, Баюраско князь Ларииков, князь Килдей, Боца-мурза (в 1598 г. выбранный князем), мурзы Емелдяш Еменев (Кудашев), Ак-Сеит Емелдяшев, Елка Курташев [Там же: 81].

Самое северное княжество, в состав которого могли входить манси, — Ляпинское. Оно совпадает с территорией Югорской земли по документам конца XVI в. [Там же: 67]. Первые же походы русских на Югру относятся ко второй половине XV в. Так, в 1465 г. были взяты в плен и привезены в Москву югорские князья Колпак и Течик. Великий князь Иван Васильевич пожаловал их Югорским княжением и отпустил в Югру, обязав платить дань [ПСРЛ 1982: 91].

Нельзя не заметить, что и здесь фигурируют князья с татарскими именами, что может свидетельствовать о распространении власти татар далеко на север — в бассейн Северной Сосьвы и Ляпина, где до сих пор существует деревня, которая, как считается, была основана татарами.

Ляпинский князь Лугуй, правивший в последние десятилетия XVI — первые годы XVII в., выступал просителем от шести городков: Куновата, Илчмы, Ляпина, Мункоса, Юила, Березова [Миллер 1999: 262, 337–338]. Они в основном находились на большом расстоянии друг от друга: Мункос и Ляпин — на р. Ляпин и на небольшой речке, впадающей в Кемпаж (приток Ляпина), практически у его устья; Березов — в низовьях Северной Сосьвы, левого притока Оби; Куноват — значительно севернее и на правом притоке Оби р. Куноват; Юильск, по предположению Г. Ф. Миллера, располагался в верховьях Ляпина [Там же: 264], хотя был еще один Юильск, на правом притоке Оби р. Казым. Наконец, Г. Ф. Миллер предполагал, что городок Илчма находился к западу от Урала, на р. Илыч, где

обитали вогулы [Там же: 263]. Таким образом, князь Лугуй выступил от имени и манси, и хантов.

Ляпинское княжество распалось после восстания князя Шатрова (сына Лугуя) в 1607 г., выступившего в союзе с обдорскими остяками против русских и потерпевшего поражение [Там же: 68]. Восстание готовилось серьезно. В нем участвовали не только вогулы, но и березовские остяки и самоеды. Во главе его, помимо князя Шатрова Лугуева, стояли князь Василий Обдорский, «шайтанщик» Тоболдинских юрт (р. Северная Сосьва). В восстание были вовлечены практически все группы обских угров, включая пельымских вогулов, что свидетельствует о значительной консолидации коренного населения, которое могло объединиться для совместной борьбы с носителями чуждой культуры и чуждой религии.

Потомками ляпинского князя Лугуя по одной из линий считаются куноватские князья Артанзиевы (Артанзеевы), добившиеся официального признания своего княжеского достоинства со стороны русского правительства и сохранившие свою власть даже в XIX в. [Там же]. В данном случае интересно то, что эта фамилия, зафиксированная в первой половине XVII в. и на территории Ляпинского княжества, может указывать на самодийское происхождение ее носителей. В ненецком языке слово *тэнз* означает ‘племя’, ‘народ’, возможно, оно служило и для обозначения фратрий [Долгих 1970а: 58–60].

Таким образом, значительный процент населения Ляпинского княжества могли составлять самодийцы, не говоря уже о том, что ими были заняты приуральские и западносибирские тундры. Немецкий дипломат и путешественник С. Герберштейн, побывавший в России в первой половине XVI в., помещал по р. Ляпин и Оби вогулов (вместе с югричами) [Герберштейн 1988: 156–157]. Нельзя не отметить, что это княжество вообще тяготело к более западным территориям: в конце XVI в. ляпинский князь, в подчинении которого, как уже говорилось, находились городки по Ляпину, Северной Сосьве, а также в низовьях уже правого притока Оби — р. Куноват, платил ясак на р. Вымь [Миллер 1999: 263]. Это вполне объяснимо, если учесть, что эти земли оказались первыми в процессе освоения Сибири Новгородом и Москвой, уже в первой половине II тыс. н.э.

их обитатели должны были ощутить на себе воздействие восточно-славянской культуры.

Сведения о московских походах на Ляпин также говорят о том, что обитателями верховьев рек прилегающей к этой части Уральских гор территории были самоеды, занимавшиеся оленеводством. Один из первых городков от верховьев — Ляпин (современный Ломбовож) — в конце XV — начале XVI в. также, возможно, принадлежал самоедам, с которыми русские находились во враждебных отношениях. Г. Ф. Миллер делает интересное замечание относительно похода этого года и югорских князей, встретивших русских около Ляпина: «По-видимому, русские смотрели на них как на друзей и подданных, так как не сказано, что с ними было какое-то столкновение» [Там же: 199].

Население Ляпинской волости в первой половине XVIII в. подвергалось нападениям с целью грабежа и со стороны западных соседей — пустозерской самоеды, которая приходила из-за Урала, о чем сохранились свидетельства в различных прошениях, в частности князя Ляпинской волости Семена Кушкирева [Памятники... 1885: 106–108], выражавшего беспокойство о сохранности домашнего скота и оленей, оставленных в Ляпинской волости в то время, как их владельцы находились на летней рыбалке на Оби.

Непосредственно примыкавшее к Ляпинскому Сосьвинское княжество меньше «звучит» в специальной литературе. Возможно, это связано с тем, что оно было более нейтрально по отношению к русским. Вместе с тем по всей Северной Сосьве известно достаточно много городков, наличие которых вряд ли может свидетельствовать о мирных отношениях с пришлым населением (правда, это не обязательно должны были быть русские). Даже если эти городки не представляли собой серьезные укрепления, вокруг них концентрировались какие-то заметные по численности группы населения. Возможно, городки Сосьвинского княжества входили в число тех 33, что были взяты русскими вместе с Ляпином на рубеже XV–XVI вв. А. Т. Шашков предполагает, что представители одной из линий князей Сосьвинского княжества XVI в. были «собственно югорскими князьями» [Шашков 2000: 158]. Возможно, определенная часть течения Северной Сосьвы не представляла для русских особого инте-

реса, поэтому от ее верховьев до устья Ляпина коренное население уже не видело необходимости создавать или сохранять территориальные объединения типа княжеств. Как отмечал С. В. Бахрушин, Сосьвинское княжество утратило «черты политического тела» уже в XVII в., сохранив свое значение как религиозный центр [Бахрушин 1935: 69].

Различия в религии играли, видимо, не последнюю роль в попытках коренного населения получить свободу. Возможно, это был основной объединяющий фактор. Нельзя не отметить, что и различия в языке между территориальными и этнографическими группами обских угров, а также большие расстояния между ними в данном случае не стали помехой.

Ликвидация княжеств в процессе их присоединения к Российскому государству дала толчок к дальнейшему расселению коренных обитателей Северо-Западной Сибири по таежной зоне, к формированию тех образований, которые в этнографической литературе получили название этнографических и территориальных групп.

По мере включения обских угров в состав Российского государства на их территориях образовывались уезды, которые делились на волости. Первоначально волости соотносились с реально существовавшими общностями коренного населения. У западных и южных манси в начале «русского» периода сохранялось название «сотня», соответствующее более поздним волостям.

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

После включения в состав Русского государства коренное население было разделено на несколько групп, приблизительно соответствовавших определенным категориям русского населения в центральных районах страны. Большая часть была причислена к разряду государевых ясачных людей, по своему экономическому и правовому положению близких к черносошному крестьянству. Часть представителей местной верхушки, почти полностью обру-

севших, влилась в русское общество, как, например, потомки пелымских князей.

В результате присоединения манси к Российскому государству князья утратили статус лидера — военного предводителя крупных группировок коренного населения, их власть стала чисто номинальной, фактически они перешли в категорию формальных лидеров. Сфера их влияния на социум была определена государством и сводилась к функциям, по сути дела, чиновников, занимающихся управлением инородцами: обеспечение сбора ясака, поддержание порядка на вверенной им территории, расследование незначительных преступлений.

Наиболее четко права и обязанности угорской знати были сформулированы в Уставе об управлении инородцев (1822). В частности, закреплялись звание, почести «сообразно местным обычаям». Сохранялись наследственное и избирательное звания. По особенным грамотам или при получении чина, дворянство «доставляющего», представители угорской знати могли получить дворянские права [Сословно-правовое... 1999: 90]. Все большую роль стала играть выборность управленцев-старост (причем была выборная должность даже специально для участия в ярмарке). Можно думать, что при выборах лидера учитывались личностные качества претендента, его способность выполнять те или иные обязанности, то есть в данном случае не исключено, что основным или одним из основных становится рациональный тип (по М. Веберу) господства.

При новой административной системе, созданной русским правительством, продолжали сохранять свое значение многие бывшие городки. Одним из наиболее крупных центров оставался Ляпинский городок — Ломбовож.

Ломбовож — слово хантыйское, содержащее в себе понятие ‘город’, ‘городок’ (вож/вош). По словам информантов, оно утвердилось вследствие того, что официальные названия селений давали люди, приходившие с Оби, то есть ханты. По-мансийски же этот населенный пункт всегда называли *Лопынг ус/уш* — ‘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.

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*) — левобережной протоки р. Ляпин, уходящей вглубь материка в районе дер. Хурумпауль (Малый Кемпаж или *Мань Сорахт-я*) и снова соединяющейся с р. Ляпин 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 (*ус лех* ‘городская дорога’) и Ивделя, в верховья Лозьвы (*таит лех* ‘сосвинская 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.

Важно отметить, что в районе современного Ломбовожа находят ся 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 был очень удобно расположен в военно-экономическом плане, что, как можно думать, позволило сохраниться и превратиться в один из наиболее значимых населенных пунктов на Ляпине возникшему на месте Ляпинского городка селению Ломбовож.

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 выходцами из других мест. 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 играли 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 махум* ‘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 реинкарнирующей душе, когда новорожденный получал еще и имя умершего предка [Соколова 1975: 43]. В Шешкиных (Шекшиных) 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, как говорил один из последних представителей княжеской линии, их вынуждены были утопить в болоте.

Шешкиных называют *соссанг махум Лопым ус Шешкин* ‘местные люди Ломбовожа’, а также *торум сыр хум* (‘божеский род’) или *тохлын сыр махум* (‘люди крылатого рода’). Их дух-предок представляется в виде крылатого существа или щегла (*сес*) [Чернецов 1947: 162; Соколова 1983: 20, 128]. Именно он являлся и Лопынгуспавлынг-ойка или Павлынг-ойка — Поселковым стариком.

В прошлом в честь предка Шешкиных устраивались периодические празднества (в течение трех лет подряд через каждые семь 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).

Можно предположить, что Шешкины появились в Ляпинском городке до начала XVII в. Как уже говорилось, в конце XVI в. в Ляпинском княжестве правил Лугуй, а затем — его сын Шатров Лугуев, восставший против русских в начале XVII в. и казненный за это. 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 тогда в документах называли остяками [Бахрушин 1935: 68].

Можно думать, что Шешкины в это время были единственной обско-угорской группировкой в районе Ляпинского городка. Види-

мо, поэтому существуют разночтения относительно фратриальной принадлежности данной фамилии. Шешкиных относят то к фратрии Пор, то к фратрии Мось. 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-пауль, 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], а также В. Н. Чернецова, по данным которого предком рода Албиных считался *Ай-асторум ныг* — третий сын бога Малой Оби, младшего брата Полум-Торума (Пельмского бога) [Чернецов 1939: 25]. По другим данным, Луски-ойка считался сыном Тагт-котиль-ойки — ‘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, с Уралом, а не с Обью.

Луски-ойка осмысливается 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 вернуться, его убьют. Он выстрелил кривой стрелой, и войско утонуло.

Луски-ойка входил в число особо почитаемых ляпинскими манси духов — *товлынг сат*, *лаглынг сат* (‘семь крылатых, семь ногатых’), наряду с Сорахт-толях-пупыг-ойка (Старик-дух верховьев

р. Кемпаж), Лопм-ус-пупыг-ойка (Старик-дух Ломбовожских юрт), Месыг-товлынг-ойка (Крылатый старик поселка Месых/Межи), Сакв-толях-ойка (Старик вершины р. Ляпина), Нёр-ойка (Урала старик), Хоранг-павыл-пупыг-ойка (Старик-дух Хурумпауль-ских юрт) [Баландин 1939: 42].

Третья фамилия, которую относят к числу наиболее старых в Ломбовоже, — Таратов. Ее производят от *тара 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 назвали *аи пох ныг* ('сторонний сын дочери'). Фамилия же была по отцу, «проплывавшему мимо», — Таратов.

Включение обских угров в состав Российского государства повлекло за собой их христианизацию, которая хотя и изменила религиозную ситуацию, но не искоренила традиционных верований. С крещением же связано образование у обских угров фамилий, в основе которых лежали мужские личные имена (в момент образования фамилии — имя главы семьи) [Соколова 1975: 50]. Каждая группа имела свой основной фонд имен (возможно, и имен генеалогических групп, происходивших от одного предка), благодаря чему образовался собственный фонд фамилий [Соколова 1975: 50; 1979: 49], длительное время сохранявшийся на какой-либо определенной территории. Но к началу XX в., как показывают архивные материалы, одни и те же фамилии встречались в разных волостях и уездах, что является свидетельством миграций [Соколова 1970а: 273], в то время как еще в XVIII в. имена, зафиксированные русскими документами в одной волости, не повторялись в другой [Там же].

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 — *навлыӄ ойка* ('поселковый старик, мужик'). Как уже неоднократно отмечали исследователи, *ойка* — это обяза-

тельный 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, «ойка» 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.

Все фамилии, имевшие одного общего предка-покровителя, объединялись в группу *пупых-сир* (родственники по духу, богу по мужской линии). Понятие *пупых-сир* пересекается с понятием *рут*. Последнее, по словам современных информантов, может относиться к представителям одной фамилии; выходцам из одного селения; родственникам по *най-отырам* (богатыршам и богатырям, героям, князьям).

Изображения духов-покровителей хранились на святилищах различного ранга. Нередко это остатки городков, превратившиеся в археологические памятники. Целый ряд этих святилищ продолжает функционировать и в настоящее время. Обряды на них проводились ритуальными специалистами⁵, которых в публикациях нередко называли жрецами (см., например: [Карьялайнен 1995: 122–126]). В мансийском языке для них существует название *ялпынг кан урне хум*. Это хранители изображений духов-покровителей отдельных мансийских фамилий и территорий. В их обязанности входило «общение» с духом-покровителем, поддержание в надлежащем виде святилища и хранившихся на нем изображений духов, а также совершение жертвоприношений (подробнее см.: [Федорова Е. Г. 2010: 166–168; 2012: 136–137]).

Считается, что во времена княжеств функции жреца выполнял князь. Это касается, как можно думать, наиболее значимых святилищ, располагавшихся в княжеской резиденции. С расселением манси по таежной зоне и появлением новых святилищ функции хранителя стали выполнять основатели этих селений или лидеры

⁵ Поскольку на эту тему мною сравнительно недавно было опубликовано две статьи [Федорова Е. Г. 2010, 2012], здесь я приведу лишь отдельные характеристики разных категорий ритуальных специалистов.

относительно крупной группировки, получившей позднее в этнографической литературе название «территориальная группа».

Эти функции в основном передавались по наследству, причем, по словам информантов, только мужчине — представителю основной линии фамилии. Если же такового не оказывалось, хранителем мог стать представитель боковой ветви. Интересно, что он не обязательно должен быть старшим по возрасту среди членов фамилии. Информанты определяли хранителя как человека, который лучше других знал традиции.

Это качество приобретенное, поскольку хранителей обучали в специальном доме, куда допускались только определенные категории населения — те, кто занимался культовой практикой.

Есть данные, что должность хранителя была выборной [Бауло 2001в: 172]. Не исключено, что выборы нужны были в случае смерти хранителя, представлявшего основную линию фамилии и не оставившего прямого потомка. Важно отметить, что и здесь сохраняются те же принципы утверждения власти, что и по отношению к другим категориям лидеров в традиционном мансийском обществе: наследование или выборность.

Хранитель — это посредник между людьми и духами. «Правильность» его действий обеспечивала обществу благополучие. Хранителя наряду с шаманом можно отнести к категории традиционных лидеров.

Если во всех предыдущих случаях лидерство было либо наследственным, либо выборным, то для шаманов оно — однозначно наследственное. Нельзя не сделать одно замечание по поводу наследственности: дети из семей современных ритуальных специалистов нередко имеют высшее образование, занимают руководящие должности на местах.

Насколько можно судить по имеющимся материалам, основная функция шамана у манси — лечение больных. Кроме того, они могли руководить некоторыми общественными праздниками с жертвоприношениями, хотя не исключено, что в этом случае шаман был еще и хранителем изображения духа. Шаманы были не во всех селениях, но в случае необходимости шамана могли пригласить из другой деревни (подробнее см.: [Федорова Е. Г. 1991; 2010: 170–171; 2012: 137–139]).

Как хорошо известно, шаманство у манси, как и у большей части групп хантов, было развито слабо. По всей видимости, оно деградировало в связи с развитием института жречества, который, впрочем, не получил окончательного оформления, поскольку хранителей нельзя назвать профессиональными жрецами: они занимались и другими видами деятельности (охотой, рыболовством и т.д.).

Крещение коренного населения, проводившееся с начала XVIII в., насколько можно судить, слабо повлияло на религиозную ситуацию у манси. Общеизвестно, что разрушались святилища. Но выход из положения был найден быстро. Святилища перенесли в труднодоступные места. В домах же продолжали хранить изображения личных и семейных духов. Нередко они соседствовали с иконами.

Можно думать, что во всяком случае в XIX в. ритуальные специалисты из представителей коренного населения не особенно подвергались преследованию со стороны священников, хотя церкви, часовни, молитвенные дома существовали во многих мансийских селениях. Видимо, немаловажную роль в этом сыграло положение Устава об управлении инородцев, согласно которому некрещеным инородцам разрешалось соблюдать их верования и отправлять традиционные обряды [Сословно-правовое... 1999: 104]. Хотя вряд ли этот фактор был единственным: религиозные фанатики, желающие обратить инакомыслящих в свою веру, есть в любом обществе. Не исключено, что священники не имели возможности постоянно следить за тем, что происходит в среде коренного населения, поскольку у них были большие приходы. Возможно, в силу личностных качеств они действовали не жестко. Возможно, к этому времени ритуальные специалисты уже не выделялись из общей массы коренного населения: религиозное знание и обрядность все меньше становились доступными для всех членов общества. Особенно характерен этот процесс для первой половины советского периода, когда из-за преследований со стороны властей традиционные религиозные верования и обряды окончательно «ушли в подполье».

Вместе с тем хранители и шаманы существуют и в настоящее время, в отличие от князей и старшин (хотя современные манси в основном знают, кем были их предки): им на смену в советский период пришли лидеры другого типа — советские, партийные, ком-

сомольские работники. Они обладали теми качествами (энергичностью, работоспособностью, умением вести за собой людей), которые были нужны для различного рода преобразований, проводившихся среди коренного населения. Такие же качества были когда-то присущи и традиционным лидерам, стоявшим у истоков формирования манси.

Итак, здесь было рассмотрено несколько категорий лидеров в традиционном мансийском обществе. Их функции распространяются на разные сферы жизни: управление (князья и другие представители знати на протяжении всего рассматриваемого периода), культовую практику (жрецы-хранители изображений духов, шаманы на протяжении всего рассматриваемого периода; возможно, князья — по отношению к большей части периода княжеств), военные действия (князья и другие представители знати периода княжеств и первых десятилетий существования в рамках Российского государства). Изложенные здесь материалы показывают, что традиционное лидерство, как и во многих других обществах, неоднородно и подвержено трансформации: вожди/князья из традиционных лидеров под влиянием внутренних закономерностей развития общества и внешних факторов превращаются в рациональных. Более устойчивыми к воздействию внешних факторов оказываются ритуальные специалисты.

При отсутствии письменных источников базой для реконструкций традиционного лидерства могут быть мифология и фольклор, хотя здесь требуются дополнительные теоретические разработки.

Тема лидерства в мансийском обществе далеко не исчерпана. Мало уделено внимания женскому лидерству, лидерству в традиционных производственных объединениях. Особый интерес представляет данное явление на современном этапе. Но это задачи дальнейших исследований.

Библиография

Альбедиль, Савинов 2011 — *Альбедиль М. Ф., Савинов Д. Г.* Предисловие // Лидерство в архаике: условия и формы проявления. СПб., 2011. С. 5–7. (Теория и методология архаики).

Бабаков 1988 — *Бабаков В. Г.* Историческое место фратрии в структуре социальных связей западносибирских угров // СЭ. 1988. № 3. С. 36–47.

- Баландин 1939 — *Баландин А. Н.* Язык маньсийской сказки. Л., 1939.
- Бауло 2001a — *Бауло А. В.* ПОЛУМ-ТОРУМ-ПЫГ // Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. II: Мифология манси. С. 113–114.
- Бауло 2001б — *Бауло А. В.* ТАГТ-КОТИЛЬ-ТОРУМ // Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. II: Мифология манси. С. 136–137.
- Бауло 2001в — *Бауло А. В.* ЯЛПЫНГ-КАН УРНЕ ХУМ // Энциклопедия уральских мифологий. Новосибирск, 2001. Т. II: Мифология манси. С. 72.
- Бахрушин 1935 — *Бахрушин С. В.* Остяцкие и вогульские княжества в XVI–XVII вв. Л., 1935.
- Вебер 1990 — *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.gumer.info/bibliotek/Buks/Sociolog/vbizbr/index.php>
- Гемуев 1990 — *Гемуев И. Н.* Мировоззрение манси: Дом и Космос. Новосибирск, 1990.
- Гемуев, Бауло 1999 — *Гемуев И. Н., Бауло А. В.* Святые места манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.
- Гемуев, Салагаев 1986 — *Гемуев И. Н., Салагаев А. М.* Религия народа манси: Культовые места. XIX — начало XX в. Новосибирск, 1986.
- Герберштейн 1988 — *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988.
- Гондатти 1888 — *Гондатти Н. Л.* Следы языческих верований у маньзов // Тр. ОЛЕАЭ. Этногр. отд. 1888. Кн. VIII.
- Долгих 1970а — *Долгих Б. О.* Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970.
- Долгих 1970б — *Долгих Б. О.* Племя у народностей Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII — начало XX в.). М., 1970. С. 332–360.
- Зенько 1997 — *Зенько А. П.* Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск, 1997.
- Источники... 1987 — Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.
- Карьялайнен 1995 — *Карьялайнен К. Ф.* Религия югорских народов: в 2 т. Томск, 1995. Т. 2.
- Книга... 1950 — Книга Большому Чертежу. М.; Л., 1950.
- Кокшаров 2000 — *Кокшаров С. Ф.* Громовержцы обских угров // Историческая наука на рубеже веков. Екатеринбург, 2000.
- Кондинский край... 2006 — Кондинский край XVI — начала XX в. в документах, описаниях, записках путешественников, воспоминаниях. Екатеринбург, 2006.

Лукина 1990 — *Лукина Н. В.* Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 5–58.

Мартынова 1995 — *Мартынова Е. П.* Общественное устройство в XVII–XIX вв. // История и культура хантов. Томск, 1995. С. 77–120.

Мартынова 2000 — *Мартынова Е. П.* Ханты: этническая и социальная структура в XVII — начале XX в.: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. М., 2000.

Мелетинский 1963 — *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса. М., 1963.

Миллер 1999 — *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М., 1999. Т. I.

Миллер 2000 — *Миллер Г. Ф.* История Сибири. М., 2000. Т. II.

Мифы... 1990 — Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990.

Павловский 1907 — *Павловский В.* Вогулы. Казань, 1907.

Памятники... 1885 — Памятники сибирской истории XVIII в. СПб., 1885. Кн. 2.

ПСРЛ 1982 — Полное собрание русских летописей. Л., 1982. Т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв.

Ромбандеева 1993 — *Ромбандеева Е. И.* История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут, 1993.

Ромбандеева 2010 — *Ромбандеева Е. И.* Героический эпос манси (вогулов): Песни святых покровителей. Ханты-Мансийск, 2010.

Симченко 1965 — *Симченко Ю. Б.* Тамги народов Сибири XVII в. М., 1965.

Соколова 1970а — *Соколова З. П.* О происхождении обско-угорских имен и фамилий // Личные имена в прошлом, настоящем и будущем. М., 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., 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. 27) Л., 1971. С. 211–238.

Соколова 1975 — *Соколова З. П.* Наследственные, или предковые, имена у обских угров и связанные с ними обычаи // СЭ. 1975. № 5.

Соколова 1979 — *Соколова З. П.* К происхождению современных манси // СЭ. 1979. № 6.

Соколова 1983 — *Соколова З. П.* Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв.: Проблемы фратрии и рода. М., 1983.

Сословно-правовое... 1999 — Сословно-правовое положение и административное устройство коренных народов Северо-Западной Сибири (конец XVI — начало XX в.). Тюмень, 1999.

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

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

Федорова Е. Г. 2012 — *Федорова Е. Г.* Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего» // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель. СПб., 2012. С. 129–142. (Теория и методология архаики. Вып. 5).

Федорова Н. В. 1984 — *Федорова Н. В.* Западная Сибирь и страны средневекового Востока по археологическим данным (X–XIII вв.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1984.

Федорова Н. В. 1999 — *Федорова Н. В.* «Филин с человеческим ликом» или забытый сюжет в культуре обских угров // Обские угры: материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (12–16 дек. 1999 г., г. Тобольск). Тобольск; Омск, 1999.

Чернецов 1939 — *Чернецов В. Н.* Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. 1939. Вып. II. С. 20–42.

Чернецов 1947 — *Чернецов В. Н.* К истории родового строя у обских угров // СЭ. 1947. Вып. VI, VII.

Чернецов, Чернецова 1936 — *Чернецов В. Н., Чернецова И. Я.* Краткий мансийско-русский словарь с приложением грамматического очерка. М.; Л., 1936.

Шашков 2000 — *Шашков А. Т.* От княжества к ясачной волости // Очерки истории Югры. Екатеринбург, 2000. С. 135–160.

Kannisto 1958 — *Kannisto A.* Materialien zur Mythologie der Wogulen // MSFOu. Helsinki, 1958. Vol. 113.