**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ ИМ. ПЕТРА ВЕЛИКОГО
(КУНСТКАМЕРА) РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

на правах рукописи

Рудь Алексей Анатольевич

РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА И КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ ВОСТОЧНЫХ ХАНТОВ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XXI В.

Специальность – 5.6.4. – Этнология, антропология и этнография

Диссертация на соискание учёной степени

кандидата исторических наук

Научный руководитель:

доктор исторических наук,
Перевалова Елена Валерьевна

Санкт-Петербург
2024

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ……. 4

ГЛАВА 1. ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОЖЕСТВАХ И ДУХАХ ……..... 33

Терминология обозначения сверхъестественных существ ……..……..…... 33

Модели мироустройства и структура родства …….....….... 36

Пантеон божеств ...…….……..... 40

Родовые, поселковые божества и духи-покровители локальных ландшафтов ...… 59

«Чужие» божества в местных пантеонах. Новые персонажи …...……..... 66

Духи, черти, маячки и другие сверхъестественные существа ……...……...……. 68

ГЛАВА 2. КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ …….……..... 78

Культовые объекты и движимые предметы культа ...……. 78

Ритуалы жертвоприношения ……..……...….... 86

Участники обрядов ……..……..... 102

Типы обрядов ……...……..…….…….... 107

Коллективное жертвоприношение *мыр*……...…….…...….. 118

ГЛАВА 3. ТРАДИЦИОННЫЕ ГАДАНИЯ, ШАМАНСТВО, ВРЕДОНОСНАЯ МАГИЯ, ЗАКЛИНАНИЯ И ЗАГОВОРЫ …..……...……..... 128

Гадания ……...…...…...……..……..... 129

Шаманство……...……..……...……. 139

Вредоносная магия, заклинания и заговоры ……...……. 150

ГЛАВА 4. МИРОВОЗЗРЕНИЕ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ …….……..……... 158

Изменения, связанные с культовыми объектами ……...…….…….... 158

Трансформация мировоззрения и ритуальных практик ……. 175

Конфессиональный фактор: православие, неопротестантизм, ислам ……..…….. 187

ГЛАВА 5. ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТОВЫХ ОБЪЕКТОВ ……..… 198

Государственная охрана культовых объектов в ХМАО–Югре ...……...…...….... 199

Проблема терминологии, наименования и учета ……..…… 210

Границы, возраст и предмет охраны …….……...…...… 213

Особенности сохранения культовых объектов в настоящее время …...……...…. 222

ЗАКЛЮЧЕНИЕ ……...…..... 230
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ……...……...…… 239
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ……..... 241
ТЕСТОВОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ……...…….273
ГРАФИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ ……...……..…….284

Актуальность темы исследования

Начиная с 1960-х гг., Среднее Приобье становится одним из мощнейших очагов «нефтяной цивилизации» Западной Сибири. На его территорию пришлась главная техногенная и антропогенная нагрузка, связанная с развитием нефтегазового комплекса, строительством инфраструктуры и городов Югры. Издавна населяющие территорию Средней Оби восточные ханты[1] уже более пятидесяти лет делят свои традиционные места проживания и хозяйственной деятельности с промышленными компаниями. Наиболее крупными из них сегодня являются ОАО «Сургутнефтегаз», ПАО «НК «ЛУКОЙЛ», ПАО «Газпром», ПАО «Газпром нефть», ПАО «НК «Роснефть», ПАО «НК «Русснефть», ПАО «Славнефть-Мегионнефтегаз», ООО «КанБайкал», ПАО «Трансфеть»[2].

Интенсивная разведка, а затем и добыча углеводородов предприятиями ТЭК стали серьезным вызовом для коренных малочисленных народов. Разрушение традиционной культуры восточных хантов началось еще в 1950-х гг[3]. с трансформации хозяйственных комплексов[4]. Анализируя сложившуюся к середине 1990-х гг. ситуацию, А.В. Головнёв отмечал, что товаризированное с XVIII в. хозяйство рыболовов крупных рек настолько модернизировалось, что его трудно назвать традиционным; глубинно-таёжные хозяйства не утратили традиционной основы, но в целом хозяйственный комплекс подвергся значительной деформации вследствие отчуждения огромных площадей промысловых угодий

---

[1] По этнографической классификации, обские угры, проживающие в Среднем Приобье, относятся к восточной этнографической группе (восточным хантам). Входящие в нее территориальные группы (балыкские, юганские, пимские, аганские, тромъеганские, ваховские, васюганские, обские ханты) характеризуются ограниченной территорией проживания, в основном совпадающей с бассейнами крупных обских притоков, самоназванием, диалектом (или говором) хантыйского языка, некоторыми особенностями культуры и устойчивыми социальными связями (См.: Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. М., 1975. С. 210; *Она же.* Ханты и манси: взгляд из XXI в. М., 2009. С. 284, 285, 311-314; Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. М., 1998). Языковые говоры восточных хантов причисляются к восточным диалектам хантыйского языка финно-угорской группы уральской языковой семьи (См.: Терешкин Н.И. Хантыйский язык // Языки народов СССР. Т. 3: Финно-угорские и самодийские языки. М., 1966. С. 319-342; Хайду П. Уральские языки и народы. М., 1985. С. 45).

[2] Месторождения Ханты-Мансийского автономного округа – Югра (Карта) // URL: https://energybase.ru/region/hanty-mansijskij-avtonomnyj-okrug-yugra/oil-gas-fields (дата обращения 10.02.2024).

[3] Кулемзин В.М. Некоторые наблюдения над деградацией культуры, чумымцев, селькупов и хантов // Модель в культурологии Сибири и Севера. Екатеринбург, 1992. С. 126-127; Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. СМАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 219-220.

[4] Применительно к XVIII – началу XX в. З.П. Соколова и Е.Г. Фёдорова выделили у восточных хантов три хозяйственно-культурных типа: первый – оседлые рыболовы (с меньшим значением охоты, оленеводства и земледелия с животноводством); второй – оседлые и полуоседлые охотники (при подсобном значении рыболовства, транспортного оленеводства); третий – с равным значением рыболовства и охоты (дополненный транспортным оленеводством, лесными промыслами) (См.: Соколова З.П. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. М., 1991. С. 51, 57; Фёдорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси. СПб., 2000. С. 326).

под индустриальное освоение[5]. Э. Вигет подчеркивал, что к концу 1990-х гг. хозяйственные комплексы восточных хантов претерпели глубокие изменения, трансформируясь в сторону сокращения доли традиционных видов землепользования[6].

С 1990-х гг. землепользование коренного малочисленного населения ХМАО–Югры регламентировалось региональными правовыми актами: изначально – положением о статусе родовых угодий[7], с 2006 г. – законом о территориях традиционного природопользования[8]. Практическая реализация этих законов дала коренным жителям возможность ведения диалога с промышленными компаниями. Однако численность коренного малочисленного населения, ведущего традиционный образ жизни, по отношению к общей численности населения региона (жителям городов и национальных поселков) крайне оставалась крайне низкой, а территории их хозяйствования и жизнедеятельности продолжали испытывать колоссальное давление со стороны недропользователей.

Административно восточные ханты относятся к Сургутскому, Нижневартовскому и Нефтеюганскому районам ХМАО–Югры, Уватскому району Тюменской области, Александровскому и Каргасокскому районам Томской области (Рис. 1). По данным на 2010 г., в границах территории исследования проживает 5306 восточных хантов, из них: 3202 человека – жители таежных стойбищ, 2204 человека – городское население[9]. В Сургутском районе ханты составляли 2,6 % от общего числа жителей района, в Нижневартовском районе – 5,6 %, в Нефтеюганском районе – менее 2%[10]. Коренное население таежных стойбищ проживает на территориях традиционного природопользования (ТТП), которые занимают от 25,1 до 50,4 % от общей площади рассматриваемых районов ХМАО–Югры.

---

[5] Согласно типологии хозяйства народов Западной Сибири, разработанной А.В. Головнёвым, на рубеже XIX–XX вв. у восточных хантов существовало два типа хозяйственных комплексов – приречно-таежный и глубинно-таежный (См.: Головнёв А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири. Новосибирск, 1993. С. 122-132; *Он же.* Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995. С. 46-64.

[6] Вигет Э. Экономика и традиционное землепользование восточных хантов // Очерки истории традиционного природопользования хантов (материалы к атласу). Екатеринбург, 1999. С. 157-214.

[7] Положение о статусе родовых угодий в Ханты-Мансийском автономном округе (утверждено решением Совета народных депутатов ХМАО от 07.02.1992 г.) // URL: http://khanty.regnews.org/doc/sr/j4.htm (дата обращения 10.02.2024).

[8] Закон ХМАО–Югры от 28.12.2006 г. № 145-ОЗ «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера регионального значения в Ханты-Мансийском автономном округе-Югре» // URL: http://www.dumahmao.ru/decisions/detail.php? ID=7082 (дата обращения 10.02.2024).

[9] Необходимо отметить, что многие восточные ханты, проживающие в настоящее время в городах и современных национальных поселках, выросли на таежных стойбищах, могут регулярно посещать места проживания родственников, принимать участие в традиционной деятельности сородичей (в том числе, отправлять ритуалы, посещать культовые объекты и т.д.). В тоже время практически все коренные жители, проживающие в тайге, регулярно посещают современные населенные пункты и активно контактируют с городским населением и промышленными компаниями.

[10] Всероссийская перепись населения 2010 г. Ханты-Мансийский автономный округ–Югры. Население по национальности и владению русским языком // URL: http://khmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/khmstat/resources/609b09004f19d755aa2bba149d0ea7d8/pub-04-04_%D0%A2%D0%B5%D1%80%D1%80%3D71800%2B-3.pdf. (дата обращения 10.02.2024).

ТТП в Сургутском и Нефтеюганском районах имеет 100 % совпадения с лицензионными участками недр, на которых работают крупные промышленные компании. В Нижневартовском районе 60 из 133 ТТП восточных хантов пересекаются с территорией лицензионных участков недр, их большинство приурочено к бассейну р. Аган[11] (подробнее см.: текст. прил. 1).

Вызванные масштабным внешним воздействием изменения традиционных хозяйственных комплексов и жизненного уклада не могли не затронуть духовную составляющую культуры коренного населения. В настоящее время на фоне углубляющихся индустриализации и урбанизации Среднего Приобья у восточных хантов наблюдается ослабление традиций, ускоряются процессы трансформации многих элементов культуры[12], появляются новые общественные институты и модели социального взаимодействия. Наиболее уязвимыми остаются нематериальные компоненты культуры – фольклор, традиционные верования, связанные с ними ритуалы и обычаи[13].

Вместе с тем традиционные верования и связанные с ними ритуалы – это одна из основ, обеспечивавших функционирование и воспроизводство культуры и идентичности коренных жителей Западной Сибири. Во многом благодаря им и через них осуществляется социальное взаимодействие внутри этнических сообществ, регламентируются брачные отношения, регулируется хозяйственная деятельность и другие аспекты жизни; в конечном счете, именно традиционные верования и ритуалы выступают практиками, позволяющими коренным малочисленным сообществам преодолевать кризисы. Места отправления ритуалов – сакральные ландшафты, святилища, ритуальные площадки, культовые объекты – остаются материальным воплощением традиционных верований[14].

Несмотря на фрагментарность состояния традиционной культуры восточных хантов, о Среднем Приобье и сегодня можно говорить как о территории, обладающей значительным этнокультурным ресурсом. У восточных хантов отмечается относительно неплохая сохранность пласта духовной культуры как в обрядово-ритуальной, так и в устной традициях. На территории Среднего Приобья известны этноисторические и памятные места, действующие святилища и культовые объекты, большинство из которых связано с

[11] Нижневартовский район. Территории традиционного природопользования регионального значения // URL: http://nvraion.ru/land-resources/thematic-maps/the-territories-of-traditional-use.php (дата обращения 10.02.2024).
[12] Вигет Э., Балалаева О.Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты // Сибирские исторические исследования. Томск, 2014. № 4. С. 38-72.
[13] Рындина О.М., Лукина Н.В., Курьянова Т.С., Золотарёва Н.В. Этнокультурное наследие ханты Сургутского района ХМАО-Югры в теоретическом и практическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 390. С. 126-131.
[14] Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культовые места XIX – нач. XX в. Новосибирск, 1986. С. 120.

мифологическими представлениями, с историй заселения края и реальными историческими событиям.

В условиях общегосударственной и окружной политики, направленной на поддержку традиционного образа жизни и верований коренного населения Югры, активизировался процесс возрождения ритуальных практик. Актуальной повесткой стало изучение и сохранение культовых объектов – «мест совершения религиозных обрядов» восточных хантов в качестве объектов культурного наследия РФ. Коренное население понимает важность и необходимость работ по выявлению и постановке под государственную охрану наиболее значимых священных мест, поэтому не только представляет информацию, но и по собственной инициативе оказывает помощь исследовательским экспедициям и участникам этноэкспертиз. Однако, несмотря на существование федеральных[15] и региональных законов[16] о сохранении культурного наследия, в процедуре постановки под охрану культовых объектов остаются дискуссионные вопросы в части определения их границ, предмета охраны, режимов сохранения таких объектов.

Изучение и сохранение культовых объектов и ритуальных практик – путь поддержания традиций и развития неотрадиционной культуры коренного населения края, обеспечения безопасности этнокультурного наследия в условиях масштабного промышленного освоения региона и оптимизации взаимодействия КМНС с недропользователями, гармонизации межэтнического диалога и укрепления региональной идентичности.

Степень научной разработанности темы

В истории изучения духовной культуры восточных хантов выделяются досоветский, советский и современный этапы. В каждом из них наряду с опорными исследованиями, в которых был проведён анализ традиционных представлений и ритуалов, имеются публикации, содержащие сведения о традиционной системе верований, ритуалах и культовых объектах разных территориальных групп восточных хантов.

Досоветский этап исследований (конец XIX в. – начало 1920-х гг.) характеризуется изучением традиционной культуры восточных хантов как отечественными учёными, так и зарубежными исследователями. Российские исследования в большей степени были направлены на изучение экономического положения коренных жителей. Научные изыска-

[15] Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия па-мятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» // URL: http://base.garant.ru/12127232/ (дата обращения 14.06.2017).
[16] Закон ХМАО–Югры № 92-ОЗ от 08.11.2005 г. «О святилищах коренных малочисленных народов в ХМАО–Югре» // URL: http://docs.cntd.ru/document/991017577 (дата обращения 15.06.2017).

ния зарубежных исследователей посвящены лингвистике, физической антропологии, духовной и материальной культуре.

В дореволюционный период учёные, исследовавшие традиционные верования народов Западной Сибири, используя описательный подход, опирались в своем большинстве на эволюционистские концепты. При анализе традиционных представлений восточных хантов они нередко делали сравнения с христианской картиной мироустройства. В описании святилищ и культовых изображений божеств часто использовалась специфическая терминология: первые именовались «кумирнями», вторые – «идолами», «болванами», «шайтанами». Вклад исследователей конца XIX – начала XX в. заключается в формировании массива источников о духовной культуре восточных хантов и в осмыслении их системы верований.

Отправной точкой для нашего исследования служит обобщающая работа финского учёного К.Ф. Карьялайнена «Религия Югорских народов»[17]. Разработанная им классификации сверхъестественных существ (духов и демонов), типология культовых объектов, характеристика и иерархия сверхъестественных существ, описание и анализ традиционных обрядов, шаманства и магии не потеряли свою актуальность и в настоящее время. Очень важно, что почти все упомянутые исследователем «духи» реконструируются в современных представлениях восточных хантов. Содержащиеся в работе сведения о традиционном мировоззрении и ритуалах восточных хантов дают возможность проследить изменения этой сферы с конца XIX в.

Еще одной важной работой рубежа XIX–XX вв. является исследование А.А. Дунина-Горкавича «Тобольский Север»[18]. Трехтомное сочинение содержит сведения о святилищах и традиционных обрядах хантов Среднего Приобья, некоторые из которых сохранились до сегодняшнего времени. А.А. Дуниным-Горкавичем сделана попытка классификации ритуалов обских угров, которые были разделены им на три группы: обряды, сопровождающие жертвоприношение; обряды, при погребении; обряды, совершаемые перед отправкой на промысел[19].

Помимо упомянутых исследований, в диссертационном сочинении в качестве источников был привлечен ряд публикаций конца XIX – начала XX в. Шведский исследователь Ф.Р. Мартин, посетивший в 1891 г. Сургутский край, оставил описание священного

[17] Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Соч. в 3 т. Томск, 1994. Т. I; 1995. Т. II; 1996. Т. III.
[18] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Соч. в 3 т. М., 1995. Т. I.; 1996. Т. II.; 1996. Т. III.
[19] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. I. С. 95.

места Кедровый остров[20]. В материалах финского учёного Т. Лехтисало приведены сведения о пяти священных местах р. Лямин, почитаемых лесными ненцами и хантами[21].

Советский этап (начало 1920-х – конец 1980-х гг.) характеризуется отсутствием исследований зарубежных учёных. Отечественные исследователи продолжили работу по сбору и осмыслению материалов о мировоззрении восточных хантов. В методологическом плане частым атрибутом советских публикаций были отсылки к марксистско-ленинскому осмыслению своеобразия традиционных верований с позиции «материалистического понимания мира»[22].

В качестве источников, появившихся в советское время, в диссертационном сочинении были использованы публикации других исследователей Среднего Приобья. Работы Р.П. Митусовой, проводившей экспедиции у хантов Агана и Тромъегана в середине 1920-х гг., содержат сведения духовной культуре аганских хантов[23], отдельная публикация посвящена медвежьему празднику[24]. В 1931 г. вышла книга М.Б. Шатилова «Ваховские остяки». Отдельная её глава содержит материалы о шаманстве, промысловых, семейных и коллективных обрядах ваховских хантов. В работе приведены характеристики божеств и духов, подробно описаны 16 священных мест[25].

Крупные исследования духовной культуры восточных хантов были проведены в 1950–1980-х гг., и связаны с именами З.П. Соколовой, В.М. Кулемзина и Н.В. Лукиной. Ряд опорных для нашей работы публикаций посвящены традиционной картине мира, божествам и духам, культовым объектам, магии и шаманству восточных хантов[26]. Перечисленные исследования имеют особую значимость в связи с тем, что полевые материалы, легшие в их основу, были собраны до промышленного освоения и урбанизации Среднего Приобья. В них отражено состояние духовной культуры восточных хантов, ещё не затронутое влиянием современной цивилизации.

---

[20] Мартин Ф.Р. Сибирика. Екатеринбург; Сургут, 2004. С. 32.
[21] Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). Томск, 1998. С. 45-48.
[22] Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 3.
[23] Митусова Р.П. Аганские остяки (Антрополого-статистический очерк) // Урал: технико-экономический сборник. Вып. 8: Уральский Север. Ч. 1. Свердловск, 1926. С. 135-139.
[24] Митусова Р.П. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского района Тобольского округа. С. 11-15.
[25] Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. Томск, 1931.
[26] Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров. С. 211-238; *Она же.* Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования Института этнографии 1974 г. М., 1975. С. 165-174; *Она же.* Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода М., 1983; *Она же.* Ханты и манси: взгляд из XXI в. 2009; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв.: этнографические очерки. Томск, 1977; Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX в.) // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3-154; *Он же.* Человек и природа в верованиях хантов. 1984; *Он же.* О хантыйских шаманах. Тарту, 2004; Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990; Лукина Н.В. Хантыйский обряд жертвоприношения // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2013. № 2. С. 106-114.

В диссертации также были использованы материалы лингвистов – В. Штейница и Н.И. Терёшкина. Составленные ими словари содержат дефиниции хантыйской лексики, связанной с духовной культурой, в том числе её архаичные, ныне редко используемые значения[27]. Кроме того, использовались материалы хантыйско-русского словаря (составитель В.М. Глушак), в котором в кириллической графике представлена лексика сургутского диалекта из словаря Н. И. Терешкина и дополнения к ней[28].

Современный этап исследований (конец 1980-х гг. – по настоящее время) духовной культуры восточных хантов осуществляется в русле методологического разнообразия. Основное внимание отечественных учёных уделяется исчезающим формам традиционной культуры. Одновременно предметом исследований становятся актуальные проблемы современности: влияние промышленного освоения на традиционное мировоззрение хантов, воздействие технической и информационной революции, миссионерская деятельность неопротестантов, сохранение культовых объектов в условиях скачка индустриального развития региона.

Очень важной вехой в историографии современного этапа исследований были переиздания русскоязычных публикаций середины XIX – начала XX в., посвящённых культуре и быту коренных жителей Западной Сибири, а также переводы на русский язык публикаций зарубежных исследователей конца XIX – начала XX в. (К.Ф. Карьялайнена, У.Т. Сирелиуса, Т. Лехтисало, Ф.Р. Мартина). Наибольший вклад в эту работу был внесён Н.В. Лукиной.

Фундаментальной работой этого периода стала монография А.В. Головнёва «Говорящие культуры» (1995 г.). Впервые традиционные культуры были рассмотрены как единый социокультурный организм, в котором её материальная и духовная составляющие неразрывны. Целостность культур ненцев, селькупов и обских угров (в том числе восточных хантов) рассмотрена через исторические экскурсы, цикличность календаря, восприятие пространства и времени и т.д. Работа включает сведения о мировоззрении и пантеоне божеств восточных хантов, в ней проиллюстрированы адаптационные модели сохранения традиций в разные исторические периоды. Особое внимание заслуживает герменевтический подход в интерпретации фольклора, раскрывающий значение символов традиционной культуры[29].

[27] Steinitz Wolfgang – DEVOS. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Bearbeiter: Gert Sauer. Berlin, 1966-1993. Lfg. 1-15; Терешкин Н.И. Словарь восточнохантыйских диалектов. Л., 1981.
[28] Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект). Сургут, 2006.
[29] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 9-34.

В конце 1980-х – начале 2000-х гг. появляется значительный массив этнографических работ, содержащих разные по объёму и глубине анализа материалы по духовной культуре восточных хантов. В монографии А.П. Зенько проведён сравнительный анализ традиционных представлений и культовых практик юганских и салымских хантов с ляпинскими и кондинскими манси в конце 1980-х – начале 1990-х гг[30]. В 1998 г. вышла монография Е.П. Мартыновой[31], посвящённая формированию социальной организации, материальной и духовной культуры хантов в соответствии с выделенными этнографическими ареалами. В одной из глав подробно рассмотрен пантеон божеств юганских хантов. В 2000 г. была издана коллективная монография, представляющая историко-культурное наследие коренного населения, проживающего в бассейне р. Салым[32]. Важными для нашего исследования являются главы под авторством Л.П. Ивасько, О.В. Кардаша, Е.П. Мартыновой, включающие сведения о традиционных верованиях и семейных ритуалах салымских и юганских хантов. Другие публикации Е.П. Мартыновой содержат материалы изучения пантеона божеств и культовых объектов юганских и балыкских хантов, праздников обских угров (в том числе, восточных хантов), историографии изучения рода у обских угров, реципрокных и дарообменных отношений[33]. В совместной с Е.А. Пивневой публикации рассмотрены современные модели адаптации коренного населения ХМАО–Югры и ЯНАО[34]. Анализу традиционных представлений и культов юганских хантов посвящена публикация И.А. Карапетовой и К.Ю. Соловьёвой[35].

В 2000 г. вышла монография Е.Г. Фёдоровой, в которой сделан вывод о том, что культуры хантов и манси к концу XX в. сохранили свою этническую специфику, базирующуюся на традиционном хозяйственном комплексе охотников и рыболовов[36]. Отталкиваясь от этого тезиса, в след за автором мы считаем, что этническая специфика сохранилась и в сфере традиционного мировоззрения и верований. В коллективной монографии «Салымский край» Е.Г. Фёдоровой был опубликован раздел о шаманстве салымских и

[30] Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: структура и вариативность. Новосибирск, 1997. 160 с.
[31] Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов.
[32] Салымский край. Екатеринбург, 2000.
[33] Мартынова Е.П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. Екатеринбург, 2002. С. 84-86; *Она же.* Праздники обских угров: традиции в меняющемся мире // Вестник Томского государственного университета. История. 2021. № 69. С. 101-106; Мартынова Е.П. Род у обских угров: коллизии советской и современной российской историографии // Вестник угроведения. Т. 12. № 3 (50). 2022. С. 570-579.
[34] Мартынова Е.П., Пивнева Е.А. Коренные народы Обского Севера: современное положение. Опыт адаптации / Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 181. М.: ИЭиА РАН, 2005. 33 с.
[35] Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики» как символ культуры юганских хантов // Этнография народов Западной Сибири (Сибирский этнографический сборник). М., 2000. Вып. 10. С. 199-211.
[36] Фёдорова Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби. С. 326-327.

юганских хантов[37]. В качестве сравнительного материала в нашей работе привлечены исследования Е.Г. Фёдоровой о ритуальных специалистах и жертвоприношениях северных манси[38].

В одной из глав монографии Е.В. Переваловой 2004 г. затронута тема родства хантов, в том числе, – родство по «очагу» *(ёх),* родство по «роду» *(сыр)*, «родство по духам»[39]. В 2006 г. вышла монография Е.В. Переваловой и К.Г. Карачарова, в которой опубликованы материалы этнографических и археологических изысканий на р. Аган. Издание содержит сведения о культовых объектах, мифологии, традиционных обрядах, фольклоре аганских хантов и лесных ненцев[40].

Важные материалы о духовной культуре восточных хантов и её синкретическом характере содержит монография Е.В. Переваловой[41], посвящённая этнической истории, изучению соотношения «этничности» и «власти», специфики социальной иерархии и лидерства у обско-угорских и самодийских народов Урала и Западной Сибири. В двух статьях Е.В. Переваловой и Е.Н. Даниловой, вышедших в 2019 и 2020 гг., на основании археологических и этнографических источников были исследованы функциональные, морфологические, социальные и сакральные составляющие феномена «котла» в культуре обских угров и самодийцев[42].

С конца 1990-х гг. тюменские этнографы В.Н. Адаев, А.А. Богордаева, Н.А. Повод (Лискевич) проводят научные изыскания на р. Демьянка. Наибольший интерес представляют материалы о ритуалах и традиционных верованиях юганских хантов, проживающих сегодня в верхнем и среднем течении р. Демьянки[43]. В работах Е.М. Главацкой рассмотрено влияние государственной политики и православия на традиционные верования хантов в XVII – конце XX в. Большое значение представляют полевые материалы, собранные

---

[37] Фёдорова Е.Г. Шаманство // Салымский край. 2000. С. 284-288.

[38] Фёдорова Е.Г. Категории ритуальных специалистов у северных манси // Сибирский сборник-2. СПб., 2010. С. 166-178; Она же. Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего» // Актуальные проблемы изучения архаики: материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики». 1996-2012 гг. СПб., 2014. С. 129-142.

[39] Перевалова Е.В. Северные ханты: этническая история. Екатеринбург, 2004.

[40] Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и её обитатели. Екатеринбург; Нижневартовск, 2006.

[41] Перевалова Е.В. Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть. СПб., 2019.

[42] Перевалова Е.В., Данилова Е.Н. Котёл в культуре обских угров и самодийцев: артефакт и «живая» традиция // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2019. № 4 (47). С. 152-164; Они же. Котёл в культуре обских угров и самодийцев: сакральный аспект // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2020. № 1 (48). С. 116-126.

[43] Адаев В.Н. Ушедший хозяин Демьяна (почитание хантами духа-хозяина р. Демьянка в XX в.) // Земля Тюменская: Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея: 2006. Тюмень, 2007. Вып. 20. С. 186-205; Богордаева А.А. Ханты р. Демьянки в конце XX века (по материалам полевых исследований 1999 года) // Проблемы взаимодействия человека и природной среды: Материалы итоговой научной сессии Ученого совета ИПОС СО РАН 1999 г. Вып. 1. Тюмень, 2000. С. 60-61; Матвеева Н.П. Заключительный отчёт по выполнению хоздоговорной темы № 15-99 «Организация и проведение археолого-этнографической экспедиции на юге Тюменской области (Уватский, Ялуторовский районы). Тюмень, 1999 // Архив музея ФГБУН ИПОС ФИЦ СО РАН (г. Тюмень). № 6/32. С. 43-49.

автором в 1992–2002 гг. у восточных хантов на реках Лямин, Пим и Тромъеган[44]. В статье Г.Х. Самигулова и Е.С. Суворинной 2011 г. рассмотрен механизм появления ритуальной площадки в границах почитаемого тромъеганскими хантами сакрального ландшафта[45]. В 2012 г. вышла публикация О.В. Стародубовой, в которой рассмотрена иерархия верховных божеств тромъеганских хантов, даны их характеристики [46].

В перечень значимых работ постсоветского этапа, безусловно, относятся изыскания Э. Вигета и О.Э. Балалаевой, проблематика которых часто перекликается с темой диссертации. Характеристике культовых объектов Среднего Приобья посвящена публикация О.Э. Балалаевой, вышедшая в 1999 г. (переиздана в 2002 г.). В статье предложена типология культовых объектов по принципу их материальных характеристик[47]. В публикации Э. Вигета 1999 г. (переиздана в 2002 г.) проведён анализ состояния природопользования восточных хантов на рубеже XX–XXI вв., обозначено негативное влияние промышленного освоения Среднего Приобья на хантыйскую культуру[48]. В совместной работе Э. Вигета и О.Э. Балалаевой 2001 г. дано подробное описание коллективного жертвоприношения тромъеганских хантов; статья снабжена функциональной схемой рассматриваемого ритуала[49]. В публикации 2007 г. представлены результаты изучения деятельности евангельских баптистов и пятидесятников среди восточных хантов[50]. Итоги пятнадцатилетних исследований Э. Вигета и О.Э. Балалаевой изложены в монографии, вышедшей в 2011 г. В наиболее важной для нашего исследования главе, посвящённой анализу пантеона восточных хантов, даны развернутые характеристики верховных божеств, а также затронута проблема происхождения представлений о некоторых из них[51]. В одной из последних статей авторов рассмотрен ряд современных проблем хантов Сургутского Приобья. К приме-

---

[44] Главацкая Е.М. Ханты в составе Русского государства в XVII-XX вв. // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки (2-е издание, исправленное и дополненное). Екатеринбург, 2002. С. 75-122; *Она же.* Религиозные традиции хантов XVII–XX вв. С. 191-213, 303-331.

[45] Суворина Е.С., Самигулов Г.Х. Святилище реки духов // Археология, этнография, палеоэкология Северной Евразии: проблемы, поиск, открытия: Материалы LI Региональной археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. Красноярск, 2011. С. 307-308.

[46] Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган: система религиозных представлений в начале XXI века // Человек и Север: Антропология, археология, экология: Материалы всероссийской конференции (г. Тюмень, 26-30 марта 2012 г.). Тюмень, 2012. Вып. 2. С. 285-288.

[47] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки. Екатеринбург, 2002. С. 150-166.

[48] Вигет Э. Экономика и традиционное землепользование восточных хантов // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки. Екатеринбург, 2002. С. 169-222.

[49] Wiget A., Balalaeva O. Khanty communal reindeer sacrifice: belief, subsistence and cultural persistence in contemporary Siberia // Arctic Anthropology. Vol. 38. № 1. 2001. P. 82-99.

[50] Wiget A., Balalaeva O. Crisis, Conversion and Conflict: Evangelical Christianity, Rapid Change and the Eastern Khanty // Berghahn Journals. Sibirica, Vol. 6. № 1. Spring 2007. P. 1-29.

[51] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga: surviving the twentieth century. University of Alaska Press, Fairbanks, 2011.

ру, была поднята проблема уничтожения культовых объектов в ходе промышленного освоения[52].

Из зарубежных исследований современного этапа также необходимо упомянуть работы П. Джордана, Ш. Дудека, и З. Надя. В статье П. Джордана и А.Ю. Фильченко[53] 2005 г. отмечена лучшая сохранность традиционной культуры и языка юганских хантов по сравнению с васюганскими. Публикации Ш. Дудека содержат материалы о современном состоянии традиционных верований и о проведенном на р. Тромъеган в марте 2016 г. медвежьем празднике[54]. В 2011 г. вышла монография З. Надя[55], подводящая итоги изучения изменений традиционной системы верований васюганских хантов в период с XIX по XXI вв.

На рубеже XX–XXI вв. появляются исследования учёных из числа коренных жителей, характеризующиеся эмным подходом, декларирующим «взгляд на хантыйскую культуру изнутри». В частности, в работах А.С. Песиковой 2006 г. рассмотрены мировоззренческие аспекты традиционной культуры восточных хантов, затронуты современные этические, социальные и правовые проблемы[56]. Необходимо отметить вклад А.С. Песиковой в сбор фольклора восточных хантов и его перевод, в том числе совместно с М. Чепреги[57].

В начале 2000-х гг. появляется ряд работ, иллюстрирующих и анализирующих процессы трансформации духовной культуры восточных хантов, вариантах и возможностях сохранения культурного наследия. В 2012 г. было опубликовано исследование В.П. Клюевой, в котором названы причины перехода восточных хантов из традиционной веры в пятидесятники[58]. В 2013 г. вышла монография В.П. Клюевой, Р.О. Поплавского, И.В. Боброва, в которой рассмотрен процесс становления общин пятидесятников в Западной Сибири на рубеже XX – XXI вв[59].

В публикациях Е.Н. Даниловой 2018 и 2019 гг. рассмотрена конфликтная ситуация, связанная с промышленным освоением земель в непосредственной близости от главного

---

[52] Вигет Э., Балалаева О.Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты // Сибирские исторические исследования. Томск, 2014. № 4. С. 38-72.

[53] Jordan Peter, Filtchenko Andre. Continuity and Change in Eastern Khanty Language and Wordview. P. 63-88.

[54] Dudeck S., Rud'A. A., Havelka R., Terebikhin N.M., Melyutina M.N. Safeguarding Sacred Sites in the Subarctic Zone: Three case studies from Northern Russia // Ex-periencing and Protecting Sacred Natural Sites of Sámi and other Indigenous Peoples: The Sacred Arctic. Edited by Leena Heinämäki, Thora Martina Herrmann. Springer Polar Sciences Publ., 2017. P. 159-180. Dudeck S. Hybridity in a Western Siberian Bear Ceremony // Journal of Ethnology and Folkloristics. 2022. Vol. 16 (2). P. 43-85.

[55] Надь З. Васюганские ханты. Изменения религиозной системы в XIX–XXI веках. 2011.

[56] Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. Ханты-Мансийск, 2006.

[57] Песикова А.С. Глухариная гора – Барсова Гора // Барсова гора: 110 лет археологических исследований. Сургут, 2002. С. 75-85; Песикова А.С., Волкова А.Н. Сказки, рассказы с реки Лямы: фольклорный сборник на языке сургутских ханты. Ханты-Мансийск, 2013; Чепреги М. Сказки и рассказы сургутских ханты: фольклорный сборник. Тюмень, 2015.

[58] Клюева В.П. Распространение протестантизма у коренных малочисленных народов (на примере хантов-пятидесятников) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 2012. № 4 (19). С. 133-141.

[59] Клюева В.П., Поплавский Р.О., Бобров И.В. Пятидесятники в Югре (на примере общин РО ЦХВЕ ХМАО). СПб., 2013.

святилища юганских хантов *Яун Ики*[60]. В статье А.В. Головнёва и Е.Н. Даниловой 2021 г. на примере докладных записок советских этнографов выделены этапы становления института этнологической экспертизы в России[61], неотъемлемой частью которой является сохранение сакральных ландшафтов коренных жителей Сибири и Дальнего Востока.

В последнее десятилетие вышел ряд статей К.А. Сагалаева, базирующихся на исследованиях, проведённых у восточных хантов. В них даны подробные описания культовых объектов[62], проведён анализ неизвестных ранее фольклорных текстов юганских хантов[63], сделано подробное описание жертвоприношения тромъеганских хантов для божества *Ас тый ики* в верховьях Оби[64]. Автор приходит к выводам о хорошей сохранности традиционных верований восточных хантов.

В публикации О.М. Рындиной 2014 г. изложены основы концепции, разработанной для экспозиции Русскинского Музея природы и человека им А.П. Ядрошникова. Для нашего исследования наиболее интересен анализ горизонтального и вертикального Космоса хантов[65]. Публикация О.М. Рындиной, Н.В. Лукиной, Т.С. Курьяновой, Н.В. Золотарёвой 2015 г. посвящена теоретическим и практическим аспектам сохранения этнокультурного наследия Сургутского района ХМАО–Югры[66]. Темы трансформации традиционных культур, проблемы этнической идентичности и сохранения этнокультурного наследия коренного населения Югры затрагиваются в ряде работ Е.А. Пивневой[67].

---

[60] Данилова Е.Н. Земля покровителя Большого Югана на грани перемен // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск–Ханты-Мансийск, 2018. Вып. 16. С. 124-140; *Она же.* Юганские ханты и нефть: стратегия сосуществования // «Ресурсное проклятие» и социальная экспертиза в постсоветской Сибири: антропологические перспективы. М., 2019. С. 43-69.

[61] Головнёв А.В., Данилова Е.Н. Советская версия этноэкспертизы: докладные записки этнографов-североведов 1950-1990-х гг. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2021. № 1 (52). С. 132-143.

[62] Сагалаев К.А. Культовые практики хантов реки Юган (по материалам экспедиции 2013 г.) // Зеркала культур: Памяти А.М. Сагалаева. Новосибирск, 2019. С. 192-202; Сагалаев К.А. Обряды почитания семейных духов-покровителей у юганских хантов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2020. № 4 (30). С. 120-127.

[63] Сагалаев К.А. Несказочная проза юганских хантов в материалах экспедиций Института филологии СО РАН // Сибирский филологический журнал. 2021. № 4. С. 24-36.

[64] Сагалаев К.А. В гости к Обскому старику: обряд почитания Ас тый ики // Сибирский филологический журнал. 2019. № 4. С. 26-32.

[65] Рындина О.М. Река в культуре хантов Тром-агана и музейной экспозиции // Вестник Томского государственного университета. 2014. № 381. С. 113-118.

[66] Рындина О.М., Лукина Н.В., Курьянова Т.С., Золотарёва Н.В. Этнокультурное наследие ханты Сургутского района ХМАО–Югры в теоретическом и практическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 390. С. 126-131.

[67] Пивнева Е.А. «Мы одни, но мы все разные»: об обских уграх, классификациях и идентичностях // Уральский исторический вестник. 2011. № 2 (31). С. 57-62; *Она же.* «Своя земля» как символ этнической идентичности в городской повседневности обских угров // Природно-географические факторы в повседневной жизни населения России: история и современность (региональный аспект). Материалы международной научной конференции, 14-16 марта 2019 г. СПб., 2019. С. 205-210; *Она же.* Постсоветские практики (вос)производства этничности у коренных народов Западной Сибири // Этнография Алтая и сопредельных территорий. № 10. 2020. С. 60-65; *Она же.* «У нас культура стала выходить изнутри»: этнокультурное наследие в постсоветских идентификационных стратегиях и практиках обских угров // Вестник угроведения. 2022. Т. 12. № 4. С. 774-783.

В качестве сравнительных материалов в диссертационном исследовании были привлечены работы по мировоззрению, ритуалам и культовым объектам манси и северных хантов. Наиболее важными из них являются труды И.Н. Гемуева, А.М. Сагалаева и А.В. Бауло[68]. В публикациях сделано описание культовых объектов манси, подробно охарактеризованы мансийские духи и связанные с ними культы, предложена типология культовых объектов манси. Сегодня в связи с актуальностью сохранения культовых объектов коренного населения особого внимания заслуживает используемый учёными метод планиграфической фиксации и изучения культовых объектов. В последнее десятилетие вышли исследования по ритуалам северных хантов и манси, авторами которых являются представители коренных народов Западной Сибири – Т.А. Молданов[69] и С.А. Попова[70] (как уже отмечалось выше, такие исследования характеризуются эмным подходом).

Оценивая актуальные проблемы обско-угорской этнографии, З.П. Соколова отметила меньшую исследованность восточной и южной групп хантов по сравнению с северными группами, подчеркнув значимость изучения угорских представлений о божествах и духах, их иерархии и функциях, своеобразия священных мест[71]. Между тем, рассмотрев степень изученности проблемы, можно сделать заключение, что к настоящему времени сформировался репрезентативный массив источников о духовной культуре восточных хантов. Исследования досоветского и советского этапов формировались в условиях хорошей и средней сохранности традиционной культуры восточных хантов. Они могут быть привлечены в качестве сравнительных материалов при оценке степени трансформации традиционной системы верований восточных хантов в настоящее время.

Объектом исследования является духовная культура восточных хантов.

Предмет исследования – трансформация традиционной картины мира, верований, ритуалов и культовых объектов восточных хантов.

Цель – анализ и оценка процессов трансформации традиционного мировоззрения, верований, ритуалов и функционирования культовых объектов восточных хантов в конце XIX – начале XXI в.

Для ее достижения были поставлены следующие **задачи**:

---

[68] Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культовые места XIX – начало XX в. Новосибирск, 1986; Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. Новосибирск, 1999.

[69] Молданов Т.А. Картина мира в песнопеньях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999; *Он же.* Хантыйские ритуальные халаты: символический аспект // Вестник угроведения. 2011. № 2 (5). С. 134-139.

[70] Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск, 200; *Она же.* Мансийские календарные праздники и обряды. Томск, 2008.

[71] Соколова З.П. Некоторые дискуссионные проблемы обско-угорской этнографии // Уральский исторический вестник. 2012. № 4 (37). С. 92-97.

1. Охарактеризовать сложившийся к настоящему времени восточно-хантыйский пантеон божеств (с выделением особенностей для правобережья и левобережья Оби).

2. Выявить изменения в сфере традиционных обрядов и культовых объектов восточных хантов в рассматриваемый период.

3. Определить факторы внешнего воздействия на духовную культуру восточных хантов и рассмотреть механизмы трансформации традиционного мировоззрения, обрядов и культовых объектов.

4. Проанализировать адаптационные стратегии восточных хантов в сохранении традиционных верований.

5. Дать оценку функционированию культовых объектов восточных хантов в условиях промышленного освоения Среднего Приобья и предложить практические рекомендации по их сохранению.

В рамках настоящего исследования подробно не рассматривались представления и ритуалы, связанные со смертью человека, родильными и женскими культами, культом медведя, в том числе один из феноменов угорской культуры – Медвежьи игрища. Обозначенные грани традиционной духовной культуры, с одной стороны, уже неоднократно были предметом исследований других учёных[72], с другой стороны, – оценка их места в современной культуре восточных хантов заслуживают более детального исследования за рамками нашей работы.

Хронологические рамки исследования ограничены концом XIX – началом XXI в. Наиболее ранние сведения о духовной культуре восточных хантов содержатся в материалах исследований с середины XIX в., но только к концу XIX в. появляются публикации, в которых предметом изучения становятся непосредственно традиционные верования восточных хантов. К началу XXI в. был накоплен значительный объём материалов о духов-

[72] Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов / Соч. в 3 т. Томск, 1994. Т. I. С. 60-151; 1996, Т. III; Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Соч. в 3 т. М., 1995-1996. Т. I. С. 151-152. Т. III. С. 35-44, 51-56; Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. Труды Томского краевого музея. Т. IV. Томск, 1931. С. 110-120; Митусова Р.П. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского района Тобольского округа // Тобольский край. Тобольск, 1926. № 1. С. 11-15; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв.: этнографические очерки. Томск, 1977. С. 136-171; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984. С. 128-156; *Он же.* Медвежий праздник и шаманизм в хантыйском мировоззрении // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. Томск, 1996. С. 198-205; Зенько А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: структура и вариативность. Новосибирск, 1997. С. 78-121; Исаева Т.А. Погребальный обряд восточных хантов: особенности взаимоотношений с духами предков // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюмень, 1997. № 1. С. 123-126; Молданов Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск, 1999; Салымский край. Екатеринбург, 2000. С. 211-290; Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. С. 537-579, 608-638; Исаева Т.А. Родильно-погребальные практики сургутских ханты: традиции и современное состояние // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики: сб. науч. ст. Зимовники, 2015. С. 286-298; Балалаева О.Э. Технология, перформанс и сохранение культурного наследия, или медвежий праздник и медиацентр юганских ханты: Сибирский вариант // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. № 36. 2019. С. 204-209; Dudeck S. Hybridity in a Western Siberian Bear Ceremony // Journal of Ethnology and Folkloristics. Vol. 16 (2). 2022. P. 43-85.

ной культуре хантов Среднего Приобья. Благодаря источникам, охватывающим период более чем столетней истории, имеется возможность проследить изменения традиционных верований восточных хантов. Верхняя граница обусловлена значительными трансформациями духовной культуры и ритуальных практик восточных хантов под воздействием внешних факторов: открытие и разработка нефтегазовых месторождений, строительство городов и развитие инфраструктуры региона, усиление процессов глобализации, активная деятельность конфессий, развитие законодательной базы ХМАО–Югры, направленной на защиту исконной среды обитания и традиционного образа жизни КМНС и сохранение этнокультурного наследия и т.д.

Территориальные рамки

Границы исследования включают бассейны рек Среднего Приобья – Лямин, Пим, Аган, Тромъеган (обское правобережье), Большой и Малый Юган, Большой Салым (обское левобережье), а также р. Демьянка (правый приток р. Иртыш) – западный и центральный ареалы проживания восточных хантов. Сегодня в обозначенных границах выделяются четыре территориальных группы: юганские *(яун ях)*, пимские *(пин ях)*, тромъеганские *(торум яун ях)* и аганские *(охәӈ ях)* ханты. Юганские ханты проживают не только в бассейне р. Большой Юган, но и в верхнем течении р. Большой Салым[73], а также в верхнем и среднем течении р. Демьянка[74] (Рис. 2).

Ограничение исследования Средним Приобьем обусловлено устойчивыми связями между перечисленными группами восточных хантов. В исследование не включена самая восточная группа восточных хантов, так называемые ваховско-васюганские (ваховские и васюганские) ханты. Социокультурные процессы у хантов Среднего Приобья и ваховско-васюганских на протяжении последних пятидесяти лет имели свои особенности, что привело к разной степени сохранности хозяйства, языка и традиционных верований к рубежу XX–XXI вв. и обособлению ваховско-васюганской группы[75].

[73] Главацкая Е. М. и др. Населенные места Салымского края. Екатеринбург, 2005. С. 140.

[74] Адаев В.Н. О межкультурном взаимодействии русских старожилов и хантов р. Демьянка в XX вв. // Материалы VII-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (9-11 декабря 2004 г., г. Тобольск). Тобольск; Омск, 2004. С. 254-259; *Он же.* Предпочтения в выборе ландшафта у различных этнических групп бассейна р. Демьянка в XX в. // AB OVO: Проблемы генезиса культуры. Тюмень, 2005. С. 35-40; *Он же.* «А остяки – они же любители одиночеств…»: этническая идентичность и этнические стереотипы у населения реки Демьянка в XX-XXI вв. // Уральский исторический вестник. 2011. № 2. С. 63-72; *Он же.* Этапы адаптации юганских хантов на р. Демьянке: хозяйственное освоение и заселение новой территории // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 1. С. 67-75; *Он же*. История юганских хантов на р. Демьянка в 1970-2000-е гг.: становление этнотерриториальной группы // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 3 (22). С. 142-147.

[75] Надь З. Васюганские ханты. Изменения религиозной системы в XIX–XXI веках. Томск, 2011; Jordan P., Filtchenko A. Continuity and Change in Eastern Khanty Language and Wordview // Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. Edited by Erich Kasten. Berlin, 2005. P. 63-88.

Важно также отметить, что по пойме Оби Среднего Приобья пролегает полоса сплошного промышленного освоения, где хантыйское население, ведущее традиционный образ жизни, отсутствует. По этим причинам контакты хантов правобережья и левобережья Оби сильно сократились, и в настоящий момент они имеют эпизодический характер. Совокупность перечисленных факторов создаёт предпосылки для рассмотрения в диссертации локальной специфики хантов правобережья и левобережья Оби.

Методология исследования

Дефиниции ритуала и его функции рассматривались представителями различных направлений антропологии, этнологии и социологии, начиная с середины XIX в., в связи с чем, термин «ритуал» имеет широкое сематическое поле и используется в разных значениях[76]. К настоящему времени не сложилось чёткого разграничения между терминами «ритуал» и «обряд», чаще всего они используются как синонимы[77].

Термины «ритуал» и «обряд» в диссертации используются в определении Р.Ф. Итса, как «…действо, имеющее регламентацию, связанное с важнейшими событиями социальной, семейной и духовной (в том числе и религиозной) жизни этноса»[78]. В функциональном отношении интересны также рассуждения В. Тэрнера, определяющего ритуал как «стереотипную последовательность действий, которые … исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей»[79]. Тернер подчёркивал коммуникативную природу ритуала: «…есть священные адресаты, и есть заинтересованные исполнители ритуала – отправители сообщения, задача исполнителей – понудить (убедить) некую сакральную силу совершить нужное коллективу действие: подать удачу в охоте, забрать болезнь и прочее»[80]. В аналогичном ракурсе – как средство взаимодействия между двумя мирами, священным (сакральным) и обыденным (профанным) – ранее рассматривал ритуалы жертвоприношения М. Мосс[81]. Этот же функциональный аспект жертвоприношений у

[76] Топоров В.Н. О ритуале: введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7-60; *Он же.* Обряды и мифы // Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2-х т. М., 1997. Т. 2. С. 235-237; Николаев В.Г. Ритуал // Культурология. XX век. Энциклопедия. В 2-х т. СПб., 1998. Т. 2. С. 169-170.

[77] Свод этнографических понятий и терминов: Религиозные верования. Вып. 5. М., 1993. С. 139-140; Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. С. 4.

[78] Итс Р.Ф. Введение в этнографию. Л., 1974. С. 48.

[79] Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 32.

[80] Адоньева С.Б. Ритуал, он же обряд. Разговор об определениях // Персонал-Микс. 2007. Вып. 6 // URL: http://folk.ru/Research/adonyeva_ritual_2007.php (дата обращения 01.09.2021).

[81] Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения // Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 7-104; *Он же.* Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., 2011. С. 134-285.

народов Сибири был предметом исследований Е.С. Новик, которая отмечала тесную взаимосвязь ритуала жертвоприношения с теорией дарообмена М. Мосса[82]. В последние годы ряд исследований реципрокных отношений между человеком и духами у обских угров (в том числе, посредством традиционных ритуалов жертвоприношений) был проведён Е.П. Мартыновой, которая также отметила их согласованность с концепцией дарообмена М. Мосса[83].

В исследовательском поле термин «ритуал» («обряд») распадается на три типа: календарные обряды; обряды перехода (ритуалы жизненного цикла); кризисные (окказиональные) ритуалы[84]. Как заметил А.К. Байбурин, в ритуале традиционной культуры воспроизводится «особо хранимая часть памяти архаического общества», к ней относятся темы творения мира, установления различного рода правил и схем, систем родства и брачных отношений[85]. Культура восточных хантов, будучи бесписьменной до середины XX в., в настоящее время ещё сохраняет значительное число традиционных характеристик. Перечисленные выше типы ритуалов были широко распространены у восточных хантов и имели форму жертвоприношений.

Термин «традиция» («традиционная культура») охватывает большой круг социальных явлений. Применительно к нашему исследованию наиболее близким является философско-социологическая[86] дефиниция термина традиция – «элементы социального и культурного наследия, передающиеся от поколения к поколению и сохраняющиеся в определённых обществах… и социальных группах в течение длительного времени; в качестве традиции выступают определённые общественные установления, нормы поведения, ценности, идеи, обычаи, обряды и т. д.»[87]. Мы также отталкиваемся от рассуждений С.А. Арутюнова, что традиция наряду с врожденными навыками составляет «одну из основ существования и воспроизводства сообществ», между тем «любая традиция – это бывшая ин-

[82] Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 2004. С. 136-150; *Она же.* Принцип реципрокности и формы его проявления в архаической культуре // Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 2004. С. 294-302.

[83] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано»: реципрокность в культово-религиозных практиках обских угров // Тульский научный вестник. Серия История. 2022. Вып. 1 (9). С. 13-22; *Она же.* Институт дарообмена у обских угров в антропологическом дискурсе // Вестник угроведения. 2021. Т. 11. № 3. С. 546-555; *Она же.* Дар и отдаривание: реципрокные связи в традиционных и современных экономических практиках коренных народов Обского Севера // Археология Арктики. Тезисы докладов II Международной конференции (14-19.03.2022 г., г. Салехард). М., 2022. С. 32-34.

[84] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 21; Адоньева С.Б. Ритуал, он же обряд. Разговор об определениях // Персонал-Микс. 2007. Вып. 6. // URL: http://folk.ru/Research/adonyeva_ritual_2007.php. (дата обращения 01.09.2021).

[85] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 11-12.

[86] В современном гуманитарном поле А.В. Костина выделяет пять основных подходов к содержанию этого термина: философско-социологический, социологический (субкультурный), социогуманитарный (функционалистский), этнографический, культурологический [см. Костина А.А. Традиционная культура: к проблеме определения понятия // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». 2009. № 4. Культурология // URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina/(дата обращения 14.10.2016)].

[87] Традиция // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 692.

новация, а инновация в потенции будущая традиция».[88] В диссертации термином «традиционная культура» обозначены компоненты духовной и материальной культуры, распространённые у восточных хантов до промышленного освоения Среднего Приобья, начавшегося в 1960-х гг. Отметим, что в систему воззрений, помимо собственно традиционной составляющей, вошли элементы православия и советского образования[89].

Последние несколько десятилетий отечественные исследователи активно включились в разработку понятий «культурного ландшафта»[90] и «сакрального ландшафта»[91], в том числе с привлечением концепций «иерофании» М. Элиаде и дихотомии «сакральное» – «профанное»[92]. Понятие «сакрального ландшафта» вошло в нормативные документы ЮНЕСКО как составная часть «ассоциативных ландшафтов», являющихся одним из элементов «культурного ландшафта»[93], определяемого как «результат совместного творчества природы и человека»[94]. В общих чертах антропологическая составляющая сакрального ландшафта по Е.А. Окладниковой «…есть результат интеллектуальной и духовной деятельности людей по организации, управлению природных географических ландшафтов. Управляющее воздействие людей на природный ландшафт в процессе его сакрализации выражается в наделении природных и рукотворных объектов … необычными качествами (священным содержанием)»[95]. Наиболее близким, к используемому в диссертации, является определение сакрального ландшафта В.Н. Воловика: «Местожительство автохтонных этносов включает сакральные объекты и ландшафтные комплексы как природного…, так и этнокультурного… генезиса. При таком подходе под сакральным ландшафтом понимают часть этнокультурного ландшафта, которую сознательно выделяют и маркируют священными местами…»[96]. Таким образом, термин «сакральный ландшафт» в диссертацион-

[88] Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 160-161.
[89] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов // Ежегодник финно-угорских исследований. 2016. № 2 (10). С. 108.
[90] Каганский В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: Сборник статей. М., 2001; Веденин Ю.А., Кулешова М.Е. Культурные ландшафты как категория наследия // Культурные ландшафты как объект наследия. М.; СПб., 2004. С. 13-36; Рагулина М.В. О синтезе гуманитарных и естественнонаучных подходов в исследовании культурного ландшафта // Известия РАН. Серия географическая. 2013. № 1. С. 7-13; Рагулина М.В. Культурный ландшафт: интегральный взгляд: монография. Ульяновск, 2015.
[91] Цыдыпова Л.С. Сакральные аспекты этнокультурного ландшафта Баргузинской котловины // Многовекторность в развитии регионов России: ресурсы, стратегии и новые тренды М., 2017. С. 399-407; Воловик В.Н. Категории сакрального ландшафта // Географический вестник. Физическая география и геоморфология. № 4 (27), 2013. С. 26-34; Окладникова Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования. М.; Берлин, 2014; Березницкий С.В. Этнокультурные проекции сакральных ландшафтов у коренных народов Амура и Сахалина // Этнография. 2021. № 4 (14). С. 211-231.
[92] Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994; *Он же.* Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. М., 2000; Мосс М. Очерк о природе и функции жертвоприношения. С. 7-104.
[93] Кулешова М.Е. Управление культурными ландшафтами и иными объектами историко-культурного наследия в национальных парках (Дополнительные материалы к Стратегии управления национальными парками России. Вып. 6.). М., 2002. С. 11-13.
[94] Там же. С. 12.
[95] Окладникова Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования. С. 22-23.
[96] Воловик В.Н. Категории сакрального ландшафта. С. 29.

ном исследовании синонимичен терминам «культовый объект» («святилище», «священное место»), содержание которых более подробно рассмотрено в главе II.

Основой любого научного исследования является методология – «учение о способах организации и построения теоретической и практической деятельности человека»[97]. Другой составляющей научного исследования выступает метод – «способ достижения цели, совокупность приемов и операций теоретического или практического освоения действительности»[98].

В нашем варианте методология, обусловленная предметом и целью исследования, основывается на совокупности общенаучных методов, а также на ряде конкретных методологических концептов и подходов. Для оценки трансформации традиционных представлений, пантеона божеств, культовых объектов и обрядов восточных хантов использовался сравнительно-исторический метод[99]. Его применение позволило выявить изменения в мировоззрении восточных хантов в обозначенный хронологический период, определить внешние и внутренние факторы, послужившие причиной трансформаций духовной культуры. Метод типологического анализа был использован в процессе систематизации культовых объектов и традиционных ритуалов восточных хантов по их социальной значимости[100].

Опорными для решения исследовательских задач стали методологические разработки А.В. Головнёва, в которых ритуальные практики самодийцев и угров рассматриваются как неотъемлемая часть материальной, экологической, нормативной и духовной сфер деятельности человека (квадрат культур)[101]. В оценке адаптационного потенциала духовной культуры восточных хантов в работе использованы предложенные А.В. Головнёвым концепции «локальных и магистральных культур[102] и «дрейфа этничности»[103]. Культура восточных хантов рассматриваемого периода обнаруживает черты локальной культуры – такие как иерархичность, замкнутость в природной нише и устойчивость к переменам. Это позволяет автору диссертации сделать предположение о том, что традиционные верования и ритуалы восточных хантов до недавнего времени во многом сохраняли многие свои архаичные характеристики.

При изучении характера коммуникаций между божествами и человеком была использована концепция М. Салинза о реципрокных отношениях в традиционных обще-

[97] Новейший философский словарь. Минск, 1999. С. 420.
[98] Там же. С. 420.
[99] Свод этнографических понятий и терминов: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988. Вып. 2. С. 211-216.
[100] Там же. С. 216-218.
[101] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 21-27.
[102] Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург, 2009. С. 18-23.
[103] Головнёв А.В. Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4 (25). С. 46-55.

ствах[104]. В анализе схемы циркуляции даров между человеком и божествами у восточных хантов сравнительной базой выступили материалы Б. Малиновского о структуре и функциях института *кула* у нардов Океании[105]. В изучении особенностей переходных обрядов восточных хантов автор обращался к подходу А. ван Геннепа[106], при раскрытии значения коллективного жертвоприношения в культуре восточных хантов – к концепции «главного ритуала» А.К. Байбурина[107].

Для оценки трансформации традиционных верований восточных хантов был использован подход В.П. Козырькова, основанный на концепции стагнационной, деструктивной и конструктивной формах трансформации культуры[108]. Стагнационная форма трансформации характеризуется «внешним изменением социокультурных форм без приобретения нового качества, но и без утраты существующего», деструктивная форма трансформации «является результатом следования общества культурным программам, которые исторически сложились в более простых условиях и не отвечают возросшей сложности мира, сложившихся проблем», конструктивная форма трансформации подразумевает «процессы, в результате которых происходит возникновение качественно новых форм, приводящих к прогрессивному развитию общества в целом или его отдельных сфер и явлений» [109]. Установлено, что в верованиях восточных хантов, в рассматриваемый период наблюдались все перечисленные формы трансформации культуры. Наличие примеров конструктивной трансформации в настоящее время указывает на высокий адаптационный потенциал культуры восточных хантов.

При сборе полевых материалов автором использовались методы полевой этнографии (наблюдение, интервью, картографирование) и визуальной антропологии. В ходе полевых исследований 2002–2017 гг. диссертант неоднократно проживал в течение нескольких недель на стойбищах информантов. Автору приходилось быть не только гостем, но и непосредственно участвовать в промысловой и хозяйственной деятельности восточных хантов, а также посещать культовые объекты и присутствовать на традиционных ритуалах. Использование метода визуальной антропологии позволило зафиксировать детали ритуала: вербальную информацию, эмоции, хронологическую структуру и другие характеристики. Полученные во время полевых работ данные расшифровывались, при необходимости уточнялись у информантов в ходе последующих полевых выездов. В результате

[104] Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999.
[105] Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.
[106] Геннеп, Арнольд ван. Переходные обряды. Систематическое изучение обрядов. М., 1999.
[107] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 18.
[108] Козырьков В.П. Латентный характер современной социокультурной трансформации // Социология социальной трансформации. Нижний Новгород, 2003. С. 225-232.
[109] Козырьков В.П. Латентный характер современной социокультурной трансформации. С. 225-226.

использования перечисленных методов установлены особенности ритуалов восточных хантов, выявлены связи культовых объектов с пантеоном восточных хантов. В некоторых случаях удалось идентифицировать культовые объекты, упоминаемые в ранних источниках. В процессе натурного обследования культовых объектов восточных хантов за основу был взят широко распространённый в археологии метод планиграфической фиксации[110], который был успешно использован И.Н. Гемуевым и А.М. Сагалаевым при изучении культовых объектов манси[111].

Источниковая база

При работе над диссертацией было привлечено несколько видов источников, в совокупности дающих возможность рассмотреть ход трансформации ритуальных практик восточных хантов на протяжении, по крайней мере, полутора столетий, а также позволяющих сделать заключение о степени сохранности культовых объектов и выявить механизмы адаптации традиционных верований к современным условиям.

Одним из основных источников послужили полевые материалы автора, полученные в ходе экспедиций к восточным хантам (рр. Аган, Тромъеган, Пим, Лямин, Большой Юган, Демьянка) в 2002–2023 гг. Полевые материалы, хранящиеся в личном архиве, включают: оригиналы и электронные копии полевых дневников (64 ед.); аудиозаписи – интервью с информантами, зафиксированные на аналоговые и цифровые носители; видеозаписи (около 200 часов в формате VHS и mini-DV), включающие описание-презентацию культовых объектов, традиционных ритуалов (жертвоприношения, гадания, шаманские камлания, Медвежьи игрища), исполнение фольклора, бытовые сюжеты; фотоиллюстрации традиционных обрядов; картографические и топографические данные натурного обследования культовых объектов восточных хантов, GPS координаты культовых объектов и мест отправления ритуалов.

Полевые материалы содержат сведения о посещении и натурном обследовании сакральных ландшафтов, почитаемых всеми группами восточных хантов (7 объектов), святилищ, почитаемых отдельными территориальными группами восточных хантов (13 объектов), родовых святилищ (14 объектов), поселковых святилищ (9 объектов), семейных святилищ и домашних хранилищ культовых предметов. В ходе исследований зафиксированы сведения о четырех коллективных жертвоприношениях *(мыр)*, четырех кровавых родовых жертвоприношениях *(йыр)*, тринадцати коллективных поселковых бескровных жертвоприношениях *(пори)*; двух домашних кровавых жертвоприношениях *(йыр)*; не ме-

[110] Городцовъ В.А. Руководство для археологическихъ раскопокъ. М., 1914. С. 22-27.
[111] Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси: Культовые места XIX – начало XX в. С. 7-115.

нее тридцати домашних бескровных жертвоприношениях *(пори)*; шести шаманских камланий по коллективным запросам; два шаманских камлания по индивидуальным обращения; одном гадании со священной нартой покойного; пяти гаданиях с топором (в том числе, одному гаданию при изготовлении надмогильного сооружения покойного); четырех гаданиях с головой медведя (в том числе, двух гадания в рамках медвежьего праздника); а также материалы о промысловых и переходных обрядах и ритуалах, совершаемых в пути.

Материалы наблюдения традиционных ритуалов имеют разную степень фиксации: от краткого упоминания факта в полевом дневнике до детального описания обряда и поэтапной фотофиксации ключевых событий, вплоть до сплошной видео/аудио записи ритуала. Детализированная характеристика посещённых и обследованных культовых объектов и зафиксированных традиционных ритуалов дана в подразделе «Полевые материалы автора» раздела «Список источников и литературы».

В работе над диссертацией был привлечен большой пласт опубликованных материалов по этнографии народов Западной Сибири, начиная с XVIII в. до настоящего времени. Важным источником для ретроспективных построений послужили публикации Г.Ф. Миллера [1998], К.Ф. Карьялайнена [1994, 1995, 1996], А.А. Дунина-Горкавича [1995, 1996], У.Т. Сирелиуса [2001], Ф. Мартина [2004], Т. Лехтисало [1998], Р.П. Митусовой [1926], М.Б. Шатилова [1931], а также описания божественных пантеонов и ритуальных практик в работах современных отечественных и зарубежных исследователей культуры восточных хантов. При анализе и использовании опубликованных данных учитывалась, что принадлежность исследователя к тому или иному методологическому направлению, выбор методов при сборе и обработке полевых материалов оказывают влияние как на содержание полученных от информантов сведений, так и на их интерпретацию. Работая с одними и теми же информантами, исследователи нередко фиксируют разные пласты фактов, которые часто дополняют друг друга. Вследствие гендерных, культурных и этических особенностей сведения от информантов, могут быть доступны одному исследователю и недоступны другому, и наоборот.

Базовыми для исследования стали федеральные и региональные законы и нормативно-правовые акты, связанные с сохранением культурного и природного наследия СССР, РСФСР, РФ и ХМАО–Югры. Помимо этого, при работе над диссертацией автор обращался к федеральным и региональным нормативно-правовым актам, регулирующим права коренных малочисленных народов РФ и ХМАО–Югры.

В исследовании активно использовались неопубликованные архивные материалы научно-производственных учреждений Урала и Западной Сибири: Архив кабинета архео-

логии Проблемной научно-исследовательской археологической лаборатории Уральского государственного университета (АКА ПНИАЛ УрГУ), г. Екатеринбург; Архив ООО Научно-аналитический центр «АВКОМ-Наследие», г. Екатеринбург; Архив Ассоциации «Серенная Археология» (АСА), г. Екатеринбург; Архив Института проблем освоения Севера Сибирского отделения Российской академии наук (ИПОС СО РАН), г. Тюмень; Библиотечно-информационный историко-культурный фонд Сургутского района (БИИКФ Сургутского района), г. Сургут; Архив ООО «Научно-производственного объединения «Северная археология -1» (ООО «НПО «Северная археология – 1»), г. Нефтеюганск; Архив Автономного учреждения Ханты-Мансийского автономного округа–Югры «Центр охраны культурного наследия» (АУ ХМАО–Югры «ЦОКН»), г. Ханты-Мансийск. Это отчёты об этнографических, археологических и архитектурных изысканиях, проводившиеся на территории Сургутского Приобья, начиная с 1970-х гг. Многие из этих работ связаны с обследованием земельных участков, отводимых под промышленное освоение. Они содержат сведения о материальных характеристиках культовых объектов и их архитектурно-планировочной структуре, фото и зарисовки внутреннего убранства культовых построек[112], а также фольклор и сведения о традиционных ритуалах восточных хантов[113]. В работе также использованы опубликованные архивные материалы первой половины XX в., хранящиеся в Государственном архиве Тюменской области[114].

Для общей характеристики восточных хантов использовались статистические данные, в том числе материалы Всероссийской переписи населения 2010 г. и ведомственной отраслевой статистикой по основным направлениям жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера в ХМАО–Югре за 2010 и 2020 гг. Для решения конкретных вопросов активно привлекались данные археологии, лингвистики, фольклористики.

[112] Морозов В.М., Ведмидь Г.П., Бакалдин М.Н. Историко-культурный комплекс «Святое» // Барсова гора: 110 лет археологических исследований. Сургут, 2002. С. 113-123; Ведмидь Г.П., Морозов В.М. Историко-культурный комплекс Ермаково (к вопросу об инвентаризации объектов культурного наследия) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2004. Вып. 2. С. 449-463; Визгалов Г.П., Кардаш О.В. Святилище Ай-орт-ики на реке Малый Салым: историко-этнологическое исследование. Екатеринбург, 2010; Яковлев Я.А. «Мой дом – моя крепость»? Увы… (На стойбище П.Д. Минчимкина. Сургутский район, река Минчимкина) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2004. Вып. 2. С. 196-202; Гусев С.А. Итоги археологической разведки 2003 года в бассейне реки Тляттыягун (окрестности д. Русскинской, Сургутского района) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск–Ханты-Мансийск, 2004. Вып. 2. С. 447-448.

[113] Древний город на Оби: История Сургута. Екатеринбург, 1994. С. 19; Чемякин Ю.П., Зыков А.П. Барсова Гора: археологическая карта. Сургут; Омск, 2004. С. 159-164; Шатунов Н.В. К вопросу о месте Барсовой горы в культуре ханты // Обские Угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири (12-16 декабря, 1999 г., Тобольск)». Тобольск; Омск, 1999. С. 212-215.

[114] Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. Тюмень, 1994.

Научная новизна

Собранные у восточных хантов в ходе целенаправленных экспедиционных исследований в 1997–2023 гг. в купе с опубликованными и архивными источниками позволили автору обратиться к рассмотрению ряда классических для этнографии тем, таких как духовная культура, мировоззрение, культовые объекты у восточных хантов. Новизна исследования состоит в комплексном изучении духовной культуры восточных хантов с акцентом на таких слабоизученных вопросах как: (1) коммуникативная природа ритуалов жертвоприношения; (2) типы дарообмена между человеком и божествами, (3) схема циркуляции даров, участвующих в ритуале жертвоприношения, (4) функции личных божеств-покровителей человека.

Любая культура, будучи живым социальным организмом, беспрерывно подвержена трансформациям, исходящим из внутреннего потенциала и развертывающимся под влиянием внешних факторов и причин. В последние три десятилетия в связи с масштабной индустриализацией и урбанизацией Западной Сибири изменения, затронувшие традиционные культуры региона, приняли лавинообразный характер. В этой связи изучение трансформации ритуалов и мировоззрения восточных хантов, выявление стратегий адаптации традиционной духовной культуры, поиск подходов по сохранению культовых объектов и сакральных ландшафтов в быстро меняющемся XXI в. является одновременно и новым, и актуальным.

В исследовании предлагается новое понимание актуальных проблем современности, затрагивающих вопросы сохранения сакральных ландшафтов в условиях урбанизации и индустриализации Среднего Приобья; представлены точки зрения промышленных компаний и коренных жителей на варианты решения конфликтных ситуаций, возникающих при промышленном освоении территорий традиционного проживания коренного населения и сакральных ландшафтов.

В диссертации впервые обозначены дискуссионные вопросы правовой базы в сфере государственной охраны культовых объектов коренного населения ХМАО–Югры, представлены примеры сохранения сакральных ландшафтов и авторские разработки в части обоснования предмета охраны и границ территории святилищ.

Положения, выносимые на защиту

1. На протяжении периода исследований у восточных хантов сохранялись трехчастная модель мира, иерархия пантеона божеств, деление сверхъестественных персонажей на две категории – божества и духи. В пантеоне божеств наблюдаются локальные особенности: в правобережье Оби важное место занимали божества-покровители олене-

водства, в левобережье значимая роль принадлежала божествам-покровителям охотничьих промыслов. Исторические процессы, миграции этических групп, взаимодействие с православием сопровождались появлением в местном пантеоне новых божеств или наделением новыми характеристиками и функциями старых персонажей.

2. Большинство традиционных ритуалов жертвоприношения, распространённых у восточных хантов на рубеже XIX–XX вв., сохраняются до настоящего времени. Эти обряды продолжают выполнять социализирующие и интегрирующие функции. В основе традиционных жертвоприношений, согласующихся с концепцией дарообмена М. Мосса [2011], лежат реципрокные отношения между миром людей и миром божеств [Мартынова 2021, 2022]. В структуре ритуалов жертвоприношения восточных хантов выявлено ряд схем обмена дарами: между человеком и божествами, между божествами посредством человека, между людьми посредством божеств. Некоторые из них обнаруживают аналогии с институтом *кула*, описанным столетие назад Б. Малиновским у жителей Океании [2004]. Ритуалы восточных хантов сохраняют свою архаичность, что проявляется в их структуре, характере даров, а также в отсутствии элементов игры и ограничении категории зрителей. Наиболее важную культуровоспроизводящую функцию выполняют коллективные жертвоприношения *мыр*, имеющие характеристики «главного ритуала» культуры [Байбурин 1993], а также обряды жизненного цикла на родовых и поселковых святилищах. Зафиксирована дифференциация традиционных ритуалов по социальной значимости на важные для территориальной группы, родовые, поселковые, семейные, индивидуальные. Их отправляют в соответствующих по значимости культовых объектах, которые могут быть представлены сакральными ландшафтами с расположенными в их границах ритуальными площадками и культовыми постройками.

3. На протяжении всего периода исследований у восточных хантов сохранилась категория людей (хранители традиций, шаманы), контактирующих с божествами и духами не только посредством ритуалов жертвоприношения, но и путём традиционных гаданий, шаманских камланий и нанесения вредоносной магии. Каждый из обрядов является инструментом коммуникаций между миром человека и миром божеств и духов, регулирует актуальные аспекты взаимоотношений между акторами разных миров хантыйского Космоса. В перечисленных выше обрядах, фиксируемых в основном у хантов правобережья Среднего Приобья, наблюдается непрерывность традиции.

4. Ритуальные практики и культовые объекты восточных хантов на протяжении исследуемого периода претерпели ряд изменений. В картине мира наблюдается перемещение персонажей из горизонтальной модели в вертикальную, а также появление в пантеоне божеств восточных хантов новых фигур. На традиционно персонифицированных святи-

лищах местных божеств могут отправлять жертвоприношения в адрес других божеств пантеона. В обрядах жертвоприношений наблюдаются сокращение традиционных подношений в пользу увеличения доли покупных даров, замена жертвенных животных их символическими изображениями, фиксируются уменьшение частоты проведения ритуалов и снижение числа их участников, происходит изменение в структуре участников в пользу городского населения, появляется категория зрителей.

5. Начиная с 1960-х гг., главным фактором внешнего воздействия на ритуальные практики и культовые объекты восточных хантов, бытование которых тесно связано с традиционным природопользованием, было развитие нефтегазового комплекса, строительство городов и инфраструктуры. В последние 25 лет важными факторами влияния на традиционные верования коренного населения стали переход части носителей традиции в непротестантское вероисповедание, тесные контакты с жителями городов (представителями местных властей, журналистами, научного сообщества), глобальная технологизация и цифровизация повседневной жизни.

6. Вместе с тем традиционная духовная культура адаптируется к условиям тесного взаимодействия с современностью. Эти процессы можно усмотреть в функционировании культовых объектов после их повреждения пожарами, в переносе изображений божеств со святилищ на стойбища, в возрождении ритуальной активности на оставленных сакральных ландшафтах. Для хантов, проживающих в городе, формой адаптации является отправление традиционных ритуалов в квартирах или в экспозиционном пространстве музеев. Однако в силу трансформации мировоззрения и переоценки значимости традиционных верований самими восточными хантами, существует опасность десакрализации ландшафтов носителями культуры, что может привести к их отчуждению под промышленное освоение. Одним из практических решений проблемы может выступать коллективное участие в работе над проектами по сохранению культовых объектов профессиональных экспертов-этнологов, коренных жителей и общественных представителей традиционных сообществ, местных властей, промышленных компаний, журналистов и др.

7. В вопросе сохранения культовых объектов до последнего времени наиболее эффективным инструментом являлось законодательство РФ в сфере охраны материального культурного наследия. К началу XXI века в ХМАО–Югре сложилась система государственной охраны культовых объектов, которая заключалась в определении историко-культурной значимости сакрального ландшафта, его границ и предмета охраны. В процессе исследования установлен ряд материальных предметов, которые рассматриваются в качестве артефактов подлежащих сохранению на святилищах, также предложены принципы определения границ территории культового объекта.

Теоретическая и практическая значимость

Диссертационная работа посвящена анализу и оценке процессов трансформации традиционного мировоззрения, верований, ритуалов и функционирования культовых объектов восточных хантов в период с конца XIX по начало XXI веков. Особое внимание уделено современным проблемам сохранения культовых объектов коренного населения Западной Сибири. Используемые в работе материалы, подходы и выводы могут быть использованы при изучении традиционных ритуалов и культовых объектов, проблем трансформации и адаптации традиционных культур, а также в кросс-культурных исследованиях.

Практическое применение имеют разработки диссертанта в области сохранения культовых объектов восточных хантов, в первую очередь – определение предмета охраны и границ территории культовых объектов как объектов культурного наследия РФ. В 2006 и 2007 гг. автором диссертации создана учётная документация на 64 культовых объекта хантов Сургутского района[115]. Инструментальные планы действующих культовых объектов, с выделением их функциональных зон, позволяют по-новому увидеть проблему археологических реконструкций древних святилищ. Предлагаемые в работе практические рекомендации направлены на минимизацию негативного воздействия на сакральные ландшафты и обеспечение сохранности объектов культурного наследия – действующих святилищ. Принципы обоснования историко-культурной ценности культовых объектов восточных хантов могут быть использованы при решении аналогичных задач в других регионах Западной Сибири и РФ с учётом локальной и этнокультурной специфики.

Практическая значимость диссертационного исследования определяется направленностью на обеспечение устойчивого развития культуры коренного населения в условиях промышленного освоения, сохранение и популяризацию этнокультурного потенциала восточных хантов. Материалы диссертации могут быть полезны для работников государственных структур, общественных организаций, строительных и промышленных предприятий, чья деятельность связана с местами проживания коренного населения. На основании предложенных в диссертации практических наработок в сфере сохранения культовых объектов можно прогнозировать и корректировать конфликтные ситуации, возникающие в ходе промышленного освоения территорий проживания коренных жителей, выявлять пути нейтрализации социальной и межэтниче-

[115] Рудь А.А. Учётные карточки на культовые объекты Сургутского района ХМАО–Югры (Большой Юган, Малый Юган, Тромъеган, Пим, Лямин). Сургут, 2006 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-8; *Он же.* Учётные карточки на культовые объекты Сургутского района ХМАО–Югры (Большой Юган, Малый Юган, Аган, Тромъеган, Пим, Лямин). Сургут, 2007 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-8.

ской напряженности. Помимо этого, материалы диссертации могут быть востребованы в лекционных курсах и при создании музейных экспозиций.

Апробация и степень достоверности исследования

Степень достоверности диссертации подтверждается вводом в научный оборот большого объема нового историко-этнографического и визуально-антропологического материала, в том числе собранного автором в ходе многолетних полевых исследований. Одним из принципов оценки достоверности полученных от информантов сведений выступала культурная, территориальная, социальная, временная близость информанта к описываемым им фактам или событиям. Критерием достоверности являлось также подтверждение полученных от информантов сведений исследованиями других учёных.

Авторские наработки о предмете охраны и границах культовых объектов были использованы автором в 2012–2016 гг. в обосновании историко-культурной ценности 64 культовых объектов хантов Сургутского района (по заданию Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО-Югры в 2005, 2007 г.)[116] ; в разработке 3 проектов зон охраны культовых объектов хантов Сургутского района (по заявкам ОАО «Сургутнефтегаз» в 2006 и 2010 г.); в обосновании проекта зон охраны комплекса объектов историко-культурного наследия в южной части Тевлино-Русскинского месторождения нефти в Сургутском районе (по заявке АО «ЛУКОЙЛ» в 2007 г.); при обследовании состояния 14 культовых объектов, описания их предмета охраны и установления границ на территории Сургутского района с целью постановки под государственную охрану в качестве объектов культурного наследия РФ – достопримечательных мест (по заданию Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО-Югры в 2010, 2012, 2014, 2015 гг.) (текст. прил. 2). А.А. Рудь, как соавтор проектов-обоснований святилищ восточных хантов в качестве достопримечательных мест, участвовал в общественных обсуждениях этих проектов (д. Русскинская, 2012, 2015 г.). Все обследованные культовые объекты успешно прошли государственную историко-культурную экспертизу и получили правовой статус объектов культурного наследия РФ (достопримечательных мест). Прошедшая апробацию методика, в 2022 г. применялась автором и В.Н. Адаевым при обосновании предмета охраны, границ и историко-культурной ценности 4 культовых объектов гданских ненцев, расположенных в Тазовском ЯНАО (текст. прил. 3).

Результаты исследования изложены в докладах на всероссийских и зарубежных конференциях, форумах, конгрессах, научных семинарах: Конгресс антропологов и этно-

[116] Рудь А.А. Учётные карточки на культовые объекты Сургутского района ХМАО–Югры (Большой Юган, Малый Юган, Тромъеган, Пим, Лямин). Сургут, 2006 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-8; *Он же.* Учётные карточки на культовые объекты Сургутского района ХМАО–Югры (Большой Юган, Малый Юган, Аган, Тромъеган, Пим, Лямин). Сургут, 2007 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-8.

логов России (Екатеринбург, 2015; Ижевск, 2017; Казань, 2019; Томск, 2021; Санкт-Петербург, 2023); Международный Северный археологический конгресс (Ханты-Мансийск, 2015, 2019); Международная конференция «Сибирские чтения» (Санкт-Петербург, 2019, 2022); Международный форум «Многонациональная Россия: этнология и киноантропология» (Екатеринбург, 2008, 2011); VIII Российский фестиваль антропологических фильмов (Екатеринбург, 2013); Международная конференция «Protecting the Sacred: Recognition of Sacred Sites of Indigenous Peoples for Sustaining Nature and Culture in Northern and Arctic Regions» (Финляндия, Рованиеми, 2013); VI Международная конференция «Экология древних и традиционных обществ» (Тюмень, 2020 г.); Международный симпозиум «Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками». Пермистика XV (Ижевск, 2014); Первая межрегиональная ассамблея «Актуально о музейном» (Сургут, 2018); Конференция «Проблемы сохранения и использования культурного наследия ХМАО–Югры» (Ханты-Мансийск, 2009).

Отдельные положения диссертации представлены в 26 публикациях (в том числе, в 5 публикациях в журналах, входящих в перечень ВАК, в 4-х публикациях, входящих в Scopus, и в коллективной монографии, индексируемой в базе Web of Science).

Структура диссертации

Диссертационное сочинение включает введение, пять глав, разделенных на параграфы, заключение, список источников, текстовое и графическое приложения. Содержание диссертации изложено на 272 страницах, текстовое приложение представлено на 11 страницах, графическое – на 64.

ГЛАВА 1. ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БОЖЕСТВАХ И ДУХАХ

В главе рассматриваются традиционные представления восточных хантов о структуре мира, пантеоне божеств и других сверхъестественных существах. Базовыми послужили полевые материалы автора, включающие несколько видов источников. Первый – сведения информантов о содержимом культовых семейных лабазов (амбарчиков), священных нарт и других мест хранения изображений божеств. В ходе опросов выявлялся пантеон божеств, значимый для человека, его семьи, рода и территориальной группы. Второй вид источника – обращения восточных хантов к божествам во время обрядов. Как правило, в таких обращениях перечисляются почитаемые божества в порядке их значимости. Третий вид источников – фольклорные сюжеты о деяниях божеств и духов. Они содержат характеристики персонажей пантеона, отражают родственные взаимосвязи между ними, а также связи с территориями, социальными группами, историческими либо эпическими событиями. Необходимо учитывать, что авторские материалы лишь отчасти могут выступать маркером текущего состояния традиционных верований. Большинство из них собрано от старшего поколения, получившего традиционные знания во второй половине XX в.

Терминология обозначения сверхъестественных существ

Проблемной областью исследования является терминология, используемая для обозначения «сверхъестественных существ»[117] – персонажей традиционных верований обских угров[118]. В.М. Кулемзин отмечал, что до рубежа XIX–XX вв. исследователи Западной Сибири, обозначая сверхъестественных существ остяков и вогулов, использовали различные термины – «бог», «дух», «идол», «кумир», «болван», «дьявол», «бес», «шайтан»[119]. В начале XX в. сверхъестественные существа хантов фигурировали как «боги», «божества»[120], «божки»[121], «духи»[122]. У.Т. Сирелиус для обозначения сверхъестественных существ восточных хантов использовал термины «дух» и «бог» как синонимы[123]. К.Ф. Карьялайнен, изучавший традиционные верования югорских народов в начале XX в., придерживался дуального разделения всех персонажей традиционных верований. Он выделил

[117] Термин использовал В.М. Кулемзин: Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 36-66.
[118] Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов Сургутского Приобья (по материалам 2002-2017 гг.) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2023. № 4 (63). С. 210-211.
[119] Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 42-43.
[120] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 35-44.
[121] Мартин Ф.Р. Сибирика. С. 94-95.
[122] Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Т. II. С. 5-271; Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 102-107.
[123] Сирелиус У.Т. Путешествие к хантам. Томск, 2001. С. 230, 257-303.

у остяков и вогулов две большие категории: «духов»[124] и «демонов»[125]. Среди многообразия духов К.Ф. Карьялайнен выделил самостоятельным термином «Небесный бог» (*Num-tūrəm*) обско-угорского бога-демиурга *Торума*[126]. М.Б. Шатилов наделял всех персонажей традиционных верований ваховских хантов термином «духи», называя «божествами» лишь *Торума* и его помощника *Микола-торума*[127]. В.М. Кулемзин, специально рассматривавший проблему терминологии сверхъестественных существ хантов, пришёл к мнению, что в их отношении «правомерно употребление термина «духи»»[128]. Применение термина «бог» оправдано лишь по отношению к верховному божеству *Торуму*[129].

К рубежу XX–XXI вв. исследователи традиционной культуры хантов не выработали единую терминологию. Для обозначения сверхъестественных существ также широко применяются термины «духи»[130], «боги»[131], «божества» («gods»)[132]. Н.В. Лукина наиболее значимых фигур хантыйского пантеона называет «всеобщими духами», остальных менее значимых персонажей – «местными духами»[133]. А.П. Зенько, проводивший работы у юганских и салымских хантов, а также ляпинских и кондинских манси, использует термины «духи» и «божества» как синонимы[134]. Помимо этого, он выделяет еще одну категорию сверхъестественных существ. Не определяя ее терминологически, он соотносит её с персонажами русских народных верований — «нечистая сила». К ней А.П. Зенько относит персонажей *Менк (Манг-ики)*, *Сэвсэт*, *Пор-нэ*, *потчак*, *илкондэвот (ичек-контак-от)*, *вес* и др.[135], что в целом соответствует категории «демоны», предложенной К.Ф. Карьялайненом. Иногда для обозначения сверхъестественных существ используют термины, взятые из хантыйского языка[136]. На основании терминологии, распространённой у восточных хантов, А.С. Песикова выделила три группы сверхъестественных существ[137]. В предложенной исследователем классификации персонажи традиционных верований восточных хантов разделены по принципу общности функций и характеристик. Важно отметить, что каждая группа имеет устойчивое лексическое обозначение в хантыйском языке:

---

[124] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 5-271.
[125] Там же. С. 271-282.
[126] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 186-218.
[127] Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 98-131.
[128] Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 36-66.
[129] Там же. С. 64
[130] Лукина Н.В. Хантыйский обряд жертвоприношения. С. 106-114; Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. С. 527-537.
[131] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С.528-573; Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и её обитатели. С. 220-233, 307-320.
[132] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 105-111.
[133] Лукина Н.В. Хантыйский обряд жертвоприношения. С. 107.
[134] Зенько А.П. Представления о сверхъестественном… С. 11-44.
[135] Там же. С. 44-51.
[136] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 140-156.
[137] Песикова А.С. Взгляд изнури культуры. С. 34-35.

– «боги *(лукэт)* – существа высшего порядка, которые имеют способность путешествовать в материальной и нематериальной оболочке во времени в пространствах разных миров, общаться между собой, с духами, с человеком, влиять на ход событий»[138].

– «духи *(калтэт, калэт)* – существа порядком ниже богов, которые имеют способность путешествовать в материальной и нематериальной оболочке в ограниченном времени и в ограниченных пространствах ограниченных миров, общаться между собой, с богами, с животными и растениями, с помощью которых могут влиять положительно или отрицательно на жизнедеятельность человека…Духи обычно нейтральны к человеку. Им не делают… жертвоприношения, избегают всяких встреч с ними»[139].

– «черти *(кулэт, йэлэк-канлэх отэт)* – негативно настроенные силы против человека и его жизнедеятельности. Они пакостят людям, пугают их, портят не только орудия лова, но и могут разрушать здоровье человека и довести его до смерти... Обычно "обитают" в патогенных зонах, где нельзя ночевать, ставить ловушки, строить жильё. Эти места обходят стороной»[140].

В ходе анализа полевых материалов, автор приходит к выводу, что в настоящее время у восточных хантов чётко фиксируются две категории сверхъестественных существ[141] (Рис. 3). Первую, более однородную по характеристикам, современные информанты определяют как *лункэт* («боги» или «божества»). Она включает персонифицированных сверхъестественных существ – обитателей Верхнего, Среднего и Нижнего миров – покровителей жизненно важных сфер человека, его здоровья, рождения и смерти, достатка; покровителей природных стихий и природных объектов, водоемов, локальных ландшафтов и т.д.; покровителей промыслов, объектов животного мира и других видов хозяйственной деятельности; индивидуальных покровителей человека. Вторая, более разнообразная категория, обозначена автором как духи. Она включает упомянутых А.С. Песиковой нейтральных по отношению к человеку *калтэт* («духов»), негативно настроенных по отношению к нему *кулэт* («чертей»), *йэлэк-калнлэх отэт* («маячек»), а также ряд других персонажей – *почек, Пор нэ, Менк, Юли, Вэс.* Как уже указывалось выше, в начале XX в. К.Ф. Карьялайнен выделял этих персонажей в особую категорию «демоны»[142], а в конце

[138] *Лункэт* (мн. ч.), *лунк* (ед. ч.). Песикова А.С. Взгляд изнури культуры. С. 34-35.
[139] *Калтэт* (мн. ч.), *калт* (ед. ч.). Песикова А.С. Взгляд изнури культуры. С. 35.
[140] *Йэлэк-канлэх отэт* (мн. ч.), *йэлэк-канлэх от* (ед. ч.). См.: Песикова А.С. Взгляд изнури культуры. С. 35.
[141] ПМА. Тромъеган, июнь 2002 г., февраль-март 2003 г., июль 2003 г., февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004 г., март 2008 г., июль 2010 г., сентябрь 2010 г., июль 2012 г., март 2014 г.; Когалым, март 2006 г., июнь 2006 г.; Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г., сентябрь 2005 г.; Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июнь 2009 г., июль 2014 г.; Пим, февраль 2003 г., июль 2010 г., март 2011 г., июль 2012 г.; Пим, Айпим февраль 2007 г.; Лямин, июль 2003 г., июнь 2006 г.
[142] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 271-282.

XX в. А.П. Зенько причислил их к «нечистой силе» [143]. Помимо этого, А.П. Зенько выдвинул гипотезу, что персонажи, отнесенные им к категории «нечистая сила», могут быть реликтами древних верований обских угров, существовавших до появления трехчастного Космоса[144].

Перевод хантыйского термина *лункэт* – ‘божества’ и его ассоциация с выделенной группой подтверждаются большинством современных респондентов. Термин «духи» для обозначения второй группы сверхъестественных существ был предложен автором в качестве рабочего, в то время как в хантыйском языке обобщающего категорию термина не зафиксировано. Основные различия между двумя обозначенными категориями заключаются в традиционных представлениях о высокой значимости божеств и небольшой значимости духов в жизни человека. Эти воззрения проецируются на взаимодействия человека и персонажей традиционных верований: божества сургутских хантов имеют личные имена, у категории духов они отсутствуют, в адрес божеств ханты отправляют жертвоприношения и дары, а духи, как правило, остаются неодариваемыми фигурами[145].

Модели мироустройства и структура родства

Представления восточных хантов о горизонтальной и вертикальной моделях мира, деление их на три, семь и более сфер неоднократно рассматривались ранее[146]. В настоящее время у восточных хантов сохраняются традиционные представления как о горизонтальной, так и о вертикальной модели мира. Структурирующей осью горизонтальной модели мира служит главный водоток Западной Сибири – река Обь. В этой модели верховья Оби, как и верховья других рек *(нум пэлэк)* являются местами проживания персонажей Верхнего мира, нижнее течение Оби *(ыл пэлэк)* – местом обитания божеств Нижнего мира. Миром людей в такой модели является среднее течение Оби и её притоков – физически досягаемое или географически осмысливаемое каждым человеком пространство. В зависимости от индивидуального опыта человека границы «среднего мира» могут расширяться. Приведём повествование исследователя традиционной культуры сургутских хантов А.С. Песиковой о её поездке в верховья р. Обь вместе с семьёй тромъеганских хантов по приглашению сотрудников Института Филологии Сибирского отделения РАН: *«Осенью 2014 г. мы ездили с Р.С.Г. и его женой в Новосибирск. Для них это была первая поездка*

[143] Зенько А.П. Представления о сверхъестественном. С. 44-51.
[144] Там же. С. 44.
[145] Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов. С. 211-212.
[146] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 225; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 170-171; Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 14-16; Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 528-573; Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. С. 204; Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 201; Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P.105-112; Рындина О.М. Река в культуре хантов Тром-агана и музейной экспозиции. С. 113-118.

так далеко. Конечно, им всё было интересно. Нас так хорошо там приняли, всюду водили. Для наших хантов верховья Оби считаются священными. С.Г. очень был воодушевлён и радовался, что в вершине Оби ему удалось побывать. И раз такой случай появился – быть в вершине Оби, то С.Г. предложил сделать приношение – пори. Мы поехали в Бийск, где Бия и Катунь сливаются, и там сделали бескровное приношение. После обряда С.Г. сказал, что в следующий раз если поедет, то очень хочет взять с собой оленя – для кровавого жертвоприношения йыр. Но мы сказали, что провезти оленя так далеко никак не получится. На Алтае живут шорцы, алтайцы – у них можно купить жертвенных животных (корову, овцу). Ездили в зоопарк, им там тоже понравилось, они всем интересовались, что интересно – они обязательно здоровались со всеми медведями. Р.С.Г. сказал мне по этому поводу: "Медведь – полубог-получеловек, с ним нужно здороваться". Ходили посмотреть метро. Ездили на метро. Когда приехали в новое место – обязательно копейки кидали, приветствовали хозяев местной земли. Посещали православную церковь. Он расспрашивал о правилах посещения церкви – что и как нужно делать. Свечку поставили. Иконку купили»[147].

В обыденной жизни горизонтальная модель мира продолжает играть важную роль. Ещё недавно, помимо мировоззренческой составляющей, эти представления имели поддержку в хозяйственной деятельности восточных хантов. Согласно традиционным представлениям, река начинается от устья и идёт вверх к истоку. Простираясь от устья к вершине, она принимает притоки вместе с озерами, болотами, урманами, борами и другими природными ландшафтами. На мир природы накладывается мир божеств. По словам хантов, даже у каждой маленькой реки есть свои божества-хозяева. У больших рек, кроме главного божества-покровителя, может быть несколько божеств, каждое из них является покровителем определённой части водотока. К примеру, на р. Ингуягун (левый приток р. Тромъеган) известно как минимум о трёх божествах, сферы покровительства которых соотносятся с верхним, средним и нижним течением[148]. Информанты указывают, что наиболее частыми местами «проживания» божеств являются верховья и устья рек. В отличие от основной модели, где низовья Оби соотносятся с божествами Нижнего мира, в локальных моделях принадлежность «приустьевых» божеств к Нижнему миру не всегда обязательна[149]. В то же время божества истоков рек чаще всего соотносятся с Верхним миром даже в локальных моделях[150].

[147] ПМА. Сургут, ноябрь 2014 г.
[148] ПМА. Ингуягун март 2006 г., июнь 2006 г., сентябрь 2007 г.
[149] ПМА. Тромъеган июль-август 2003 г., июнь 2007 г.
[150] ПМА. Нятлонгаягун сентябрь 2004 г., сентябрь 2005 г.

Согласно полученным материалам, вертикальная модель мира состоит из трех сфер (Рис. 3). Первой сферой является мир светлых божеств – *Нум пэлэк* ‘Небесная сторона’ или Верхний мир. Второй сферой является мир тёмных божеств – *ЫІ пэлэк* ‘Нижняя сторона’ или Нижний мир. Иногда информанты сообщают о семи мирах (сферах, уровнях, этажах), из которых три первых соотносятся с *Нум пэлэк*, а три последних – с *ЫІ пэлэк*. Между Верхним и Нижним миром расположен Средний мир – мир человека. Ещё одним вариантом вертикальной модели Космоса являются представления о семи сферах Верхнего мира, о семи сферах Нижнего мира и о Среднем мире – «мире людей», находящемся посередине. Каждую из этих сфер-уровней населяют соответствующие персонажи. Некоторые из них могут переходить из одного уровня на другой[151]. Способностью путешествовать в разные миры и их уровни, а также воздействовать на персонажей этих сфер, наделены люди, имеющие дар общения с божествами и духами – шаманы, ворожеи и колдуны. Многие информанты отмечают, что человек, не имеющий такого дара, при общении с божествами и духами может «заболеть», «сойти с ума», и «даже умереть»[152].

Отметим, что в начале XX в. К.Ф. Карьялайнен связывал появление семичастной модели обско-угорского Космоса с татарским влиянием[153]. Гипотезы более раннего происхождения этой модели придерживаются Э. Вигет и О.Э. Балалаева. В ходе реконструкции генезиса пантеона божеств восточных хантов они пришли к выводу, что на угорский пантеон было оказано сильное влияние со стороны культур степной Каспийской зоны: «первое индоиранское [влияние произошло – *А.Р.*] после примерно 1500 г. до н.э., и затем, иранское – тысячелетие спустя…». Следствием этого влияния стало появление в уральской мифологии многих индоарийских мифов. Протоуральский трёхзональный космос был преобразован в трёхзональный семиуровневый Космос (3+1+3). Впоследствии число 7 заменило 3 в качестве доминирующего организационного числительного, и план был доработан до семи высших миров и семи низших миров (7+1+7). «Угорский пантеон стал включать множество поколений иерархически и пространственно распределенной семьи. Пантеон был разработан…через кратность семи и через гендерные пары, а протосемья была расширена за счёт нескольких поколений [божеств – *А.Р.*]. Не только *Торум* имел семь сыновей…, но и они имели число детей кратное семи. Таким образом, система выросла до согласования и упорядоченного комплекса подразделений территории и вла-

[151] ПМА. Тромъеган февраль-март 2003; февраль 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Назым декабрь 2010 г., Когалым март 2006 г.; Угут март 2004 г.

[152] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003, февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Пим, март 2011 г.; Когалым, март 2006 г.; Угут, март 2004 г.

[153] Цит по: Надь З. Васюганские ханты. С. 52.

сти»[154]. Современные восточные ханты не всегда могут так стройно описать родство и иерархию своих божеств, но представления об этом до сих пор являются одной из структурирующих традиционный пантеон основ. Объясняя родственные связи между божествами, информанты нередко приводят аналогии родственных отношений между людьми: *«Я точно не знаю, кем все они* [божества – *А.Р.*] *приходятся друг другу. Но они все там тоже родственники между собой. Кто-то кому-то брат, отец, мать, сестра, дядя или тетя. Так же, как у хантов – все друг другу приходятся родственниками»*[155].

Наряду с моделью, основанной на принципе божественного родства и множества поколений, среди хантов сегодня, как и сто лет назад[156], распространены представления о делении пантеона на «всеобщих» («верховных», «больших», «главных»), «местных» и «домашних» божеств[157]. Такая структура пантеона не противоречит схеме, основанной на божественном родстве. Вероятнее всего, она отражает текущее состояние представлений, когда вследствие снижения значимости традиционных верований часть связей божественного родства оказалась забыта, хотя не исключено, что они никогда не имели детальной разработки.

В настоящее время чётко наблюдается два принципа, структурирующих пантеон восточных хантов – через число «семь» и через число «два». Первый принцип достаточно хорошо освещен в научной литературе. Через число «семь», имеющее в культуре восточных хантов сакральное значение, выражена структура, связывающая поколения божеств и их потомков[158]. Число «два» отражает родственные отношения в хантыйском пантеоне, а также другие дуальные связи персонажей пантеона[159]. Наиболее часто двоичность присутствует в наименованиях святилищ, в обращениях, содержащих обозначение божеств-супругов – *имихэн-икихэн* ‘жена с мужем’, либо в собственных именах божеств – *Ай нинкэн* ‘Две маленькие женщины’, *Атым ньотэн яхкэн* ‘С плохим носом двое людей’, *Вонт лунк эвихэн* ‘Таёжного божества две дочери’, *Ранк кохэн* ‘Дерущиеся два мужика’[160]. Необходимо отметить, что дуальность чаще всего характерна для локальных культов, в то

[154] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 110.
[155] ПМА. Тромъеган, декабрь 2004 г.
[156] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 6-8.
[157] ПМА. Тромъеган, июнь 2002 г., февраль-март 2003 г., июль 2003 г., февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004 г., март 2008 г., июль 2010 г., сентябрь 2010 г., июль 2012 г., март 2014 г.; Когалым, март 2006 г., июнь 2006 г.; Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г., сентябрь 2005 г.; Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июнь 2009 г., июль 2014 г.; Пим, февраль 2003 г., июль 2010 г., март 2011 г., июль 2012 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Лямин, июль 2003 г., июнь 2006 г., июль 2012 г.
[158] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 558-573; Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 110.
[159] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 548.
[160] Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2011. Вып. 9. С. 339-354.

время как более значимые персонажи восточнохантыйского пантеона часто имеют несколько «супругов» («помощников», «охранников», «телохранителей», «воинов»). К примеру, согласно материалам И.А. Карапетовой и К.Ю. Соловьёвой[161], Э. Вигета и О.Э. Балалаевой[162] юганские ханты считают, что божество-покровитель Большого Югана *Яун Ики* имел много жен. Для обозначения гендерной дифференциации личных имён божеств восточные ханты используют термины *ики* (букв. ‘мужчина’) и *ими* (букв. ‘женщина’). В зависимости от характеристик персонажа и его места в традиционной картине мира информанты могут переводить эти термины как «бог/богиня», «хозяин/хозяйка».

Пантеон божеств

Характеризуя верховных и местных божеств восточных хантов, мы отталкивались от сохранившейся к настоящему времени структуры божественного родства. Схема не всегда соответствует классическому делению хантыйского Космоса на верхний – средний – нижний миры, в то же время она позволяет установить родственные связи между фигурами пантеона. Согласно представлениям восточных хантов, верховные божества являются покровителями природных стихий, крупных обских притоков, жизненно важных сфер человека, таких как рождение, здоровье, смерть. В целом они охватывают все сферы жизни человека. Иерархия божеств восточных хантов накладывается на социальную структуру (Рис. 4): божества крупных обских притоков выступают покровителями проживающих на данной реке территориальных групп хантов, более мелкие божества являются покровителями хантыйских родов, традиционных населённых пунктов, семей и отдельного человека, а также «хозяевами» промысловых угодий и локальных ландшафтов – мест проживания и хозяйственной деятельности человека[163].

Торум

Торум (Нум-Торум, Санки Ики, Номэн Ики) в представлениях восточных хантов является божеством-демиургом, сотворившим землю и весь окружающий мир, включая человека, всю живую и неживую природу. Креационистские характеристики *Торума* фиксируются на протяжении всего периода исследований[164]. Согласно современным представлениям восточных хантов, верховный бог *Торум* имеет семерых детей, в других слу-

[161] Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 205, 208.
[162] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P.110.
[163] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов в начале XXI в. // Уральский исторический вестник. 2016. № 4 (53). С. 136-137; Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение в ритуальном пространстве восточных хантов // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2022. № 4 (59). С. 157.
[164] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 186-218; Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 35-41; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 63-64; Рындина О.М. Река в культуре Тром-Агана и музейной экспозиции. С. 114-115.

чаях говорится о семи сыновьях и семи дочерях *Нум-Торума*[165]. Как отметили Э. Вигет и О.Э. Балалаева, сегодня далеко не все информанты могут назвать сразу всех семерых детей *Торума*[166]. Справедливым является замечание А.В. Головнёва о том, что если суммировать сведения о детях *Торума*, собранные у разных групп восточных хантов, то общее их количество превысит традиционно обозначаемое число «семь»[167]. Последнее говорит о том, что каждая территориальная группа имеет свои отличия, даже на уровне пантеона верховных божеств. Сегодня родственные связи персонажей пантеона с *Торумом* могут фиксироваться только в именах божеств. К примеру, на Большом Югане поселковым божеством д. Тайлакова является *Торум Эви* ‘Дочь Торума’. Однако, кроме перевода имени, информанты не могут сообщить какие-либо характеристики божества или указать его место в иерархии божеств[168].

Кон Ики и ***Кынь Ики***

Наиболее часто сыновьями *Торума* называют братьев-антагонистов *Кон Ики* (*Сорни Кон Ики* ‘Золотой Князь Мужчина’, *Пэсты янки Ики* ‘Быстро перемещающийся Мужчина’ и *Кынь Ики* (*Пыхты Ики* ‘Чёрный Мужчина’, *Атым Ики* ‘Плохой Мужчина’. *Кынь Ики*, будучи антиподом *Кон Ики*, ассоциируется у хантов с главным божеством Нижнего мира (более подробно его фигура будет рассмотрена в разделе о сверхъестественных существах Нижнего мира). В картине мира восточных хантов пара *Кон Ики* и *Кынь Ики* является бинарной оппозицией. Анализ характеристик данных персонажей проводился Э. Вигетом и О.Э. Балалаевой[169].

Кон Ики выступает божеством Верхнего мира – главным покровителем людей, посредником между богом-творцом *Торумом* и людьми, он должен наблюдать за всем сотворённым отцом-*Торумом* миром, и следить за соблюдением в нём порядка[170]. В характеристиках информантов он предстаёт как «главный светлый бог», «самый младший и самый главный сын *Торума*», «он следит везде за порядком», «помогает людям»[171]. По собранным сведениям, младший сын *Торума – Кон Ики* продолжает оставаться одним из значимых божеств пантеона. Он оказывает большое влияние на события, происходящие в мире человека. Можно предположить, что упомянутый К.Ф. Карьялайненом почитаемый

[165] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г.; Угут, март 2004 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Барсова гора, май 2012 г.
[166] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 108.
[167] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 570.
[168] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе... (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 11, С. 43-46; ПМА. Большой Юган март 2004 г.; Демьянка июль 2005, сентябрь 2006 г., март 2007 г., стойбище Усть-Урна; Большой Юган июнь 2009 г.
[169] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 109.
[170] Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 18-19; Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 109; Рындина О.М. Река в культуре Тром-Агана и музейной экспозиции. С. 116.
[171] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004, февраль 2010 г.; Угут, март 2004 г., Назым, декабрь 2010 г.; Барсова гора, май 2012 г.

остяками Сургутского округа «деревянный в шапке дух – сын старика Торыма» – одно из имён божества *Кон Ики*[172].

Среди множества имён и эпитетов, наиболее точно положение *Кон Ики* в иерархии божеств отражает его мансийское имя – *Мир Сусне Хум* ‘За миром Смотрящий Мужчина’[173]. Н.В. Лукина отмечает, что под влиянием христианства фигура мансийского *Мир Сусне Хума* стала отожествляться с фигурами Николая-чудотворца или Христа[174]. На рубеже XIX–XX вв. К.Ф. Карьялайнен сообщал, что «Остякам Сургутского района Троицкий дух *(Ort-Iki)* [место поклонения находится в устье Иртыша – *А.Р.*] известен под именем *kan-iki* “Князь, или Господин”, а иногда под именем *kan-tək-kän* “Остяцкий князь”»[175]. Современные ханты правобережья Оби также указывают, что главное место поклонения *Кон Ики* находится в районе устья Иртыша[176]. С другой стороны, в левобережье Оби у юганских хантов фиксировались сведения о том, что место поклонения *Кон Ики* было расположено на р. Конда[177]. Эти разночтения имеют основания. В работе К.Ф. Карьялайнена имеются указания о переносе «Троицкого духа» (*Ort-Iki*) с Белогорья на Конду[178]. Указанные различия могут свидетельствовать о том, что на формирование картины мира восточных хантов могли оказывать влияние разные этнографические группы угров и исторические события. В левобережье Оби это могло быть влияние южных хантов (демьянских, иртышских, кондинских), в правобережье Оби – влияние северных хантов (казымских, назымских).

Сегодня ханты Среднего Приобья обращаются к *Кон Ики* на всех традиционных обрядах жертвоприношения – вне зависимости от их социальной значимости. В правобережье Оби во время крупных коллективных ритуалов одним из обязательных является жертвоприношение для *Кон Ики* оленя-быка или коня[179]. У юганских хантов наиболее ярким свидетельством культа *Кон Ики* является кочующая традиционная реликвия – *Кон Ики сак*[180] ‘Халат *Кон Ики*’[181], о которой более подробно будет сказано в главе 2.

---

[172] Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Т. II. С.125.
[173] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 549-570.
[174] Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 18-19.
[175] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 142.
[176] ПМА. Тромъеган, февраль 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Барсова гора, май 2012 г.
[177] Мартынова Е.П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов. С. 84; ПМА. Большой Юган, март 2004 г.; Демьянка, сентябрь 2005 г.
[178] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 137-140.
[179] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004, февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Пим, март 2011 г.; Барсова гора, май 2012 г.
[180] *Сак* – верхняя распашная одежда.
[181] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 19-20, 63-67; Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 207; ПМА. Большой Юган март 2007 г.

Божества-покровители крупных обских притоков

В границах исследуемой территории широко распространены представления хантов о том, что детьми *Торума* являются божества-покровители крупных притоков Оби: р. Тромъеган – *Эвэт Ики* ‘Священной горы Хозяин’, р. Аган – *Охән Ими* ‘Хозяйка Агана’, р. Большой Юган – *Яун Ики* ‘Юганский Хозяин’, р. Лямин – *Лимын Ики* ‘Ляминский Хозяин’, р. Салым – *Солхэм той Ики* ‘Вершины Салыма Хозяин’, р. Казым – *Касым Ими* ‘Хозяйка Казыма’, р. Назым – *Мозым Ики* ‘Назымский Хозяин’. Аналогичные сведения о божествах-покровителях Сургутского округа приводит К.Ф. Карьялайнен. Он пишет, что остяки поклоняются «духам-хозяевам» рек: «Юганскому старику», «Аганскому старику», «Тромъюганскому старику гор»[182].

Исключением из этой божественной семьи являются покровители рек Пим и Демьянка. Согласно фольклорному сюжету, божество-покровитель р. Пим – *Пим Ики* погиб, и пимские земли осталась «без хозяина». По этой причине *Торум* поставил на р. Пим «смотрителя» – *Пим лахэлты Ики* ‘Пим охраняющего Мужчину’[183]. Сегодня функции и положение *Пим лахэлты Ики* в иерархии верховных божеств восточных хантов не имеют отличий от таковых у других персонажей, считающихся детьми *Торума*[184]. Однако упомянутый фольклорный сюжет и лексическое обозначение божества исключают *Пим лахэлты Ики* из круга детей *Торума*. Малоизученной фигурой, выполняющей функции божества-покровителя крупной реки, является *Соргать Ики* ‘Хозяин Демьянки’. Его культ связан с обрусевшими во второй половине XX в. демьянскими хантами. Переселившиеся в это время из Большого Югана на Демьянку юганские ханты не стали преемниками мифологии демьянских хантов. В настоящее время точных сведений о месте божества-покровителя Демьянки в семье угорских божеств не имеется[185]. Однако проживающие на р. Демьянка юганские ханты почитают *Соргать Ики* как божество-покровителя крупной реки, как и других покровителей крупных обских водотоков, считающихся детьми *Торума*[186].

Пупи Кон

Следующим сыном *Торума* является Медведь – *Пупи Кон* ‘Медведь-Царь’. Культ медведя, по мнению исследователей, является одним из древнейших культов обских уг-

[182] Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Т. II. С.125.
[183] ПМА. Пим-Тромъеган, февраль-март 2003 г.
[184] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Пим, июль 2010 г., март 2011 г., июль 2012 г.
[185] Адаев В.Н. Ушедший хозяин Демьяна (почитание хантами духа-хозяина р. Демьянка в XX в.). С. 186-205; Матвеева Н.П. Заключительный отчёт по выполнению хоздоговорной темы № 15-99 «Организация и проведение археолого-этнографической экспедиции на юге Тюменской области (Уватский, Ялуторовский районы). Тюмень, 1999 // Архив музея ИПОС СО РАН. № 6/32. С. 45-46; Богордаева А.А. Ханты р. Демьянки в конце XX века. С. 60-61.
[186] ПМА. Демьянка, июнь-июль 2005 г., сентябрь 2006 г., март-апрель 2007 г.

ров[187]. Почитание медведя как зверя-хищника, и его божественной ипостаси как персонажа пантеона, до сих пор сохраняется у хантов Среднего Приобья[188]. Сегодня культ Медведя продолжает существовать в виде ритуалов, поверий и норм поведения, регулирующих взаимоотношения человека и зверя. Наиболее ярко он нашёл отражение в одном из феноменов обских угров – медвежьем празднике. И.А. Карапетова и К.Ю. Соловьёва отмечают, что культ божества-покровителя Большого Югана – *Яун Ики* имеет непосредственную связь с образом медведя[189].

Наряду с почитанием медведя в качестве одного из верховных божеств, в Среднем Приобье существуют локальные культы, связанные с этим образом. Так, на Тромъегане и Малом Югане зафиксированы культы местных божеств – *Кэв Пупи Ики* ‘Каменный медведь’. На Тромъегане *Кэв Пупи Ики* является родовым божеством хантов Комтиных[190]. Родовое предание, связанное с этим культом, указывает на то, что «Каменный медведь» был сделан *Торумом* из войска и был направлен против местных людей, издевающихся над животными и птицами[191]. Юганские ханты почитают каменное изображение *Кэв Пупи Ики* (по размерам и форме напоминающее голову медведя), находящееся вместе с изображениями других божеств в культовой постройке на святилище *Эвэт Кот* в верховье Малого Югана. Отметим, что малоюганский *Кэв Пупи Ики* выполняет функции помощника местного божества *Эвэт Ики*[192]. Известны случаи традиционных гаданий с головой «Каменного медведя», которые проводят жители Малого Югана и приезжающие на святилище гости[193]. В ходе исследований не выявлено взаимосвязей упомянутых тромъеганских и юганских культов *Кэв Пупи Ики* между собой, а также с культом «Царя-Медведя» – *Пупи Кон.*

---

[187] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. III. С. 11-19, 145-175; Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 37, 53-56; Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 110-112; Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров. С. 225-228; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 82-86, 156-157, 159, 164-165; Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 22-23; Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 203-204; Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 110-111.

[188] Мартынова Е.П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов. С. 86-87.

[189] Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 202-204.

[190] ПМА. Сургут, июнь 2004 г.; Тромъеган, декабрь 2004 г., октябрь 2009 г.

[191] Рудь А.А. Этнографические исследования в рамках проекта зон охраны комплекса объектов культурного наследия в районе озера Им Лор // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2010. Вып. 8. С. 363-365; Ведмидь Г.П. Архитектурная планировка акватории и территории комплекса объектов культурного наследия на священном озере Имлор в Сургутском районе ХМАО–Югры // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2011. Вып. 9. С. 130.

[192] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском… (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 6, 25; ПМА. Юрты Каюковы, Большой Юган, январь 2003 г., юрты Асмановы, Каймысовы, Малый Юган, март 2004 г., июль 2014; Стойбище Усть-Урна, Демьянка, июнь 2005 г.

[193] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI в. // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. 2013. № 6 (27). С. 198.

Пухос Анки (Анки Пухос, Пугос лунг, Кэлтыс Най Анки)

Одной из высокопочитаемых богинь у восточных хантов является *Пухос Анки* ‘Рождения-материнства Мать’ На протяжении всего рассматриваемого периода её сферой влияния выступали беременность, рождение и материнство. У восточных хантов до сих пор сохраняются представления о том, что ещё в чреве матери *Пухос Анки* вдыхает душу в ребёнка с первым лучом восходящего солнца[194]. Она обитает «где-то на востоке, в стороне восходящего солнца», олицетворят женское возрождающее начало, наделяет человека душой[195].

По сведениям К.Ф. Карьялайнена, у васюганских хантов *Пухос Анки* была известна как дочь *Торума*[196]. Современные информанты не могут точно определить её родственные связи с другими верховными божествами Среднего Приобья. На протяжении XX в. наиболее значимым для всех восточных хантов было святилище *Пухос лунг* на р. Вах[197]. Однако, по собранным в настоящее время сведениям, место святилища на Вахе сгорело и было оставлено[198]. В левобережье Оби на Малом Югане хорошо известно действующее святилище дочерей ваховской *Пухос Анки – Ай Нинкэн* ‘Двух Маленьких Женщин’[199]. По сведениям информантов, *Ай Нинкэн*, так же, как и их мать, являются покровительницами беременности и родов – *«посылают людям ребятишек»*. Сегодня их культ продолжает иметь большую значимость для всех юганских хантов, включая проживающих на Салыме и Демьянке[200]. В публикации К.А. Сагалаева 2019 г. дано описание ритуала поклонения и подробные характеристики упомянутых малоюганских дочерей *Пухос Анки,* но под именами *Лильхтас-най*[201]. У хантов Агана, Тромъегана, Пима и Лямина не зафиксировано святилища, где бы специально совершали подношения для *Пухос Анки*. Но и в правобережье Оби её культ имеет хорошую сохранность – в её адрес регулярно делают жертвоприношения[202].

---

[194] ПМА. Малый Юган, март 2004 г.; юрты Ачимовы 1-е, Кинямины, Малый Юган июнь 2009 г.

[195] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 226-227; Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 101; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 137, 141; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 54-55; Лукина Н.В. Хантыйский обряд жертвоприношения. С. 106-114; Юнина Е. А. Женские богини юганских ханты (по материалам экспедиции 2001 г.). С. 324; Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 33, 49.

[196] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 226.

[197] Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 107-108. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С.137, 141.

[198] ПМА. Юрты Ачимовы 1-е, Малый Юган март 2004 г., июнь 2009 г.; Сургут, март 2015 г.

[199] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 13, 17, 44-47; Юнина Е. А. Женские богини юганских ханты (по материалам экспедиции 2001 г.). С. 324.

[200] ПМА. Стойбище Ярсино, Демьянка, июль 2005 г.

[201] Сагалаев К.А. Обряды почитания семейных духов-покровителей у юганских хантов. С. 121-123.

[202] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г; Назым, декабрь 2010 г.; Пим, март 2011 г.; Барсова гора, май 2012 г.

Божества огненных стихий

В силу большого значения в жизни человека почитание божеств огненных стихий на протяжении рассматриваемого периода занимало важное место у восточных хантов[203]. Широко распространены фольклорные сюжеты, кодифицирующие взаимоотношения человека и огня[204]. В настоящее время наиболее почитаемой и часто упоминаемой является *Най Ими (Най Анки)* ‘Огня Хозяйка’ / ‘Мать Огня’. По сведениям информантов, сферой её влияния является как покровительство домашнего очага, так и огня вообще. Согласно материалам, собранным А.П. Зенько у юганских хантов в 1990-х гг., её почитали как покровительницу семьи и детей, называли «хозяйкой дома»: «Чтобы сохранить расположение *Най-анки*, необходимо было уважительно обращаться с огнём. Запрещалось ругать его, бросать в пламя мусор, резать его ножом, так как можно было поранить *Най-анки*»[205]. Подобные представления сохраняются на всей территории исследований.

Если о *Най Ими* говорят как о божестве домашнего очага, то покровителем дикого, лесного огня выступает *Вонт Най Ими* ‘Лесного Огня Хозяйка’. Сведения о её почитании до сих пор фиксируются на всей территории исследований. Лесные пожары всегда имели для коренных жителей характер бедствия, уничтожавшего жилища, пастбища и места промысла. В связи с промышленным освоением последние 30-40 лет в Среднем Приобье количество лесных пожаров постоянно растёт. Поэтому и сегодня культ *Вонт Най Ими* сохраняет свою актуальность[206]. Другой вариант представлений восточных хантов о «лесном огне» был зафиксирован А.П. Зенько в 1989 г. на Югане. Согласно собранным им сведениям, «Он возникал, как правило, от молнии, поэтому юганские ханты называли его *Пай-най* ‘Грозовой огонь’[207]. В таком варианте функции и характеристики божества имеют сходство с фигурой *Пай Ики* ‘Хозяином Грома’, который будет рассмотрен ниже.

Ещё одной фигурой высокого ранга в пантеоне восточных хантов является божество *Тёрэс Най Анки* ‘Моря Огня Мать’[208]. В начале XX в. А.А. Дунин-Горкавич писал о ней как о дочери *Торума*, давая следующие характеристики: «… местопребыванием её служит то место моря, где оно становится огненным; она покровительствует убыли воды…От неё же произошли на земле и люди: она по повелению *Торума* родила сына и дочь

[203] Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 143-145; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 56-57; Рудь А.А. Пожары в культуре восточных хантов: современные аспекты // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2018. № 2 (41). С. 131-132.
[204] Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 180.
[205] Зенько А.П. Представления о сверхъестественном…С. 35.
[206] ПМА. Лямин 2-й, июль 2003 г.; Тромъеган, июль-август 2004 г., июль 2012 г.; Лямин 3-й, июль 2012 г.; юрты Каймысовы Новые, Малый Юган июль 2014 г.
[207] Зенько А.П. Указ. соч. С. 47.
[208] Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 112; Рудь А.А. Пожары в культуре восточных хантов. С. 132-133.

и велела им размножаться на земле»[209]. По сведениям А.В. Головнёва, собранным в конце XX в. у юганских информантов, *Тёрэс Най Анки* приходится матерью *Най-анки ими* ‘Огня-мать старухи’ – хозяйки домашнего огня[210].

В настоящее время представления об этом божестве противоречивы. По мнению одних информантов, *Тёрэс Най Анки* выступает покровителем огненной стихии, приближаясь по своим функциям к *Най Ими* ‘Хозяйке Огня’[211]. Другие ханты связывают с ней жизненную энергию, которой она наделяет всё живое. В такой интерпретации *Тёрэс Най Анки* близка к богине рождения и материнства *Пухос Анки*[212]. В то же время сохраняются её традиционные характеристики. Информанты сообщают, что место пребывания *Тёрэс Най Анки* расположено в *«огненном море, которое находится где-то внизу Оби, где река впадает в океан»*[213]. У юганских хантов хорошо сохранились воспоминания о ритуале, который ещё в конце XX в. отправляли для *Тёрэс Най Анки* весной: *«Строили берёзовый плот, устанавливали на нём фигуру, сделанную из берёзовых прутьев и одетую в красную ткань в виде женской верхней одежды (сак), поджигали и отправляли вниз по течению»*[214]. По сообщениям информантов, через обращение к *Тёрэс Най Анки* уходят зимние болезни, происходит очищение человека и природы в связи с приходом весны. Помимо этого, обряд направлен на скорый уход большой воды, которая во время весенних разливов в левобережье Оби является серьёзным бедствием, заставляя людей покидать юрты и ожидать схода большой воды на незатопляемых местах[215]. На связь противоречивого образа *Тёрэс Най Анки* с огненной стихией указывают материалы, собранные диссертантом в 2014 г. на Малом Югане. В ю. Каймысовых Новых были получены сведения, что ритуал с отправлением плота вниз по течению реки и сжиганием красного сака был проведён во время лесных пожаров летом 2012 г., когда огонь подобрался вплотную к юртам. Информант не смог сообщить, для кого из божеств проводился ритуал, сославшись на то, что *«в подобных случаях старые люди всегда так делали»*[216]. Приведённый пример указывает на смешение характеристик двух божеств – *Тёрэс Най Анки* и *Вонт Най Ими*, и служит иллюстрацией трансформации традиционных представлений[217].

[209] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 36.
[210] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 543.
[211] ПМА. Малый Юган март 2004 г.
[212] Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 33.
[213] Зенько А.П. Представления о сверхъестественном. С. 20; ПМА. Большой Юган, март 2004 г.
[214] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 542-543; Зенько А.П. Указ. соч. С. 20.
[215] ПМА. Угут, Большой Юган, март 2004 г.; юрты Ачимовы 1-е, Малый Юган, март 2004 г.; ю. Кинямины, Малый Юган, май 2008 г.
[216] ПМА. Юрты Новые Каймысовы, Малый Юган, июль 2014 г.
[217] Рудь А.А. Пожары в культуре восточных хантов. С. 133.

Тарэн

Неоднозначным персонажем в семье верховных божеств является *Тарэн*. В течение всего рассматриваемого периода он характеризуется как божество, которое вызывает драки, несчастные случаи, самоубийства, насильственные смерти и войны[218]. На Малом Югане была получена информация о том, что приношение для *Тарэн* делали в связи с длительным психическим расстройством супруги[219]. К.Ф. Карьялайнен пишет о нескольких фигурах *Тарэн*, одну из которых информанты относят к Нижнему, другую – к Верхнему миру[220]. По сведениям, собранным Э. Вигетом и О.Э. Балалаевой у юганских хантов: «*…[Тарэн]* живёт выше *Нуми-Торума*. И, кажется, что он является более важным, чем *Нуми-Торум*»[221]. В связи с противоречивостью образа *Тарэн*, справедливым является замечание А.В. Головнёва о его древнем происхождении[222]. Сегодня, несмотря на всю неоднозначность *Тарэн*, большинство респондентов помещает его в Верхний мир. Косвенным подтверждением этому является то, что жертвы для него в виде прикладов ткани красного цвета вывешивают на сосну, а не оставляют на земле, как это делают для божеств Нижнего мира[223]. Ассоциации *Тарэн* со стихией огня пожертвований сближает его с фигурой *Тёрэс Най Анки*[224].

Катль Ими и ***Тылыс Ики***

Следующая группа сверхъестественных существ, относящихся к высшему пантеону, связана с обожествляемыми природными объектами и стихиями. Одними из значимых божеств являются *Катль Ими* ‘Солнце-Хозяйка’ и *Тылыс Ики* ‘Месяц-Хозяин’. А.В. Головнёв отмечает, что *Катль анки* – «Солнце-мать» в пантеоне восточных хантов относится «к ряду небесных Матерей», наряду с божеством *Торум Анки* ‘Небесная Мать’[225]. Согласно материалам, собранным О.В. Стародубовой у тромъеганских хантов, *Тылс-Ики* и *Катл-Ими* приходятся сыном и дочерью *Номэн-Ики* «Небесного Бога»[226] – *Торума*. Обожествление небесных светил наблюдается на всей территории исследований и связанно с жизненными циклами человека – сменой дня и ночи, времен года, лунным календарём. Сегодня обращения и отправление даров для *Катль Ими* и *Тылыс Ики* наблюдается на

[218] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 233, 260-265; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 56-57; Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 542-547; Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P.106; Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган. С. 286.
[219] ПМА. Юрты Кинямины, Малый Юган, май 2008 г.
[220] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 262.
[221] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P.106.
[222] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 546-547.
[223] ПМА. Малый Юган, май 2008 г.; Тромъеган, февраль 2010 г., сентябрь 2010 г; Назым, декабрь 2010 г.; Пим, март 2011 г.; Барсова гора, май 2012 г.
[224] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 106.
[225] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 538.
[226] Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган. С. 286.

жертвоприношениях, адресованных верховным божествам. У тромъеганских и пимских хантов отмечено приношение в жертву «Солнцу» и «Месяцу» оленей светлой масти[227].

Пай Ики и ***Чувь Ики***

Сегодня, как и сто лет назад, божества-покровители грозы и грома являются хорошо известными персонажами традиционных верований. На рубеже XIX–XX вв. культ божества *Pai* у тромъеганских хантов был отмечен К.Ф. Карьялайненом: «В других остяцких округах грозу знают очень хорошо, дух её не является столь важным существом, чтобы его обособленная личность получила бы в народной фантазии совершенно ясные черты. На Тромъюгане представляют *Pai*, если он в движении, как большую, чёрную громко кричащую и похожую на глухаря птицу, но обычно как антропоморфное существо. Радуга – его лук, находимое в земле древнекаменное орудие – его стрела, которой он стреляет, чтобы убить кричащего на деревьях *jələk-kantəp-ot*...»[228]. Сегодня в правобережье Оби более известен культ *Пай Ики* ‘Хозяин Грома’, в левобережье – культ *Чувь Ики*[229] ‘Хозяин Грозы’ Одной из широко распространённых характеристик божеств покровителей грозы и грома, имеющих аналогии с русским народным православием, является охота на «чертей», «злых духов», прячущихся во время грозы под деревьями[230]. В правобережье Оби почитание проявляется в ряде запретов, которые необходимо соблюдать во время грозы и ударов грома[231]. У юганских хантов более выражен материальный аспект культа *Чувь Ики*. Его деревянные орнито-антропоморфные изображения часто встречаются внутри культовых сооружений. Они несут функцию охраны сакральной постройки от удара грома и молнии во время грозы[232], а также «для связи с верхним миром»[233]. В среднем течении р. Большой Юган божества-супруги *Чувь Ики* и *Чувь Ими* являются покровителями рода Усановых и выступают центральными фигурами поклонения на одноименном святилище. Однако упомянутое святилище не является всеобщим местом поклонения «Хозяевам Грозы», а выполняет функции родового культового места[234].

---

[227] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Тромъеган, февраль 2010 г., март 2014 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[228] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т.II. С. С. 221-222.
[229] Хант. сург. *чуви* – «гроза, грозовая туча». См.: Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект). С. 46. По Штейницу – только вах., васюган., малоюган., тромъеган. *čиуį* . См.: Steinitz Wolfgang. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. S. 262.
[230] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г.; Угут, март 2004 г.
[231] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль-август 2004 г.
[232] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 6, 18, 35, 36, 59-61; *Он же.* Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 6, 8, 14, 26, 34, 50.
[233] Сагалаев К.А. Обряды почитания семейных духов-покровителей у юганских хантов. С. 124.
[234] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 18, 59-61; ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г.

Ас Ики и Ас той Ики

Важную роль в пантеоне восточных хантов играет божество-покровитель водной стихии и повелитель хода рыбы – *Ас Ики* ‘Хозяин реки Оби’, *Инк Ики* ‘Хозяин Вод’ *kul-tättə-ko* ‘Рыб-творец-мужчина’, *Инк лунг* ‘Водный дух’[235]. По сведениям К.Ф. Карьялайнена, у «сургутских остяков… *Ас Ики*…живёт в воде и считается пятым сыном небесного бога»[236]. Сведения о родстве *Ас Ики* и *Торума* также имеются в материалах А.А. Дунина-Горкавича[237]. Оба исследователя указывают на идентичность фигур *Ас Ики* и *Инк Ики*.

Почитаемым божеством, связанным с главной водной артерией Среднего Приобья, информанты называют *Ас той Ики* ‘Обских верховий Хозяин’ На рубеже XIX–XX вв. этот персонаж упоминался К.Ф. Карьялайненом под именем «Старика рыбных путей с Верхней Оби» в числе «духов», почитаемых остяками Сургутского округа[238]. Указанием на высокую значимость *Ас той Ики* для восточных хантов является упомянутый в начале главы ритуал бескровного жертвоприношения для «Обской вершины хозяина» в месте слияния Бии и Катуни, отправленный семьёй тромъеганских хантов при содействии сотрудников Института филологии СО РАН[239]. На Тромъегане известна фигура *Ас кутэп Ики* ‘Средней Оби Хозяина’, считающегося покровителем среднего течения Оби[240]. Информанты правобережья Оби указывают, что у последних двух персонажей имеются жёны – *Ас той Ими* ‘Вершины Оби Хозяйка’[241] и *Ас кутэп Ими* ‘Средней Оби Хозяйка’[242]. Ряд информантов считает фигуры божеств *Ас той Ики* и *Инк Ики* тождественными, другие утверждают, что это разные божества. Тождество их основывается на том, что оба персонажа часто имеют характеристики повелителей вод, хода рыбы в Оби и её притоках. Различия заключаются в том, что *Ас той Ики*, в противоположность *Инк Ики*, воспринимается не только как хозяин водной стихии, но и как божество верховий Оби, которые в картине мира восточных хантов являются священными[243]. Помимо этого, верховья Оби рассматриваются информантами как прародина некоторых хантыйских родов. К примеру,

---

[235] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 147-150, 178, 181; Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 36; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 129; Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P.108-109; Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган. С. 286.

[236] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 148.

[237] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 36.

[238] Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Т. II. С.125.

[239] Сагалаев К.А. В гости к Обскому старику. С. 26-32.

[240] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль-август 2004 г., февраль 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.

[241] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P.109; Сагалаев К.А. В гости к Обскому старику. С. 28; ПМА. Тромъеган февраль 2004 г., июль-август 2004 г.

[242] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 201; ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.

[243] Сагалаев К.А. В гости к Обскому старику. С. 26-28.

такой сюжет зафиксирован в предании о появлении в Среднем Приобье рода пимских хантов Рынковых[244].

Вонт лунк и ***Воех орт Ики***

Покровителем таёжных ландшафтов является *Вонт лунк* ‘Таёжное божество’ или *Вонт Ики* ‘Таёжный Хозяин’ Культ его был широко распространён на территории Среднего Приобья на протяжении всего рассматриваемого периода. Это божество выполняет функции дарителя охотничьей удачи и благополучия человека в лесу[245]. Однако современные представления восточных хантов о *Вонт лунк* неоднозначны. С одной стороны, именем *Вонт лунк* информанты называют большинство божеств-хозяев локальных ландшафтов – как персонифицированных[246], так и безымянных[247]. С другой стороны, информанты повествуют о *Вонт лунк* как о собирательном образе, который является хозяином всего таёжного пространства за пределами места жительства человека. Он может послать удачу или неудачу в охоте, может заставить человека долго блуждать в обычно знакомых местах. С ним связывают запреты рубить дрова, громко разговаривать после наступления темноты[248]. Иногда характеристики и фольклорные сюжеты о *Вонт лунк* находят аналогии с персонажами *Пор Нэ* и *Менк Ики*, речь о которых пойдёт в конце этой главы.

Отметим, что в левобережье Оби и на Демьянке, где основным видом хозяйственной деятельности выступает охота, культ *Вонт лунк* является более значимым, чем в правобережье Оби, где преобладающее значение в хозяйстве имеет оленеводство. В среднем течении Большого Югана имеется персонифицированное место поклонения *Вонт лунк Кон* ‘Главе таёжных божеств’[249], – известное под названиями *Яун-Кутэп-Кот-Мых* ‘Середины реки Дом-Земля’[250] или *Камысь ях Кот Мых* ‘Реки *Камысь* Дом-Земля’[251]. Юганские информанты сообщают, что ещё во второй половине XX в. каждый молодой человек перед началом самостоятельной охоты должен был сделать подношение для *Вонт лунк Кон* на этом святилище[252].

---

[244] Дмитриева Т.Н., Рудь А.А. К этимологии топонимов Сургутского Приобья (река Быстрый Кульёган и ее окрестности) // Пермистика – 15: Вопросы пермской и финно-угорской филологии: Материалы XV Международного симпозиума «Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками» (Ижевск, 28-29 октября 2014 г.). Ижевск, 2015. С. 86-87.

[245] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 171-185; Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 36; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 126-127.

[246] Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье. С. 339-347.

[247] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 110.

[248] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г.; Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г., сентябрь 2005 г.; Когалым, июнь 2006 г.; Пим, февраль 2003 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.

[249] ПМА. Большой Юган, март 2004 г.

[250] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 162.

[251] ПМА. Большой Юган январь 2003 г.; Большой Юган март 2007 г.

[252] ПМА. Угут, Большой Юган март 2004 г.; д. Тайлакова, Большой Юган, июнь 2009 г.

Как век назад, так и в настоящее время у восточных хантов хорошо известно божество, распределяющее людям зверей для добычи. К.Ф. Карьялайнен пишет: «Его обязанность – обеспечение охотников добычей; в жертву ему приносят животных-самцов, оленей и лошадей, которые, как говорят, должны быть белого цвета; для него также вывешивают миткаль и полотно»[253]. Характеристики жертв и расцветок прикладов ткани указывают на то, что данное божество относится к пантеону Верхнего мира. В настоящее время в границах территории исследований этот персонаж известен как покровитель охоты на копытных животных – *Воех орт Ики* 'Зверей охраняющий Хозяин'[254]. Вероятно, этот персонаж является персонификацией дарителя предмета охоты, функции которого обособились от местных божеств-хозяев или же от «Таёжного хозяина» *Вонт лунк*.

Хор Ики

В правобережье Оби в пантеоне аганских, тромъеганских, пимских хантов большое значение имеет божество-покровитель оленеводства – *Хор Ики* 'Бык-производитель' или *Вели орт Ики* 'Оленей охраняющий Мужчина'[255]. Сведения об этом персонаже отсутствуют в материалах исследований кон. XIX – сер. XX в. Современные ханты сообщают: *«Хор Ики – Бык. Он командир, охранник оленьего стада – следит за оленями, оберегает их»*[256]. Изображение *Хор Ики* в форме деревянной фигурки оленя ханты-оленеводы держат в священных нартах или лабазах. За ним специально ездят на оз. Нумто, где местные хранители – лесные ненцы и казымские ханты – выдают для изготовления его образа скол от берёзы, произрастающей на священном острове[257]. Интересно, что в бассейне р. Тромъеган имеется оз. Имлор («Священное озеро»), с его острова тромъеганские ханты также берут скол для изготовления изображений *Хор Ики*. Оба почитаемых озера у восточных хантов имеют схожие характеристики (остров-святилище посередине озера) и выполняют одинаковые функции. Вероятно, что на Тромъегане мы наблюдаем локальную модель, которая во многих деталях имеет сходство с оз. Нумто – одним из значимых сакральных объектов коренного населения Западной Сибири[258].

[253] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 223.
[254] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P.109; Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган. С. 286; ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[255] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Когалым, март 2006 г.; Пим, июль 2010 г., март 2011 г., июль 2012 г.
[256] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004 г.
[257] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., март 2008 г., июль 2012, март 2014 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Когалым, март 2006 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Пим, июль 2010 г., март 2011 г., июль 2012 г.
[258] Рудь А.А. Этнографические исследования в рамках проекта зон охраны комплекса объектов культурного наследия в районе озера Им Лор. С. 371-374; Ведмидь Г.П. Архитектурная планировка акватории и территории комплекса объектов культурного наследия на священном озере Имлор. С. 129-136.

Мых Анки (Мых Ими)

Наряду с фигурами Верхнего мира восточные ханты почитают божеств, ассоциирующихся с Нижним миром. Согласно материалам, полученным у восточных хантов, К.Ф. Карьялайнен разделял персонажей этой сферы на «духов земли» и «духов нижнего мира»[259]. Согласно его исследованиям, в число первых входят – *Мых Анки (Мых Ими)*, *Мых Лунк* или *il-torum (Ыл Торум)*[260], ко вторым отнесены – *Кынь Ики*, *Куль Ики, Тарэн* и «духи болезней»[261].

На протяжении всего периода исследований высоко почитаемым персонажем восточных хантов продолжает оставаться божество в женской ипостаси *Мых Ими (Мых Анки)* 'Земли Хозяйка (Земля-Мать)'[262]. По сообщению К.Ф. Карьялайнена, «… Земля-Мать является духом-защитником от болезней»[263]. В представлениях современных хантов *Мых Ими* предстаёт матерью-прародительницей всего, что появляется из земли и туда же возвращается. Некоторые из информантов указывают, что она является супругой верховного *Торума*. Вместе они составляют семейную пару: *Торум* соотносится с «верхним миром», «Небом», *Мых Ими* – с «нижним миром», «Землёй»[264]. Одним из широко известных символов, связанных с культом *Мых Ими* является котёл[265]. К *Мых Ими* регулярно обращаются во время традиционных церемоний на святилищах. В качестве приношений хозяйке Земли в правобережье Оби положено жертвовать оленя-важенку тёмной масти. Традиционным является пожертвование на священных местах для *Мых Ими* тканей тёмных расцветок и котлов, которые сегодня часто заменяются вёдрами[266]. Подробно феномен котла в культуре обских угров, рассмотрен в публикациях Е.В. Перевалоовой и Е.Н. Даниловой, которые отмечают его высокую роль в культуре коренных жителей[267].

Ещё в начале XX в. в среде восточных хантов зафиксирован обычай приносить жертву для *Мых Ими* перед постройкой дома[268]. По сообщению современных информантов, этот обряд является подарком для хозяйки Земли: *«Так человек просит у Мых Ими землю для постройки дома»*[269]. На р. Малый Юган в ю. Киняминых собраны сведения о

[259] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 240.
[260] Там же. С. 230-240.
[261] Там же. С. 240-271.
[262] Там же. С. 232-235.
[263] Там же. С. 235.
[264] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г., февраль 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г., июль 2012 г.; Угут, март 2004 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[265] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 530-539.
[266] ПМА. Тромъеган, июнь 2003 г., июль 2003 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г., август-сентябрь 2014 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Пим, март 2011 г.; Пим, Айпим февраль 2007 г.
[267] Перевалова Е.В., Данилова Е.Н. Котел в культуре обских угров и самодийцев: артефакт и «живая» традиция. С. 152-164; *Они же.* Котел в культуре обских угров и самодийцев: сакральный аспект. С. 116-126.
[268] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 233.
[269] ПМА. Ингуягун, июнь 2006 г.

жертвоприношении овцы для *Мых Ими* перед постройкой нового дома[270]. В бассейне р. Тромъеган была получена информация о принесении в таких случаях в жертву котлов и монет[271]. Имеются сведения о существовании подобных представлений у юганских хантов на р. Демьянка[272]. Этнографические данные подтверждаются археологическими. В 2007 г. на р. Мохтикъёган в правобережье Агана С.А. Мызниковым было исследовано селище Мохтикъёган 15. Археологический памятник является остатками жилой постройки хантов, время функционирования которой датируется первой половиной – серединой XIX в. В ходе исследований под нарами постройки были обнаружены три железных котла[273].

Мых лунк (Мых Ики, ЫЛ Торум)

О существовании в представлениях восточных хантов кон. XIX – нач. XX в. персонажа под именами *Мых лунк* ‘Земли-Божество’ или *il-torum (ЫЛ Тормум)* ‘Нижний Торум’, имеются сведения К.Ф. Карьялайнена. Он причисляет это божество к «духам земли» и характеризует его как «помощника Земли-старухи». *ЫЛ Тормум* оказывал содействие в случае болезней и, в отличие от других божеств Нижнего мира, не насылал их на людей[274]. В качестве благодарности он принимал жертвы – «…иногда лошадь, чаще котёл…его приглашали на жертвы для Земли-старухи»[275]. Таким образом, век назад фигуры *Мых Ими* и *ЫЛ Торум* имели близкие функции и занимали пограничное положение между миром человека и Нижним миром. В настоящее время информанты чаще сообщают не об одном божестве, а о множестве *Мых лункэт* ‘Божествах-хозяевах Земли’, которые выступают покровителями местных ландшафтов[276]. На Лямине получены сведения о том, что у *Мых лунк (Мых Ики)* необходимо спрашивать разрешение при поселении на новом месте[277]. Эти черты указывает на схожесть характеристик *Мых лунк (Мых Ики)* с персонажами *Вонт лунк.*

Кынь Ики и Куль Ики

Как уже указывалось выше, одной из главных фигур Нижнего мира является сын *Торума – Кынь Ики*. По представлениям информантов, *Кынь Ики* наделён характеристиками негативного персонажа, который приносит человеку неудачи, беды, страдания, бо-

[270] ПМА. Юрты Кинямины, Малый Юган, май 2008 г.
[271] ПМА. Ингуягун, июнь 2006 г.
[272] Адаев В.Н. В поисках священного (сакральное освоение территории р. Демьянка хантами в XX в.) // Проблемы социально-культурной адаптации мигрантов из стран СНГ в приграничных зонах Российской Федерации. Материалы междунар. науч.-практ. конф. Ч. II. Тюмень, 2004. С. 6-10.
[273] Мызников С.А. Отчёт о НИР. Охранные археологические раскопки селища Мохтикъёган 15 в Нижневартовском районе ХМАО в 2007 году. Нефтеюганск, 2007 // Архив АУ ХМАО–Югры «Центр охраны культурного наследия» (г. Ханты-Мансийск), Инв. № 5636, Д. 1040.
[274] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 239-240.
[275] Там же. С. 240.
[276] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль-август 2004 г.; Пим, февраль 2003 г., июль 2010 г., март 2011 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г., Малый Юган, март 2009 г.
[277] ПМА. Лямин 2-й, июль 2003 г.

лезни, смерть, и забирает его в Нижний мир[278]. В ходе современных исследований у разных территориальных групп восточных хантов этот персонаж зафиксирован под именами *Хынь Ики, Пыхты Ики* ‘Чёрный Хозяин’, *Атым Ики* ‘Плохой Хозяин’, *Атым Павыл Ики* ‘Плохой стороны Хозяин’[279]. Большинство информантов отмечает, что весь приведённый перечень является подменными именами, в то время как «настоящее» имя божества болезней и смерти нежелательно произносить вслух, чтобы не привлекать его внимание. До сих пор в описаниях «мест обитания» *Кынь Ики* отражаются представления как о вертикальном, так и о горизонтальном устройстве Нижнего мира. В описаниях Нижнего мира вертикального мироустройства юганский информант описывал *Кынь Ики*, который сжигает попавших к нему людей в топке – *«печка большая, как в котельной или как в паровозе»*[280]. Описывая Нижний мир горизонтального Космоса, тромъеганский информант сообщает: *«… далеко, вниз по Оби находится море. Там Кынь Ики сидит, туда он забирает людей»*[281].

В соответствии с традицией, по которой каждое божество имеет супружескую пару, информанты сообщают о том, что у *Кынь Ики* есть жена – *Кынь Ими* или *Пыхты Ими*[282]. Однако в настоящее время какие-либо подробные сведения о ней отсутствуют. Отметим, что среди персонажей пантеона восточных хантов часто встречаются божества женского рода, которых информанты относят к Нижнему миру. К примеру, их изображения часто встречаются в культовых лабазах юганских хантов[283]. Несмотря на то, что в ходе ритуалов им регулярно делают подношения прикладов тёмных расцветок, они редко являются главными фигурами культа и не могут претендовать на роль *Кынь Ими*. Информанты поясняют что, через приношения этим божествам они обращаются к более значимым персонажам Нижнего мира[284]. По сведениям К.А. Сагалаева, что функцией одной из

[278] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 258; Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 36; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 156, 158; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 117-119; Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган. С. 285-286.

[279] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P.109; Зенько А.П. Представления о сверхъестественном…С. 25; ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, март 2004 г., март 2009 г., июнь 2009 г., июль 2014 г.; Тромъеган, февраль 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Пим, июль 2010 г., март 2011 г.

[280] ПМА. Угут, Большой Юган, март 2004 г.

[281] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г.

[282] ПМА. Большой Юган, март 2004 г.; Тромъеган, февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004 г.

[283] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 11, 17; Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 6, 8.

[284] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июль 2014 г.; Большой Юган, март 2004 г., март 2007 г., июнь 2009 г.

таких фигур – *Мых Ир Арт Ими*, находящейся в культовом лабазе *Эвут Ики* на Малом Югане, является передавать жертвоприношения людей в потусторонний мир[285].

Неоднозначной фигурой Нижнего мира восточных хантов является *Куль*. По сведениям К.Ф. Карьялайнена на рубеже XIX–XX вв. персонаж, пользующийся репутацией «черта, злого духа» был известен на других территориях проживания обских угров под именем *Kul' (Куль Ики, Хул Ики)*. Он же сообщает, что «*Kul'* известен не на всей югорской территории; в восточной части Сургутской территории он не встречается…»[286] Однако, в наши дни на Тромъегане существуют представления о том, что помимо *Кынь Ики*, забирающего людей в Нижний мир, всё-таки существует персонаж *Куль,* который у *Кынь Ики* находится в подчинении: *«Кынь Ики определяет и даёт команду для Куль – на кого из людей направить болезнь – забрать в Нижний мир»*[287].

Павэр Ики

Среди персонажей Нижнего мира также известна фигура *Павэр Ики* 'Бронзового Хозяина', – божества, ассоциирующегося с войной. По сведениям информантов, бронза – *павэр* является эпитетом «металла войны»[288], чем и объясняется почитание божества, которое имеет свои корни в эпическом прошлом восточных хантов. Согласно собранным материалам, *Павэр Ики* выступал покровителем приобских хантов *ас ях* – Лянтиных, Невойлокиных, Урьевых и Немчиновых, проживавших в пойме Оби[289]. Кроме обозначения металла, словом *павэр (паур)* восточные ханты называют высокие, отдельно стоящие, поросшие густой тайгой останцы. Эти возвышенности сильно выделяются над окружающим равнинным ландшафтом Сургутского Приобья. Два таких останца, находящиеся в обской пойме, ещё во второй половине XX в. были местами поклонения *Павэр Ики*[290]. Ещё один, по представлениям информантов, является местом обитания человекоподобных великанов *Менкэт*, речь о которых пойдёт ниже[291].

Божества болезней

На рубеже XIX–XX вв. Нижний мир, в представлениях восточных хантов включавший «духов земли» и «духов нижнего мира», был намного богаче. Помимо «духов нижнего мира», рассмотренных выше, К.Ф. Карьялайнен кратко охарактеризовал «духа

[285] Сагалаев К.А. Обряды почитания семейных духов-покровителей у юганских хантов. С. 124.
[286] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 252.
[287] ПМА. Тромъеган, май 2012 г., июль 2012 г., март 2014 г.
[288] ПМА. Пим, февраль 2003 г.
[289] ПМА. Юрты Каюковы, Большой Юган, январь 2003 г.; Угут, Большой Юган, март 2004 г.; юрты Кыкалевы, Большой Юган, март 2007 г.
[290] Первое место находилось в устье р. Минчимкиной, и до промышленного освоения было родовым святилищем хантов Минчимкиных. Второе место находится на Оби, напротив г. Сургут. По собранным сведениям, его хранителями были ханты Немчиновы (ПМА. Большой Юган, март 2003 г.; Пим, 2003 г.).
[291] Данное место находится в истоке левого притока Большого Югана – р. Ай-яун (р. Епельпетъях). ПМА. Большой Юган, март 2004 г.; Демьянка, июнь-июль 2005 г.; Большой Юган, март 2007 г.

оспы» на Васюгане; духов «болотной лихорадки, малярии» на Демьянке, Васюгане, Тромъеган; «духа голода» у тромъеганских и васюганских хантов; «духа сифилиса» или «костоломного духа», «духа чесотки», «духа кашля» на Васюгане[292]. В ходе современных работ на Тромъегане и Пиме собраны сведения о божествах болезней, которых коренные жители причисляют к персонажам Нижнего мира. Первое из них – «Божество болезней, сопровождающихся кашлем и соплями»[*]. Во время зимних коллективных жертвоприношений тромъеганские, аганские и пимские ханты жертвуют ему отрез тёмной ткани с рисунком. Каждый участник ритуала проводит символическое сморкание в жертвенную ткань, после чего приклад ткани расстилают на льду водоёма. По сообщению хантов, обряд направлен на то, чтобы болезни, сопровождающиеся симптомами простуды, весной во время половодья были унесены вместе с жертвой вниз по Оби в Нижний мир[293]. Следующим персонажем является «Божество, вызывающее болезни живота»[*]. Ему также делают подношения прикладов тёмной ткани на лёд водоёма с пожеланием, чтобы человека не беспокоили болезни живота. Во время обряда участники изображают акт гигиены с прикладом ткани[294].

Отметим, что представления о божествах, связанных с болезнями живота, в конце XX в. фиксировались и у юганских хантов. В конце 1990-х гг. А.Н. Михалёвым от хранителя поселкового святилища ю. Сурламкиных *Таумх-Ики (Анки)*[295] ‘Лошадь-Старик (Мать)’ были получены сведения: «*Таумх-Ики* отвечает за болезни живота. Для того, чтобы попросить его благоволения, необходимо провести *поры* [бескровное приношение – *А.Р.*] по стандартному образцу и повесить мешочек со своими испражнениями внутри лабаза»[296]. В 2008 г. во время посещения святилища тот же хранитель не подтвердил сведения десятилетней давности о том, что местное божество *«отвечает за болезни живота»*. Не подтверждают зафиксированные в конце 1990-х гг. функции божества и другие современные информанты Малого Югана[297]. Сложившаяся ситуация может указывать на то, что ханты либо не желают касаться деликатной темы, либо же действительно сегодня уже не знают о сфере ответственности божества. В настоящее время, после смерти хранителя, за указанными божествами сохраняются функции покровителей ю. Сурламкиных. В ходе

[292] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 265-268.

[*] Хантыйское имя божества не зафиксировано.

[293] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Тромъеган, март 2014 г.

[*] Хантыйское имя божества не зафиксировано.

[294] ПМА. Назым, декабрь 2010 г.; Тромъеган, март 2014 г.

[295] Так автор отчёта передаёт хант. сург. *ӈӑв* «лошадь». См.: Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект). С. 46. По Штейницу – хант. юган. *лӑw* См.: Steinitz Wolfgang. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. S. 730.

[296] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 15, 53-56.

[297] ПМА. Малый Юган, май 2008 г., июнь 2009 г., июль 2014 г.

опросов 2008-2014 гг. малоюганские информанты предположили, что сведения, полученные в конце 1990-х гг., могли относиться к другим персонажам либо *«были, вообще, шуткой»*[298]. Даже если предположения современных информантов верны, то сами представления хранителя культа о «божествах болезней живота» и необходимых для них пожертвованиях, вероятнее всего, имеют традиционные корни.

Таким образом, большинство рассмотренных персонажей Нижнего мира как в прошлом, так и настоящее время остаются покровителями того или иного несчастья. Однако сегодня наблюдается общее сокращение их числа, как вследствие ухода из жизни людей большого числа болезней, так и по причине того, что информанты всё чаще делегируют сферы влияния менее значимых персонажей Нижнего мира фигурам *Кынь Ики* или *Куль*[299].

Завершая рассмотрение божеств восточных хантов, отметим, что в исследованиях пантеона восточных хантов наиболее дискуссионными являются вопросы о первичности бога-создателя *Торума.* Так, исследователи и информанты сообщают о фигуре отца *Торума – Корс Торуме*, но какие-либо детальные его характеристики отсутствуют[300]. Детьми *Корс Торума* чаще всего называют *Торума* и *Мых Ими* ‘Земли Хозяйка’[301]. Неоднозначными выглядят родственные связи между *Торумом, Мых Ими, Пухос Анки, Тёрэс Най Анки, Най Анки, Тарэн, Куль Ики, Кынь Ики*. *Тёрэс Най Анки* ‘Мать Моря Огня’ в одних исследованиях описывают как мать *Торума* и *Мых Ими*[302], в других – она приходится дочерью *Номэн Ики (Торума)* и матерью *Най Ими* ‘Хозяйки Огня’[303]. Неопределённое место в семье божеств занимает *Тарэн*. К.Ф. Карьялайнен относит его к «духам нижнего мира»[304]. Юганские информанты Э. Вигета и О.Э. Балалаевой помещают его в Верхний мир и сообщают, что *«Тарэн старше и выше Нуми-Торума»*[305]. По сведениям, собранным О.В. Стародубовой у тромъеганских хантов, *Тарэн* приходится сыном *Торума*[306]. Место богини материнства и рождения *Пухос Анки* также остаётся также до конца неопределённым. Согласно материалам К.Ф. Карьялайнена, она приходится дочерью *Торума* [307], по сведениям Э. Вигета и О.Э. Балалаевой – его женой или сестрой[308]. Неоднозначной фигурой является персонаж *Ас той Ики* ‘Обских верховий Хозяин’. Т.А. Молданов, К.А. Сагалаев считают

[298] ПМА. Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г., июнь 2009 г., март 2010 г., июль 2014 г.
[299] ПМА. Тромъеган, февраль 2010 г., сентябрь 2010 г., июль 2012 г.; Пим, июль 2010 г., март 2011 г.
[300] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 106; Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 30.
[301] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 106.
[302] Там же.
[303] Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган. С. 286.
[304] Карьялайнен К.Ф. Религия Югорских народов. Т. II. С. 240-270.
[305] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 106.
[306] Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган. С. 286.
[307] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 226.
[308] Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 106, 107, 109.

фигуры *Ас той Ики* и *Кон Ики (Мир Сусне Хум)* тождественными[309]. Собранные автором диссертации материалы указывают на обратное – в процессе коллективных жертвоприношений тромъеганских хантов зафиксированы адресные приношения божествам – отдельно для *Кон Ики* и отдельно для *Ас той Ики*[310].

Приведённый перечень противоречий в родственных отношениях семьи верховных божеств не конечен. Очевидно, что с привлечением большего количества источников и материалов, собранных с различных территорий проживания восточных хантов уже в настоящее время, в семье верховных божеств будут появляться новые персонажи, а число противоречий в характеристиках и родственных связях старых фигур пантеона будет только расти. Обожествление природных стихий и объектов, а также важных сфер жизни человека не исчерпывается рассмотренными выше персонажами. Однако сведения о некоторых божествах и их функциях выявляются только в контексте определённых жизненных ситуаций, что указывает на их невысокую повседневную значимость. К примеру, в ходе объяснения опасности выезда в ветреный день на рыбалку на лодке-обласе информант сослался на запрет *Вот Ики* ‘Божества-хозяина ветров’. Но кроме самого поверья и имени божества он не смог сообщить какие-либо его характеристики[311].

Родовые, поселковые божества и духи-покровители локальных ландшафтов

Следующими по важности после верховных божеств выступают божества-покровители хантыйских родов и населённых пунктов. В силу большой значимости для человека в повседневной жизни родовые и поселковые божества являются одними из наиболее актуальных фигур пантеона. Как правило, для них характерны определённое место поклонения в виде святилища, детально проработанный культ и регулярность приношений. Одна из главных задач родовых божеств заключается в оказании покровительства и помощи человеку как на территории проживания своего рода, так и за её пределами. Поселковые божества выступают патронами непосредственно жителей посёлка и прилегающих территорий. Одной из версий происхождение местных божеств является гипотеза Н.В. Лукиной: «Особенностью религиозно-мифологической системы обских угров является то, что местные духи считаются у них духами-предками, богатырями древних времен»[312]. По современным представлениям восточных хантов, некоторые родовые и поселковые божества являются потомками верховных божеств, о чем уже указывалось выше при рассмотрении вертикальной модели мира. Сегодня в большинстве случаев уже нет

[309] Молданов Т.А. Хантыйские ритуальные халаты. С. 135; Сагалаев К.А. В гости к Обскому старику. С. 27.
[310] ПМА. Тромъеган, февраль 2010, Назым, декабрь 2010 г.
[311] ПМА. Лямин 3-й, июль 2003 г.
[312] Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 19.

возможности проследить это мифологическое родство, что свидетельствует о полном обособлении таких родовых и поселковых культов. И родовые, и поселковые божества, помимо функций патронажа над соответствующими сообществами и территориями, могут оказывать покровительство и в других сферах жизни и деятельности человека.

Перед тем как перейти к обзору характеристик поселковых и родовых божеств, необходимо остановиться на проблеме общественной структуры восточных хантов, включающей две схемы социальных взаимосвязей – *сир*-структуру[313] и *ях*-структуру[314]. Сегодня обе структуры в разной степени сохранились у рассматриваемых групп восточных хантов (Рис. 5).

Родство-сир и ***родство-ях***

Неоднократно отмечено, что у восточных хантов отсутствуют экзогамные подразделения *Пор* и *Мось*, которые хорошо фиксируются у хантов и манси, проживающих к западу и северу от Среднего Приобья[315]. У восточных хантов до настоящего времени сохранились представления о делении общества на три экзогамных группы *сир*: *Пупи* (Медведя), *Нёв* (Лося) и *Мах* (Бобра), которые были отмечены исследователями восточных хантов в XX в[316]. Эти три *сир* охватывают хантыйское население, по меньшей мере, семи крупных рек Среднего Приобья – Пима, Тромъегана, Агана, Большого и Малого Югана, Демьянки, Салыма[317]. Е.П. Мартынова сообщает, что у юганских хантов, помимо трех перечисленных, были известны другие *сир* – *Люх* (Глухаря) и *Вонтри* (Выдры)[318]. Согласно традиции, восточные ханты должны заключать браки между представителями разных *сир*, в то время как между членами одного *сир* они запрещены. Сегодня эта норма не всегда соблюдается, но ещё имеет широкое распространение среди восточных хантов. Сам термин *сир* информанты переводят чаще всего как «часть», «доля», «клан», «порода» и характеризуется информантами через понятие экзогамии. Ещё одной характеристикой *сир* выступает представление хантов о том, что каждая группа ведет своё родство от одного

[313] Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв. С. 112; Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 200; Зенько А.П. Представления о сверхъестественном…С. 55; Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. С. 153-154, 186.

[314] Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты. 1977. С. 235-236; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 158-159; Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 260-264.

[315] Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. С.320, 328-345; Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. С. 154, 187.

[316] См.: Вербов Г.Д. Лесные ненцы // Советская этнография. 1936. № 2. С. 68-69; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Новые данные о социальной организации восточных хантов // Из истории Сибири. Вып 21. Томск, 1976. С. 232-240; Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 13; Зенько А.П. Представления о сверхъестественном... С. 55; Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. С. 153-154; Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и ее обитатели. С. 160–170.

[317] Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Новые данные о социальной организации. С. 236-329; Перевалова Е.В. Брачно-родственные связи северных хантов // Экспериментальная археология. Вып. 1. Тобольск, 1991. С. 118, 125; Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 260-262;

[318] Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. С. 153-154.

тотемного предка[319]. Однако культовых объектов, которые бы являлись местом поклонения людей по принципу принадлежности к одному *сир* не зафиксировано у восточных хантов. Из известных на сегодняшний день культов покровитель Большого Югана – *Яун Ики* более всех мог бы соотноситься с «родом Медведя» – *Пупи сир*[320]. Однако, являясь одной из значимых фигур в пантеоне Среднего Приобья, *Яун Ики* почитается всеми восточными хантами, вне зависимости от принадлежности к тому или иному *сир*.

Второй схемой, структурирующей восточных хантов, является понятие *ях*. Сами ханты этот термин переводят как «род», «люди», «народ», «территория проживания»[321]. Один из вариантов определения сущности *ях* был сформулирован В.М. Кулемзиным: «… *ях* – в основном означает народ, люди, но им же на Васюгане называют реку, участок местности, безотносительно к тому, кем он заселен, людьми или зверями»[322]. Позднее А.В. Головнёв сделал расширенное определение: «*Ях (ёх)* – жизненный мир, среда, к которой прикасается человек ногами, руками, взглядом, слухом…В нём состоят и люди, связанные друг с другом родством или соседством, взаимопомощью или враждой, соучастием в обрядах, промыслах, поездках в чужие края. Люди распределяются (и именуются) по их местам в *ях*. Каждое место обычно соотносится с приметным урочищем или малой речкой (озером)»[323]. Таким образом, *ях* является пространством, в котором живёт человек, по сути – Средним миром. Одной из характеристик *ях*, связывающих людей с землёй, на которой они родились, является их мифологическое родство с божеством-покровителем этой территории. Однако сам термин *ях*, обозначающий земли, находящиеся под покровительством божества, имеет несколько значений, маркирующих разные по численности сообщества и территории[324].

Одно из значений *ях* тождественно территориальной группе хантов, населяющей один из крупных притоков Оби[325]. Самоназвание каждой группы содержит термин *ях* (аганские ханты – *охəн ях*, тромъеганские ханты – *торум яун ях*, пимские ханты – *пин ях*, юганские ханты – *яун ях*). В этом значении термин *ях* указывает не только на географическую привязку, но и на мифологическую связь группы именно с божеством-покровителем

[319] Подробнее о функциях и особенностях родства *сир* у разных групп обских угров см.: Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и ее обитатели. С. 152–170; Перевалова Е.В. Северные ханты. С. 218–249.
[320] Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 203-204; ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2004 г., март 2007 г., июнь 2009 г; Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., март 2009 г., май 2009 г., июль 2014 г.
[321] Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Новые данные о социальной организации восточных хантов. С. 232-235; Вигет Э., Балалаева О.Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты. С. 56.
[322] Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 158.
[323] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 260.
[324] Рудь А.А. Изменение социальных взаимосвязей и появление новых идентичностей у восточных хантов в начале в XXI в. // Кунсткамера. 2020. № 2 (8). С. 202.
[325] Рудь А.А. Изменение социальных взаимосвязей. С. 202-203.

одного из крупных притоков Оби. Патронаж божества над людьми из своего *ях* сохраняется и в случае проживания их на землях других божеств. Ханты, проживающие за границами своих *ях*, регулярно приносят жертвы божеству-покровителю своей территориальной группы. К примеру, юганские ханты, проживающие на Салыме и Демьянке, чётко определяют свою принадлежность к *яун ях* (юганским хантам) и культу *Яун Ики*[326]. Схожая ситуация наблюдается на р. Лямин, который заселён сообществами нескольких территориальных групп. Представители каждой из них до сих пор чётко осознают свою принадлежность к казымской, пимской, тромъеганской группам, и продолжают сохранять соответствующие культы божеств-покровителей своей территориальной группы[327].

В свою очередь, каждая территориальная группа (*ях* в широком значении) дробится на более мелкие сообщества. В правобережье Оби обозначение таких коллективов восходит к самоназванию группы с присоединением к нему этого же термина *ях*. В узком значении *ях* обозначает кровнородственный коллектив, ведущий родство по мужской линии, проживающий на локальной территории, находящейся под покровительством одного из местных божеств. До промышленного освоения Среднего Приобья в правобережье Оби наблюдалась чёткая приуроченность таких *ях* к определенной территории проживания. В левобережье Оби у юганских хантов Е.П. Мартыновой были отмечены подобные сообщества – *пыкыт*, которые характеризуются «территориальной локализацией, родственным тяготением, хозяйственной взаимопомощью и культовым единством»[328]. А.В. Головнёв характеризует *пык'т* сургутских хантов как «вертикальное (межпоколенное) родство, охватывающее и живых и мертывых родственников» [329].

Таким образом, *пыкыт* и *ях* (в узком значении) по своим характеристикам очень близки к распространённому в этнографии определению рода как «коллектива кровных родственников, ведущих своё происхождение по одной линии (материнской или отцовской) от общего предка, носящих общее родовое имя»[330]. Именно в этом значении используется в диссертационной работе термин «род», и его производные – «родовое святилище», «родовое божество». Такому определению термина «род» соответствуют многие его признаки, отмеченные у обских угров В.Н. Чернецовым: экзогамия, родовое имя или самоназвание, восходящее к имени предка – тотема или богатыря, личные имена родового

[326] ПМА. Большой Юган январь 2003 г., ю. Каюковы; март 2007 г., ю. Купландеевы, д. Таурова; Демьянка июль 2005 г., март 2007 г.
[327] ПМА. Демьянка июнь-июль 2006 г., март-апрель 2007 г.; Лямин июль 2003 г., июнь 2006 г., июль 2012 г.
[328] Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. С. 154.
[329] Головнёв А.В. «Своё» и «чужое» в представлениях хантов // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культур». М., 1991. Вып. 7. С. 206.
[330] Файнберг Л.А. Род // Советская историческая энциклопедия М.: Советская энциклопедия, 1963. Т. 12. Стлб. 103-105; Аналогичные формулировки термина «род» см. также: Долгих Б.О. Образование современных народностей Севера СССР // Советская этнография. М., 1967. № 3. С. 5; Крюков М.В. О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации // Советская этнография. М., 1967. № 6. С. 84.

происхождения, культ предка, родовое кладбище, кровная месть, общий знак рода – тамга[331]. Отметим, что сегодня у коллективов *ях* и *пыкыт* отсутствует кровная месть, не всегда самоназвание восходит к имени предка-тотема, а знак рода – тамга – имеется в редких случаях.

Необходимо отметить, что фамилии[332] *(поч немэль)*, которые восточные ханты получили с приходом русских властей, не всегда указывают на принадлежность людей к одному роду (*ях* или *пыкыт*). Информанты неоднократно подтверждали, что представители одной фамилии могут принадлежать к разным родам. К примеру, на Тромъегане фамилию Сопочины носят несколько родов: *Мыль лор ях* ‘Узкого озера люди’ (междуречье Пима и Тромъегана)[333], *Савуй пеу рэп ях*[334] ‘Глинной речки яра люди’ (среднее течение Тромъегана), а также ещё один род, обособленно проживающий в верхнем течении р. Ингуягун[335] и верхнем течении р. Тромъеган[336]. На Пиме фамилию Тайбины носят минимум два рода, проживающие на соседних реках, – *Ньовэн яун ях* ‘Лосиной реки люди’ и *Котэн тур яун ях* ‘Лебединого горла реки люди’[337]. Подобная ситуация зафиксирована и Е.П. Мартыновой в левобережье Оби: «Фамилия Каюковых, распространённая среди юганских хантов, делится на несколько *пыкыт*, ведущих своё начало от реальных предков: *Мэт-ики пыкыт* – от деда Михаила, *Пошк-ики пыкыт* – от деда Павла, *Митр-ики пыкыт* – от деда Дмитрия»[338]. Таким образом, одним из отличий в вопросе принадлежности однофамильцев к разным *ях* или *пыкыт* выступает их «родство» с соответствующими божествами, генетически восходящими к культу предков. Аналогичное несоответствие наблюдается и в соотношении фамилий восточных хантов с родством-*сир.* Так А.П. Зенько отмечает, что у юганских хантов «…представители разных ветвей одной фамилии могли принадлежать к разным породам [*сир – А.Р.*] и наоборот – представители разных фамилий к одной [одному *сир – А.Р.*] …»[339].

Проблема выявления взаимосвязей экзогамных подразделений *сир*, родов *ях (пыкыт)* и хантыйских фамилий требует более подробного изучения за рамками нашего исследования. Каждая из рассмотренных моделей родства имеет разную природу: структура

---

[331] Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских угров // Советская этнография. М.; Л., 1947. № VI-VII. С. 159-173.
[332] В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина отмечают, что у васюганско-ваховских хантов сообщества *поч/пуч* именовались по прозвищам глав больших семей, что могло служить причиной образования соответствующих фамилий. См.: Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 191-192.
[333] ПМА. Тромъеган, май 2012 г., июль 2012 г., март 2014 г.
[334] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль 2004 г.; Когалым, март 2006 г.
[335] ПМА. Когалым, март 2006 г., июнь 2006 г., март 2008 г., май 2009 г.
[336] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г.; декабрь 2004 г.
[337] ПМА. Пим, июль 2010 г.; март 2011 г.
[338] Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. С. 154.
[339] Зенько А.П. Представления о сверхъестественном. С. 55.

сир выступает регулятором брачных отношений, структура *ях* построена на патрилинейном родстве и территориальном принципе, фамильный состав хантыйского общества обусловлен необходимостью учёта коренных контроля жителей русской администрацией.

До недавнего времени социальная структура восточных хантов тесно переплеталась с иерархией социально значимых божеств. В ходе исследований установлено, что божества-покровители каждого крупного притока Оби являлись родовыми для одного из *ях* или *пыкыт*. В свою очередь представители этого рода выступали хранителями культа божества. Так, функции хранителя главного божества Большого Югана – *Яун Ики* выполняли мужчины одного из *пыкыт* Каюковых; хранителями богини р. Аган *Охэн Ими* являлись мужчины двух *ях* – Айпины и Лейковы; хранителями божества-покровителя р. Тромъеган – *Эвэт Ики* – мужчины из *ях* Кечимовых; смотрителями *Пим лахэлты Ики* ‘Пим охраняющего Мужчины’ были членами одного из *ях* Кантеровых. Таким образом, на каждом большом притоке Оби один из хантыйских родов занимал особое положение хранителей божества-покровителя всей реки. Сегодня в социальной иерархии упомянутые роды хантов практически ничем не отличаются от других, проживающих по соседству. Однако статус хранителей божества-покровителя крупного притока Оби может указывать на особое место этих *ях* в прошлом и служить указанием на вертикальную структуру хантыйского общества. Можно предположить, что в более раннее время роды-хранители божеств могли стоять во главе территориальной группы хантов, населяющей один из притоков Оби. У юганских хантов сохранились представления об иерархии поселковых культов, что с большой долей вероятности может указывать на социальную иерархию в прошлом. Так, характеризуя культ «хозяина» Большого Югана *Яун Ики*, А.В. Головнёв и Е.В. Перевалова сообщают о святилищах его жены, его сына, его копья, подвязок (змей), завязок на кисах (ящериц), расположенных в различных урочищах Большого Югана[340].

Рассматривая социально значимые культы, необходимо отдельно остановиться на поселковых божествах, распространённых в левобережье Среднего Приобья. Как уже было указано во введении, отличительной чертой хантов левобережья, связанной с хозяйственно-культурным типом таёжных охотников, является совместное проживание в традиционных посёлках (юртах), население которых обычно составляет от двух до десяти семей, редко – более. В противоположность такой системе расселения, ханты правобережья Оби, основой которых является таёжное оленеводство, живут разрозненно на сезонных стойбищах, населённость которых редко превышает две семьи. Следствием этих различий является практическое отсутствие поселковых культов у хантов правобережья Оби

[340] Головнёв А.В., Перевалова Е.В. Очерк этнографии хантов Сургутского Приобья. Тобольск, 1993 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 96. С. 104-105.

и, наоборот, широкое их распространение у юганских хантов. Поселковые культы хантов левобережья Оби имеют свою специфику. При проживании в юртах представителей одного рода – культы божеств-покровителей рода и посёлка могут быть совмещены[341]. В случаях проживания в юртах нескольких родов, места поклонения родовым божествам существуют отдельно от поселковых[342]. Отметим, что поселковые культы, характерные для сообществ хантов-охотников были широко распространены в XX в соседних регионах – на Салыме[343] и Васюгане[344].

Покровителями местных ландшафтов являются менее значимые в иерархии божества. Они также могут состоять в родстве с верховными и родовыми божествами. В социальном измерении эти персонажи могут быть покровителями промыслов либо более мелких, чем род коллективов – к примеру, одна-две семьи, отдельно проживающие на стойбище, или группа промысловиков. Местами поклонения им могут быть уникальные ландшафты: возвышенности, высокие берега водоёмов, глубокие озера, омуты на реках, выделяющаяся растительность или дерево, камни или другие природные объекты и т. д[345]. Иногда они персонифицированы, имеют собственное имя и наделены характером. На Югане и Пиме в местах почитания локальных божеств зафиксировано нанесение их изображений на деревья[346]. В других случаях места поклонения им не имеют чёткой локализации и приурочены ко всей территории их «обитания». Божества-хозяева территорий, удалённых от постоянного места проживания человека, обычно не имеют детально разработанного культа, а иногда и личного имени. Эту категорию персонажей информанты обычно называют обобщающими терминами – *Мых лункэт* ‘Хозяева земли’ или *Вонт лункэт* ‘Таежные хозяева’, о чём уже упоминалось выше. Хозяевам удалённых локальных ландшафтов оказывают внимание во время промыслов или случайного посещения «их» территорий. При этом информанты сообщают, что поклонение может проявляться в разных формах – *«остановиться покурить, угостить местного хозяина табаком», «пожертвовать деньги, дробь, патроны», «можно оставить им что-нибудь из продуктов», «вывешиваешь ткань, платок», «первую добычу жертвуешь ему», «если ничего нет – хоть нитку от одежды нужно оторвать для него»*[347].

---

[341] На Большом Югане – ю. Каюковы, Ю. Покачеевы; на Малом Югане – ю. Караевы, ю. Каймысовы.
[342] На Малом Югане – ю. Асмановы, Ачимовы 2-е; на Большом Югане – ю. Мултановы, ю. Акасовы, д. Таурова.
[343] Ивасько Л.П., Кардаш О.В. Религия // Салымский край. С. 239-284; Визгалов Г.П., Кардаш О.В. Святилище Ай-орт-ики на реке Малый Салым. 216 с.
[344] Надь З. Васюганские ханты. С. 260-264.
[345] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 151-165.
[346] Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье. С. 339-347.
[347] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., март 2009 г., июнь 2009 г., июль 2014 г.; Большой Юган, март 2004 г, март 2007 г., июнь 2009 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Пим, март 2011 г.

«Чужие» божества в местных пантеонах. Новые персонажи

О синкретическом характере верований обских угров, включающих традиционные культы и православие, об адаптации христианства в картине мира коренного населения Западной Сибири через включение некоторых православных святых в пантеон почитаемых божеств угров неоднократно упоминалось исследователями ранее[348]. Так Е.В. Перевалова сообщает: «За почти 300-летнюю историю христианства урало-сибирских народов православные святые (Христос, Богородица, Николай Чудотворец, Илья-пророк) оказались включёнными в мифоритуальный пантеон самодийцев и обских угров. Посвящение православных храмов нескольким святым вполне соответствовало языческой идее многобожия»[349].

В ходе исследований в местах постоянного проживания хантыйских сообществ зафиксированы культы, имеющие чужеродное происхождение. Наличие в пантеоне восточных хантов персонажей неместного происхождения указывает на интеграционные и миграционные процессы, происходившие на территории Среднего Приобья в прошлом. Кроме того, примеры вхождения «чужих» божеств в пантеон восточных хантов демонстрирует адаптационный потенциал традиционной культуры. Наиболее ярко такие примеры наблюдаются в левобережье Оби, где широко сохранились поселковые культы, в то же время в правобережье такие примеры единичны.

В отношении некоторых юганских божеств сохранились фольклорные сюжеты, прямо указывающие на их чужеродное происхождение. К примеру, одно из преданий повествует о появлении на Малом Югане упомянутых выше божеств-покровителей материнства *Ай Нинкэн* с Ваха[350]. Неместным божеством является фигура божества *Сухмут Ики* ‘Берёзовского Мужчины’, хранящегося вместе с другими ликами божеств в культовой постройке на родовом святилище Ачимовых на Малом Югане. Информанты поясняют, что данный персонаж изначально был как-то связан с городом Берёзово [*Сухмут Вош – А.Р.*]: *«Наверно кто-то из наших предков туда, в Сухмут Вош, ездил или кто-то из тех хантов приезжал сюда»*[351].

Известны случаи, когда поселковые божества «принимали к себе» божеств покинутых соседних населённых пунктов. По сообщению юганских хантов, предки Тайлаковых переместили в лабаз поселкового божества *Торум Эви* изображения двух божеств – «Гре-

[348] Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 167, 197; Перевалова Е.В. Обские угры и ненцы Западной Сибири. С 78-85.
[349] Перевалова Е.В. Обские угры и ненцы Западной Сибири. С. 91.
[350] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 17; Сагалаев К.А. Обряды почитания семейных духов-покровителей у юганских хантов. С. 121.
[351] ПМА. Малый Юган, июнь 2009 г.

хи собирающую Женщину» и «Несущего смерть Старика». По преданию, *«эти два лунк являлись покровителями юрт Пытаркиных и были перевезены в лабаз к Торум Эви более века назад, когда сами юрты и население, проживающее в них, уничтожила чума»*[352]. Сегодняшний хранитель и жители деревни высказывают недоумение и несогласие – *«Для чего так старинные люди сделали? Зачем чёрных лунк посадили вместе с Торум Эви? Она же дочь Торума».* Однако убрать *«чужих чёрных божеств»,* из лабаза опасаются[353]. Отметим, что подобное «объединение мест проживания ряда духов-покровителей» было отмечено И.Н. Гемуевым и А.В. Бауло у северных манси[354].

Указанием на чужеродность персонажей местного пантеона могут служить имена божеств и топонимы, связанные с их культом. В бассейне Пима на р. Котингтур находится озеро *Ас той Ко лор* ‘Вершины Оби Мужчины озеро’ и одноимённое святилище. Согласно собранным материалам, *Ас той Ко* является родовым божеством одного из родов хантов Тайбиных. Информанты отрицают тождество родового божества с верховными божествами *Ас Ики* или *Ас той Ики* и объясняют происхождение следующим образом: *«Ас той ко – это имя здешнего местного лунк. Говорили, что он с вершины Оби когда-то сюда пришёл»*[355].

Отметим, что культы *Яун Ики* и *Кон Ики* являются наиболее значимыми, но не единственными персонажами в пантеоне божеств юганских хантов. Фигурами юганского пантеона, возможно, имеющими чужеродное происхождение, являются божества-братья – *Кон Пах Ики*, – покровители юрт Киняминых, Ачимовых 2-х, Тюмкиных на Малом Югане и юрт Когончиных, Маниных, Кыкалевых, Купландеевых, Курломкиных на Большом Югане[356]. По мнению большинства информантов, они являются сыновьями верховного божества *Кон Ики*, а имя *Кон Пах Ики* переводится как ‘*Сын Кон Ики*’[357]. Но в хантыйском языке имя сыновей *Кон Ики* должно было бы иметь другую форму – *Кон Ики Пах*. Исходя из грамматических норм хантыйского языка, дословным переводом имени *Кон Пах Ики* должно быть – ‘Царя Сын Божество’ (от – *кон* ‘царь’, ‘князь’ + *пах* ‘сын’ + *ики*

[352] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 11; ПМА. Большой Юган, март 2004 г.; стойбище Усть-Урна, Демьянка, март 2007 г.

[353] ПМА. Угут, Большой Юган, март 2004 г.; Большой Юган, июнь 2009 г.; стойбище Усть-Урна, Демьянка март 2007 г.

[354] Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. С. 173.

[355] ПМА. Пим, март 2011 г.

[356] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 14, 26; *Он же.* Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе…округа (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 11, 16; ПМА. Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., март 2009 г., июнь 2009 г., июль 2014 г.; Большой Юган, март 2004 г, март 2007 г., июнь 2009 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Пим март 2011 г.

[357] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июнь 2009 г., март 2010 г., июль 2014 г.

‘старик’, ‘хозяин’, ‘божество’). Если предложенная версия перевода имени верна, то возникают вопросы: о каких «Царевичах» идет речь? Как они соотносятся с верховными божествами и местными юганскими культами? К сожалению, ни опубликованные источники, ни современные информанты не могут дать более подробных характеристик божеств-братьев *Кон Пах Ики* для решения этой проблемы. Но возможно и другое объяснение: *Кон Пах Ики* может быть эллиптированной формой имени *Кон (Ики) Пах Ики*, тогда это действительно ‘*Сын Кон Ики*’.

Промышленное освоение территорий традиционного проживания восточных хантов, привели к появлению в пантеоне традиционных божеств новых персонажей. Показательными являются сведения, полученные в 2003 г. в верхнем течении р. Лямин. Характеризуя пантеон, информант упомянул о божестве под именем *Руть Тарэм*: *«Сейчас везде появились нефтяники, месторождения, дороги. Ханты на машинах или снегоходах ездят по делам в город и посёлок. Есть ещё такой бог Руть Тарэм – “Русский Сильный”. Он помогает хантам в городе или в дороге на бетонке*[358]*, чтобы техника не сломалась или авария какая-нибудь не случилась»*[359]. Несмотря на сходство отдельных характеристик, тождественность фигуры *Руть Тарэм* и рассмотренного выше верховного божества *Тарэн* информант не подтвердил[360].

Духи, черти, маячки и другие сверхъестественные существа

Как уже было указано в начале главы, сверхъестественные существа восточных хантов не исчерпываются только божествами *лункэт*, подробно рассмотренными выше. Помимо собственно божеств, в традиционных представлениях восточных хантов фиксируется широкая категория персонажей, которую условно можно назвать духами («демонами» по К.Ф. Карьялайнену, «нечистой силой» по А.П. Зенько)[361]. Как уже указывалось выше, А.С. Песикова в категорию духов включает: собственно «духов» – *калтэт, калэт* и «чертей», «злых духов», «маячек» – *кулэт, йэлэк-канлэх отэт*[362] (Рис. 3). В ходе бесед с информантами, прямых упоминаний о персонажах *калтэт* не зафиксировано. Вместе с тем, представления о существах, которые могут взаимодействовать с божествами Верхнего и Нижнего миров, а также миром человека, с живой и неживой природой, были известны у восточных хантов на протяжении рассматриваемого периода. К.Ф. Карьялайнен,

[358] Автодорога с покрытием из бетонных плит.
[359] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 111; ПМА. Лямин 3-й, июль 2003 г.
[360] Возможно, в представлениях информанта произошла контаминация образов божеств *Торум* и *Тарэн*.
[361] В основу раздела легли материалы статьи диссертанта: Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов. С. 210-218.
[362] Песикова А.С. Взгляд изнури культуры. С. 34-35.

описывая на Тромъегане обряд жертвоприношения лошади, посвящённый «Великому *Торуму*, *Kan-iki* и “Божьей матери“», упоминает об изготовлении хантами жертвенного прута с изображениями трех «лиц». Отмечая подчиненное положение «жертвенного прута» в церемонии, исследователь предполагал, что на него были нанесены «обозначения лиц каких-то помощников духов». К подобным персонажам – «духам, находящимся в распоряжении шамана», были отнесены К.Ф. Карьялайненом изображения шести лиц на рукоятке бубна, полученного им от тромъеганских хантов[363].

Спустя столетие современные информанты также сообщают о «духах-помощниках божеств» и «духах-помощниках шаманов». К примеру, один из информантов на р. Лямин утверждал, что *«у каждого божества есть помощники-“шестёрки”… Лунк им говорит – и они быстро исполняют его поручения»*[364]. Возможно, именно о духах *калтэт* сообщают респонденты, когда упоминают о «духах-помощниках», помогающих шаману во время камлания. В процессе камлания шаман может посылать их к тем или иным божествам с различными вопросами и просьбами. Они же могут давать ответы на поставленные вопросы во время традиционных гаданий[365].

Предположительно к духам *калтэт* могут иметь отношение безымянные изображения, находящиеся в священных лабазах юганских хантов вместе с фигурами персонифицированных божеств. К примеру, в ходе обследований культовых построек на святилищах юганских хантов, несколько раз были зафиксированы сведения о том, что часть ритуальных изображений внутри лабазов не имеет личных имён. Они выполняют функции «помощников», «солдат», «охранников» главного божества[366]. Хотя не исключено, что в этом случае речь может идти о более мелких по статусу божествах, имена которых к настоящему времени просто забыты[367].

В отличие от «духов» *калтэт*, повествования о которых, как правило, не содержат негативных оценок, характеризуя «злых духов» (*кулэт*), «маячек» (*йэлэк-канлэх отэт*) информанты относят их к персонажам Нижнего мира и сообщают, что они негативно воздействуют на человека. Местами обитания злых духов могут быть любые природные ландшафты, заброшенные дома, оставленные стойбища, а иногда – видимые в рельефе археологические объекты. Места обитания «маячек» стараются избегать и без особой надобности не посещают. Нередко после их посещения проводят ритуалы, направленные на ограждение человека от негативного воздействия злых духов. У пимских хантов сохра-

[363] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 206-207.
[364] ПМА. Лямин, 3-й июль 2003 г.
[365] ПМА. Лямин, 3-й июль 2003 г.; Тромъеган, февраль 2004 г., декабрь 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г., июль 2012 г.; Айпим, февраль 2007 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[366] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2004 г., март 2007 г.; Малый Юган, март 2004 г., июль 2014 г.
[367] Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов. С. 212-213.

нились представления о том, что шаманы путем магических действий могут заселить «маячек» в жилой дом, после чего *йэлэк-канлэх отэт* начинают преследовать хозяев, что приводит к покиданию постройки[368].

Подобными негативными свойствами обладают места, как-либо связанные со смертью человека либо другими несчастьями, ландшафты с магическими изображениями *улэп,* которые более подробно будут рассмотрены в главе 3, а также места захоронения младенцев, мертворождённых детей и выкидышей. Качествами наличия «чертей», «маячек», злых духов и других негативно настроенных по отношению к человеку персонажей могут быть наделены практически любые ландшафты, если в их границах с человеком случалась какая-нибудь неприятность – неудачный промысел, поломка техники, несчастные случаи и т.д. Причиной таких событий информанты видят в негативном воздействии на человека местных злых духов.

Ещё в начале XX вв. К.Ф. Карьялайнен сообщал, что на Тромъегане и Вахе существуют представления о негативном существе *Potsak*, в которого может превратиться мертворождённый ребёнок или умерший сразу после родов[369]. О существовании представлений о подобном персонаже *Потчак* у ваховских хантов в первой половине XX в. упоминал Н.Б. Шатилов[370]. В 1970-х гг. В.М. Кулемзин и Н.В. Лукина отмечали, что у ваховских и васюганских хантов известен персонаж *пэчак,* в которого могут превратиться умершие и мертворождённые дети[371]. Согласно материалам Е.Г. Фёдоровой, души умерших детей, по представлениям юганских хантов, могут превратиться в злобное существо *почек*, которое может похитить душу живого человека[372].

Схожие со злыми духами характеристики имеет ещё одна группа персонажей – *Parne, Menk*, *Utsi*, которых К.Ф. Карьялайнен также причислял к категории «демонов»[373]. Они являются частыми персонажами угорского фольклора, и ранее уже рассматривались исследователями[374]. Сегодня, как и век назад, информантам широко известны: существо женского рода *Пор нэ*, великаны *Менк*[375], людоеды *Юли*[376], а также мифологическое существо *Вэс*. Современные информанты часто описывают всех их как нейтральных или негативно настроенных к человеку существ. Однако, в отличие от «маячек», их деяния имеют

[368] Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов. С. 213.
[369] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 278.
[370] Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 102.
[371] Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 128-129.
[372] Фёдорова Е.Г. Похоронная обрядность // Салымский край. С. 225-238.
[373] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 271-282.
[374] Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 130-131; Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990; Головнёв А.В. Говорящие культуры… С. 265-266, Зенько А.П. Представление о сверхъестественном… С. 44-51.
[375] *Менк Ики, Ими* – «Мужчина, Женщина *Менк*» (ед. ч.), *Менкэт* (мн. ч.).
[376] *Юли* (ед. ч.), *Юлит* (мн. ч.).

более чёткие сюжетные линии, а черты их характеров часто детально проработаны. Наличие большого перечня фольклорных сюжетов, бытовых рассказов и топонимов, связанных с *Пор нэ, Менк, Юли* и *Вэс*, делает их одними из распространённых персонажей фольклора. Они могут пугать человека в лесу, забирать охотничью добычу, сбивать с пути, заставить плутать в известных местах, портить охотничьи и рыболовные ловушки, мешать спать, а также доставлять другие неприятности. В редких случаях обозначенные персонажи вступают в прямое противоборство с человеком. Согласно собранным сведениям, места обитания *Пор нэ, Менк* и *Юли* часто имеют привязку к выделяющимся лесными массивам, возвышенностям, увалам либо необычным природными объектам. К примеру, один из правых притоков р. Лямин 3-й имеет название Менкат ёхан – «Река великанов *Менкэт*». По мнению информантов, водоток получил своё название по причине наличия на коренных террасах его берегов камней больших размеров, являющихся редкостью для Среднего Приобья. В представлениях информантов *«…эти камни и есть окаменевшие великаны-людоеды Менкэт»*[377]. Как уже указывалось выше, места обитания *Менк* могут ассоциироваться с возвышенностями-останцами, расположенными среди болотно-озёрных ландшафтов, либо с холмистыми коренными террасами рек[378]. Почитаемое место, связанное с деятельностью *Менк*, известно в среднем течении Малого Югана. Здесь из русла реки и её берегов торчат остатки толстых брёвен, оставшихся от завала. По представлениям информантов, *«в этом месте Менкэт перегораживали брёвнами Малый Юган»*[379]. А.В. Головнёв отмечал, что ханты Большого Югана связывали сюжет о перегораживании бревнами лиственниц русла Малого Югана с «богатырём» *Юлибл*[380]. Имя богатыря и его характеристики восходят к персонажу *Utsi*, «…по дикости равному *Менк*», отмеченному К.Ф. Карьялайненом у остяков и вогулов северных областей Югры[381]. Сведения об аналогичном персонаже – великане-людоеде *Юли* были зафиксированы в ходе полевых исследований автора на Тромъегане[382]. Сюжетные линии, связанные с деяниями *Пор Нэ, Менк Ики* и *Юли,* иногда имеют сходство с характеристиками обезличенных божеств-хозяев таёжных ландшафтов – *Вонт лунк*. Им, так же как и духам, свойственно пугать человека, забирать охотничью добычу, приносить неудачу в промысле. Однако не имеется приме-

[377] ПМА. Пим, февраль 2003 г.; Лямин, 3-й июль 2003 г.
[378] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г.; Тромъеган, июль 2004 г., июнь 2006 г.
[379] Карачаров К.Г. Отчёт о НИР. Рекогносцировочное археологическое обследование среднего течения р. Малый Юган от юрт Каймысовых до юрт Сурламкиных в Сургутском районе ХМАО в 2000 году. Екатеринбург, 2001 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 100. С. 21; ПМА. Юрты Каюковы Большой Юган, январь 2003 г.; юрты Ачимовы 1-е Малый Юган, март 2004 г., июнь 2009 г.
[380] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 265-266.
[381] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 275.
[382] ПМА. Тромъеган, июль 2004 г., июнь 2006 г.

ров, когда информанты указывали бы на тожественность или родственные связи между «Таёжными божествами», с одной стороны, и *Пор Нэ, Менк Ики, Юли* – с другой.

По представлениям восточных хантов, в реках и озерах, помимо божеств водной стихии и божеств-хозяев водоемов, обитают чудища *Вэс*, которых автор также относит к категории духов. В описаниях исследователей *Вэс* имеет вид огромной рогатой щуки; старого, ушедшего под землю лося, собаки или мамонта. Одной из характеристик *Вэс* в отношениях с людьми является препятствие передвижению людей по водоему[383]. Современные информанты приводят аналогичные сведения[384]. В представлениях хантов местами обитания *Вэс* являются глубокие озера, старицы, пруды, омуты на реках. С ним связывают кости мамонта, которые иногда находят по берегам водоёмов. Ему приписывают обрушение берегов озер и рек, внезапные явления на воде во время тихой погоды, долгое незастывание водоемов во время ледостава. Согласно представлениям информантов плавать по таким водоемам можно только вдоль берега, так как *«Вэс может напасть на облас или откусить весло»*[385], зимой нежелательно проезжать напрямую через такие водоемы – *«Вэс может проломить лед»*[386].

Будучи существами, незначительно влияющими на жизнь человека, духи в своем большинстве являются неодариваемыми и неперсонифицированными фигурами. Низкая роль духов в жизни обских угров была отмечена еще К.Ф. Карьялайненом: «Малая значимость демонов вытекает из того, что их считают неспособными помочь в удовлетворении ежедневных потребностей человека и дать домашнее счастье… кроме того… демоны собственно не ставятся в связь с болезнями и эпидемиями»[387]. Вместе с тем, сообщая о духах, К.Ф. Карьялайнен описывает характеристики «демонов», которые сродняют их с категорией божеств: «Приносить добро они могут только в исключительных случаях, но они могут причинять вред и неприятности, из-за чего в некоторых местах их пытаются расположить к себе посредством небольших даров, а также жертвой в виде пищи» [388].

В ходе современных полевых исследований установлено, что в некоторых случаях духи могут быть персонифицированы и даже приобрести функции божеств. На Тромъегане зафиксирован пример персонификации злого духа – «маячки» *(йэлэк-канлэх от)*, а также отожествление его с персонажем *Пор нэ*: *«Это место называется Ёрхан Ими юх*

[383] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. III. С. 28; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С.130-131; Зенько А.П. Представление о сверхъестественном. С. 50.
[384] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Екатеринбург; Ханты-Мансийск, 2007. Вып. 4. С. 113.
[385] ПМА. Тромъеган февраль 2004 г., июль 2004 г.
[386] ПМА. Малый Юган март 2004 г.
[387] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 282.
[388] Там же. С. 282.

пай – "Ненецкой женщины лесистый островок". Там чёрт живёт. Эта Ёрхан Ими – она и есть – йэлэк-канлэх от или "Бабка-Ёжка" – Пор нэ. Я ходил в прошлом году там. И у меня после этого рука заболела. А Т.Е.А. шаманил и сказал, что это она – йэлэк-канлэх от меня за руку укусила. У нас в той стороне олени паслись – 40 штук не пришло. Наверно, она и забрала. Живёт эта Ёрхан Ими там внизу, под землёй» [389].

В процессе полевых работ зафиксированы примеры, когда признаками божеств *лункэт* ханты наделяют обитающих в водоемах чудищ *Вэс*. В нижнем течении р. Тромъеган известен священный омут, где проживающие рядом ханты Сопочины поклоняются персонажам *Сапорки-Вэс икихэн-имихэн* 'Лягушка-Вэс муж с женой', являющимися покровителями участка реки и прилегающей территории (Рис. 30-31). Отметим: несмотря на перевод личного имени божеств, в котором значится «чудовище» *Вэс*, ханты приносят им бескровные жертвы на берегу реки в виде пищи, алкоголя, жертвенных тканей и монет[390]. Таким образом, персонажи, терминологически обозначенные как духи водной стихии, могут выполнять функции божеств-покровителей локального ландшафта и проживающего рядом сообщества людей.

В некоторых ситуациях духи, не без участия человека, могут переходить в категорию божеств *лунк*. Так, в 2004 г. на Тромъегане был записан сюжет о том, как хозяева местности – «великаны» *Менкэт* (по представлениям информантов, не относящиеся к категории божеств), после поселения на эту территорию людей и сделанных им приношений перешли в категорию божеств *лунк*: *«По реке Тлятты ягун есть Менкэт йохом "Бор Великанов". Там они жили, может и сейчас живут. Людям нельзя там жить – они хантов не пускают. Говорят, раньше один мужик с семьёй построился там – лабаз, дом. Плохо жить – ночью пугают. Мужик не шаман был. Он вызвал шамана. Тот барабанил, барабанил в бубен и узнал: "Тут живут Менкэт – не пускают людей жить". А мужик: "Ну, я столько строился, как быть? Может, как-то вместе можно?". Тогда шаман спросил у Менкэт и получил ответ*: *"Нужно их изображение сделать. И поставить на лабаз как лунк". Сделал мужик отдельный лабаз на ножках. И каждый год по одному оленю им жертвовал. Года 2-3 опять можно им помочь. Оленей не каждый год, наверное. Если в посёлке купил продукты – для них ставил, молился им. Ткани на лабаз им уносил. Этот мужик всю жизнь там с Менкэт и прожил, хорошо с ними жил. Прямо в том месте и жил с избушками. Это отец моей жены рассказывал»* [391].

[389] ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г., сентябрь 2005 г.
[390] ПМА. Тромъеган, июль 2004 г.
[391] ПМА. Тромъеган, июль-август 2004 г.

***

В настоящее время в традиционных представлениях восточных хантов фиксируются две категории сверхъестественных существ: божества *(лункэт)* и духи («демоны», «нечистая сила»). Вторая категория включает собственно «духов» *(калтэт)*, «чертей» *(кулэт)*, «маячек» *(йэлэк-канлэх отэт, почек)*, а также персонажей *Пор нэ*, *Менк*, *Юли*, *Вэс* и др. С каждой из категорий ассоциируются персонажи с определенным набором характеристик, функций и нарративов. Персонажи категории *лункэт* персонифицированы – они имеют собственное имя, могут выступать покровителями места проживания человека, его здоровья, благополучия или других сфер жизни. Значимость божеств, покровительствующих территории проживания и важным сферам жизни человека, подтверждается необходимостью жертвоприношений в их адрес. В то время как духи, в своей массе, не считаются фигурами имеющими возможность сильно влиять на благополучие или неудачи человека. Одаривание духов со стороны человека, а также наличие у них собственных имен – очень редкое явление. Таким образом, наиболее ярким маркером различия между божествами и духами является персонификация божеств *лункэт* и наличие жертвоприношений в их адрес[392].

Большинство информантов, проживающих в традиционной среде, имеет общее представление о вертикальной и горизонтальной модели мира, верховных божествах, выступающих покровителями природных стихий и жизненно важных сфер человека. У некоторых фигур верховного пантеона зафиксированы противоречивые характеристики. Они наблюдаются в разных представлениях о функциях персонажа, родственных связях в семье верховных божеств либо в представлениях о принадлежности божества к противоположным сферам хантыйского Космоса. Большинство противоречий объясняется локальными различиями картины мира у рассматриваемых территориальных групп восточных хантов. Однако сегодня, как и век назад, за каждым из верховных божеств продолжает сохраняться функция патронажа над одной из жизненно важных сфер человека. Таким образом, большинство культов верховных божеств сохраняет в настоящее время свою актуальность среди хантов, проживающих в лесу. В одних случаях у восточных хантов сохраняются традиционные места поклонения верховным божествам в виде святилищ, а также их изображения. Другие верховные божества, вероятно и ранее, не имели чётко определённого места почитания, но к ним продолжают регулярно обращаться во время ритуалов и приносить жертвы. К некоторым божествам могут обращаться только в каких-то особенных жизненных ситуациях, по причине того, что сфера их покровительства ушла из повседневной жизни хантов, либо стала малозначимой.

[392] Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов. С. 217.

Несмотря на сведения о семи уровнях Космоса, о которых сообщают как предыдущие исследователи, так и современные информанты, до сих пор не зафиксировано ни одной детальной модели, где персонажи верований восточных хантов могли бы занять все семь (при структуре Космоса 3+1+3), а тем более пятнадцать (при структуре Космоса 7+1+7) миров-сфер. В то же время архаическая трёхчастная модель хантыйского Космоса до сих пор гармонично наполняется божествами и духами. Можно предположить, что и в прошлом, когда сохранность традиционной картины мира была значительно лучше, семиуровневый Космос являлся только привнесённой моделью, но никогда не был детально разработан.

Традиционные верования восточных хантов адаптируются к усиливающемуся внешнему воздействию. Примером адаптации могут служить процессы, наблюдаемые в настоящее время в сфере мировоззрения. В ходе повествований современных информантов горизонтальная (более материальная) модель мироустройства замещается вертикальной моделью Космоса (более абстрактной). Такое замещение позволяет преодолеть кризис: в ситуации, когда некоторые *«места пребывания божеств»* – культовые объекты, существовавшие в горизонтальной модели, оказались разрушены в процессе промышленного освоения и в материальном отношении перестали существовать, в абстрактных сферах вертикальной модели они продолжают существовать, а значит – выполнять свои функции.

У рассматриваемых групп восточных хантов сохраняются социально значимые культы. Если сегодня, исследуя состояние традиционных верований васюганских хантов, З. Надь сообщает о невозможности «установить, какова была в прошлом связь священных мест с социальной организацией»[393], то в отношении рассматриваемых групп хантов Сургутского Приобья ещё можно говорить об удовлетворительном знании связей божеств-покровителей крупных обских притоков, поселковых и родовых божеств с соответствующими сообществами. К сожалению, источники конца XIX – начала XX в. содержат недостаточно сведений о родовых и поселковых божествах, что не даёт возможности изучения изменений этих культов на протяжении рассматриваемого периода. Многие ханты имеют хорошее представление о культах родственников по линии супругов, проживавших до брака на значительном удалении. В то же время о божествах соседних территориальных, родовых групп или поселений респонденты могут иметь только общие сведения.

В пантеоне территориальной группы восточных хантов, населяющих один из крупных притоков Оби, сохраняются локальные особенности. Эти различия чётко наблюдаются на границах, которые в общих чертах совпадают с ареалами проживания ерриториаль-

[393] Надь З. Васюганские ханты. С. 265.

ных групп. Таким образом, для каждой из рассматриваемых территориальных групп родство по локальному пантеону («родство по духам»), вместе с родством по диалекту хантыйского языка, является одним из важных компонентов пространственной (территориальной) идентичности[394]. Почитание восточными хантами всех божеств-покровителей крупных притоков Среднего Приобья, наряду с верховными угорскими божествами, может указывать на общую для рассматриваемой территории восточнохантыйскую («сургутскую») идентичность.

Наибольшие различия фиксируются между хантами правобережья Оби (аганскими, тромъеганскими, пимскими) и левобережья (юганскими). Эти отличия обусловлены распространением в правобережье и левобережье Оби разных хозяйственных моделей. В пантеоне правобережья Оби значимое место занимают божества-покровители оленеводства. Для хантов левобережья Оби большую роль играют божества-покровители охотничьих промыслов. Культы, связанные с рыболовством, имеют равную значимость.

Одной из причин изменения пантеона являются миграции и, как их следствие – проживание человека на землях «чужих божеств». В таких случаях переселенцы обычно сохраняют культы своего рода и территориальной группы, но вместе с тем включают в свой пантеон новых местных божеств. К примеру, на Тромъегане потомки казымских хантов Мултановых, Аликовых, Захаровых, переехавшие сюда после Казымского восстания, не только сохраняют культы казымских божеств, но и поклоняются местным тромъеганским[395]. На Лямине потомки пимских, тромъеганских и казымских хантов делают приношения для местных божеств, и в то же время, посещают святилища своих территориальных групп на Пиме, Тромъегане и Казыме [396]. Подобная ситуация наблюдается у юганских хантов, проживающих в настоящее время в бассейне Салыма и Демьянки[397].

На протяжении всего периода исследований отчётливо прослеживается принцип востребованности: чем важнее для человека является сфера покровительства божества, тем детальнее разработан его культ. В число значимых божеств можно отнести фигуры верховного пантеона, родовых и поселковых божеств. По мере отдаления от жизненного пространства человека значимость божества и ритуальная активность, связанная с его культом, снижается, мифологические сюжеты и характеристики забываются. Нередко «места обитания» обезличенных божеств могут иметь много общих черт с негативными

[394] Подробнее о пространственной (территориальной) идентичности, родстве по языку, «очагу», «роду» и «духу» у обских угров см.: Перевалова Е.В. Северные ханты. С. 218–249; Пивнева Е.А. «Мы одни, но мы все разные»: об обских уграх, классификациях и идентичностях // Уральский исторический вестник. 2011. № 2 (31). С. 57-62.
[395] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г., февраль 2004 г., июль-август 2004 г., Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.
[396] ПМА. Лямин 2-й, июль 2003 г., Лямин 3-й, июль 2003 г., июнь 2006 г.; Пим, март 2011 г.
[397] ПМА. Демьянка, июнь-июль 2005 г., сентябрь 2006 г., март 2007 г.

персонажами – «демонами» *Пор нэ*, *Менк, Вэс, Юли* и злыми духами *йэлэк-канлэх отэт, кулэт, почек*. В таких случаях, обезличенных божеств уместнее было бы рассматривать в категории духов. С другой стороны, отдельных духов («демонов») восточных хантов можно охарактеризовать как неперсонифицированных местных божеств. В пользу чего говорит схожесть некоторых их характеристик с таковыми у божеств-хозяев удалённых ландшафтов[398].

Ещё более условной является граница между духами *калтэт* и злыми духами *йэлэк-канлэх отэт, кулэт*. По сути, обозначенные сверхъестественные существа выполняют функции помощников божеств разных миров хантыйского Космоса. Таким образом, в представлениях восточных хантов о каждой категории сверхъестественных существ (божества, духи) соответствует модель персонажа с определённым набором характеристик и функций. Вместе с тем существуют фигуры, которые могут иметь характеристики и божеств, и духов. В зависимости от разных обстоятельств не исключен переход персонажей из одной категории в другую.

[398] Рудь А.А. Божества и духи в представлениях хантов. С. 217.

ГЛАВА 2. КУЛЬТОВЫЕ ОБЪЕКТЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ОБРЯДЫ

Культовые объекты и движимые предметы культа

В традиционной картине мира хантов Среднего Приобья некоторые оригинальные природные объекты ассоциируются с культами божеств и духов, местами их жительства или деятельности, что требует от коренного жителя особого отношения к ним. В границах таких ландшафтов действуют ритуализированные нормы поведения, которые регламентируют отношения между человеком и сверхъестественными существами. Расширенное определение таких объектов было сформулировано Р.Ф. Итсом: «Священные места и объекты – это особо почитаемые данным этносом места и материальные объекты на местности как зоны обитания или сферы действия предков или духов. Выделение таких мест и объектов связано с анимистическими, тотемистическими представлениями, с культом умерших предков»[399]. Одно из первых определений культовых объектов обских угров было сделано К.Ф. Карьялайненом в начале XX в.: «Обычным способом хранения местных духов является сейчас и была с древних пор установка их изображений на определённом месте вне человеческого жилища на жертвенном месте или … священном месте»[400]. Вывод новосибирских учёных И.Н. Гемуева и А.М. Сагалаева о природе мансийских святилищ «как основной формы материального воплощения верований»[401] согласуется с авторским пониманием сути культовых объектов восточных хантов. Заслуживает внимания эмная дефиниция священных мест обских угров, сделанная С.И. Поповой: «Обладатели священных знаний [божества – *А.Р.*] обитают в святилищах на священной территории. Все они являются духами-предками и, как правило, были спущены с неба; пересечение небесных и земных путей духа и становится местом его обитания (культовым местом), а прилегающая к нему территория – священной»[402].

Места материального проявления культа – таежные урочища и водоемы, являющиеся местами жительства или пребывания божеств *лункэт*, обозначаются восточными хантами как *йымынг тохи* («священное место», «святилище», «святое место»). В их границах расположены сакрализованные природные и рукотворные объекты, культовые постройки, ритуальные площадки. Здесь же ханты отправляют ритуалы жертвоприношения в адрес божеств. В границах *йымынг тохи* остается большая часть даров – материальных предметов, адресованных *лункэт*.

---

[399] Итс Р.Ф. Введение в этнографию. С. 67.
[400] Карьялаянен К.Ф. Религия Югорских народов. Т. II. С 63-64.
[401] Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. С. 120.
[402] Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 126.

На протяжении периода исследования у восточных хантов сохранялась иерархия культовых объектов, которая соответствовала социальному рангу одариваемого божества[403]. На святилищах верховных угорских божеств, а также божеств-покровителей крупных обских притоков отправляли коллективные ритуалы представители одной, а иногда нескольких территориальных групп. Некоторые из них приурочены к уникальным ландшафтам[404] и связаны с местами деяний верховных божеств. На родовых святилищах приносили жертвы, адресованные родовым божествам. Обряды на поселковых святилищах имели значимость для всех живущих в этом поселении людей, вне зависимости от родовой, а иногда, и этнической принадлежности. По социальной значимости поселковые божества могли занимать разное место в пантеоне – от покровителей крупных обских притоков до местных божеств-хозяев[405].

Помимо культовых объектов – мест обитания божеств (святилищ, священных мест, сакральных ландшафтов), точками отправления ритуалов жертвоприношения может выступать территория стойбища или пространство жилого дома. Отправление обрядов в доме происходит перед стеной *котмуль*, находящейся напротив входа в постройку и соотносящейся со сферой Неба[406]. Проведение ритуалов за пределами жилой постройки приурочено к сакральной части поселения, которая находится с внешней стороны стены *котмуль* и обычно приурочена к северному сектору стойбища. В этой же части стойбища, как правило, расположено ритуальное костровище, семейные священные нарты или культовый лабаз. Ещё дальше к периферии стойбища может находиться священная роща, в которой вывешивают приношения божествам после домашних ритуалов[407].

Места обитания духов и других, негативно настроенных по отношению к человеку существ, обозначаются восточными хантами как *атым тохи* («нехорошее место», «плохое место») либо топонимами с отсылкой к негативным коннотациям – *Атым юх пай* ‘Плохих деревьев остров’, *Пыхты инк тов* ‘Пруд с черной водой’, *Ко колым лор* ‘Озеро, где умер мужчина’ или же прямыми указаниями на наличие духов – *Пор нэ рэп* ‘Яр *Пор нэ*’, *Вэсынг лор* ‘Озеро *Вэса*’, *Менкэт йохом* ‘Бор великанов *Менк*’. В силу того, что живущие там существа могут негативно влиять на здоровье и деятельность человека, такие места ханты стараются не посещать, а при случайном попадании стремятся как можно скорее их поки-

[403] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 15.
[404] *Лукэт Эвэт* («Глухариная священная гора») на Оби, широко известная как «Барсова гора»; *Эвэт* («Священная гора»), *Яун Той Кот Мых* («Вершины реки Дом-Земля») на Тромъегане; *Еутская гора* на Большом Югане.
[405] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 137.
[406] Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 61-65.
[407] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 258-260; Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 65.

нуть. В границах таких ландшафтов отсутствуют ритуальные площадки и культовые сооружения.

Необходимо отметить, что природные объекты, связанные с разными категориями сверхъестественных существ, могут иметь схожие ландшафтные характеристики. Природный объект, имеющий морфологическое сходство с местом пребывания божеств *(йы-мынг тохи)*, может быть наделен, в соответствии с традицией, свойствами «нехорошего места» *(атым тохи)* – территории обитания негативно настроенных по отношению к человеку существ – *Пор нэ, Менк ики, Юли, йэлэк-канлэх отэт, кулэт, почек* или других духов.

В отношении мест обитания «чертей» *(кулэт)* и «маячек» *(йэлэк-канлэх отэт)* фиксируется частая их приуроченность к брошенным стойбищам и археологическим объектам. Вместе с тем имеется достаточное число примеров, когда археологические памятники, чаще всего хорошо видимые в рельефе городища или укрепленные поселения, воспринимаются коренными жителями как места проживания божеств и наделяются всеми признаками святилища – места обитания божеств с наличием ритуальной площадки для жертвоприношений. Кладбища и места погребений, как правило, не входят в перечень мест пребывания «чертей» и «маячек». По представлениям многих информантов, души умерших людей могут выступать защитниками человека от злых духов: *«Здесь мои деды и прадеды похоронены. Зачем они мне что-то плохое сделают? Они, наоборот, меня охраняют от злых духов. А в старых домах – кулэт («черти») и йэлэк-канлэх отэт («маячки») поселяются, они человеку нехорошее сделают»*[408]. Подобные представления у юганских хантов были отмечены А.П. Зенько в конце XX в.[409] Вместе с тем наземные ненецкие погребения, встречающиеся в правобережье Среднего Приобья, являясь яркими маркерами чужой культуры, могут интерпретироваться хантами негативным образом, – в том числе, как места пребывания злых духов[410].

Наряду с культовыми объектами, представленными природными ландшафтами, у восточных хантов существуют движимые предметы культа. К этой категории отнесены материальные предметы, которые в силу своей уникальности почитаются в качестве божеств или их атрибутов. Сведения о них немногочисленны. В конце 1990-х гг. на Большом Югане в ю. Покачеевых А.Н. Михалёвым были зафиксированы предметы культа местных жителей – *Казым-Ими-Рокаслипль* ‘Казымской Богини украшение воротника’ в виде «двух эллипсоидов грубой обработки... визуально похожие на изделия из грубого

[408] ПМА. Пим, июль 2010 г.
[409] Зенько А.П. Представление о сверхъестественном. С. 49.
[410] ПМА. Лямин 3-й, июль 2003 г.; Тромъеган, июль 2004 г.

стекла, уже в холодном виде огранённого шлифовальным камнем»[411]. Этим предметам, так же как изображениям божеств, жители юрт отправляли бескровные подношения *пори*. Во время полевых исследований автора сведения о *Казым-Ими-Рокаслипль* неоднократно подтверждались информантами. Собранные материалы позволяют утверждать, что «Казымской Богини украшение воротника» выполняет функции божества-покровителя жителей юрт Покачеевых[412]. К этой же категории культовых предметов можно отнести упомянутое в предыдущей главе каменное изображение божества *Кэв Пупи Ики* ‘Каменного Медведя’, находящееся в культовой постройке малоюганских хантов на святилище *Эвэт Кот*. Если деревянные изображения других божеств при смене хранителя святилища делают заново, то изображение «Каменного Медведя» не меняют – его передают от одного хранителя к другому, *«от поколения к поколению»*[413]. В 2012 г. на Тромъеган была осмотрена сабля, хранящаяся в культовом лабазе одного из местных старейшин. Этот предмет был взят *«украдом»* из лабаза отца жены информанта после его смерти. По сведениям информанта, в данном случае сабля является не атрибутом и не изображением божества, а именно самим божеством, которое выступает хранителем оленей[414].

Наиболее интересным предметом среди движимых предметов культа является циркулирующий на Большом Югане *Кон Ики сак* ‘Халат (Шуба) *Кон Ики*’[415]. По собранным сведениям, он передаётся из рук в руки, в каждые юрты, на три года. Маршрут его «кочевания»[416] ограничен верхним и средним течением Большого Югана – до юрт Ярсомовых[417]. По собранным материалам, ниже этих юрт *Кон Ики сак* нельзя передавать: *«Ниже Ярсомовых уже находятся земли Яун Ики – главного юганского бога. А двум большим богам нельзя встречаться»*[418]. Ограничение хождения культового предмета позволяет предположить, что ранее на Большом Югане культы *Яун Ики* и *Кон Ики* могли соответствовать сообществам хантов, границы которых проходили в районе юрт Ярсомовых. Также была получена информация, что до Великой Отечественной войны аналогичный *Кон Ики сак* имел хождение и на Малом Югане. Более подробных сведений о нём не сохранилось[419].

---

[411] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 16, 54-55.
[412] ПМА. Демьянка, август-сентябрь 2006 г., март 2007 г.; Большой Юган, март 2007 г.
[413] ПМА. Малый Юган март 2004 г.; Демьянка июнь 2005 г., март-апрель 2007 г.
[414] ПМА. Тромъеган июль 2012 г.
[415] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 19-20, 63-67; Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 207; ПМА. Большой Юган март 2007 г.
[416] ПМА. Тайлакова, Большой Юган, март 2007 г.
[417] Данилова Е.Н. Земля покровителя Большого Югана на грани перемен. С. 137.
[418] Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 207; ПМА. Большой Юган, март 2007 г.
[419] ПМА. Юрты Кинямины, Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г., июнь 2009 г.

До настоящего времени не сложилось единой типологии и терминологии культовых объектов коренного населения Западной Сибири. В процессе работы над исследованием возникла необходимость обратиться к этой проблеме. Попытки создания типологии и терминологии культовых объектов обских угров предпринимались в разное время К.Ф. Карьялайненом, А.М. Сагалаевым, И.Н. Гемуевым и А.В. Бауло, Л.В. Ивасько и О.В. Кардашем, А.Н. Михалёвым, О.Э. Балалаевой, Т.Н. Дмитриевой, автором диссертации.

В начале XX в. К.Ф. Карьялайнен выделил у югорских народов (в том числе на основании сведений, полученных у восточных хантов) три группы священных мест:

– священные места, привязанные «к природным условиям», они могут находиться «на видных лесных, обычно покрытых смешанным лесом, горах и возвышенностях, на высоких дюнах и берегах рек, на сухих островках в болотах и т.д. …Священной может быть не только твёрдая земля, но этим свойством может обладать и река, озеро или пруд, в таких случаях священными могут считаться также берега водоёмов в определённых местах»[420];

– священные места, «которые были древними поселениями или …. “городками”; это древние укрепления, которые обычно сооружались на холмах, на берегу реки или на возвышениях среди лугов и болот, а также на других труднодоступных местах…. Столь же важную роль в возникновении священных мест играли места погребений и кладбища, потерявшие своё прежнее значение, но сохранившие в памяти народа славу в качестве местопребывания теней мёртвых»[421];

– священные места, «ставшие священными благодаря “явленности”; на каком-нибудь примечательном месте, на пустоши, в ивовой роще, на излучине реки, на берегу озера или реки населяющий это место дух является иногда во сне шаману или обычным людям, обещая содействие или испрашивая жертву; иногда на каком-нибудь месте находят отсутствующий там прежде камень, скалу странной формы или бросающееся в глаза дерево» [422].

По мнению И.Н. Гемуева и А.М. Сагалаева, культовые объекты манси представлены 4 типами: культовое место предка-покровителя селения, женское культовое место, место почитания обитателей водных стихий, «памятные места». С точки зрения материальных характеристик, культовые места манси были разделены на две категории: природные объекты и творения рук человека[423]. Позднее И.Н. Гемуев и А.В. Бауло на материалах, собранных в конце XX в. у манси Северной Сосьвы, уточнили эту типологию, выделив пять

[420] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т.II. С. 64.
[421] Там же. С. 65-66
[422] Там же. С. 66.
[423] Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. С. 120-137.

типов культовых объектов: культовое место территориальной группы, место предка-покровителя селения, памятное место, женское место, домашнее святилище[424]. В своей публикации авторы ко всем пяти типам культовых объектов применяют обобщающий термин «святилище».

Анализируя материалы, собранные на р. Казым, филолог Т.Н. Дмитриева пришла к следующей типологии культовых объектов:

– святые, культовые места (общинные, родовые, семейные), куда приходят специально для совершения жертвоприношений. Часто в таких местах есть культовые постройки;

– бывшие культовые места;

– святые, почитаемые места, где останавливаются, совершают бескровные жертвоприношения, оставляют какие-либо дары, если оказываются у этих мест;

– не святые места, но также представляющие интерес, поскольку и они имеют отношение к религиозно-мифологическим представлениям ханты, к легендам и преданиям[425].

О.Э. Балалаева по итогам работ 1990-х гг. выделила у хантов Среднего Приобья две категории культовых объектов:

Первая категория священных мест, различающихся по признаку рельефа, включает:

– гидрообъекты: а) озёра, старицы; б) болота, речки, протоки; в) омуты, места слияния рек, перекаты, повороты;

– материковые элементы рельефа: а) кочки, бугры, сопки, горы; б) острова, мысы; в) боры, рощи; г) отдельно стоящие деревья; д) камни.

Вторая категория – природные ландшафты с включением сакральных построек:

– культовые объекты, содержащие археологические памятники;

– культовые объекты, содержащие архитектурные постройки (лабазы, амбары)[426].

Археологи Л.В. Ивасько и О.В. Кардаш в ходе работ в Нефтеюганском и Сургутском районах ХМАО в 1990-е гг. выделяли следующие типы культовых объектов[427]:

---

[424] Гемуев И.Н., Бауло А.В. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы. С. 161.

[425] Дмитриева Т.Н. Топонимическая картина территории проживания хантов // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки. Екатеринбург, 2002. С. 142.

[426] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 151-165.

[427] Кардаш О.В., Ивасько Л.В. Пояснительная записка и аннотированные списки культовых объектов Сургутского и Нефтеюганского районов ХМАО. Екатеринбург, 1995 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 158. С. 5-6; Кардаш О.В. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе Тюменской области Ханты-Мансийского автономного округа летом 1995 г. Екатеринбург, 1996 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 88. С. 4.

– «святилище» – участок территории, элемент ландшафта (мыс, участок террасы берега водоёма, урочище, грива, остров, участок леса и т.п.), где имелись культовые сооружения (амбары, лабазы, шалаши и т. д.) и осуществлялась культовая обрядовая деятельность. Святилище считалось местом «проживания» духа-хранителя, это определяло строительство здесь каких-либо сооружений или наличие на святилище выраженного рельефно места, считающегося «домом духов».

– «святое место» – участок территории, элемент ландшафта (мыс, водоём или участок водоёма, участки береговой террасы, участки леса, гривы, острова и т.д.), где не было культовых сооружений, но могли быть ритуальные предметы (куклы [428], деревья и т.п.) и здесь совершалась обрядовая деятельность (активная в виде приношений и пассивная – в виде различных табу, налагаемых на присутствующего).

– «памятное место» – участок территории, водоёма, связанный, по легендам и преданиям, с событиями и жизнедеятельностью персонажей сверхъестественных, либо канонизированных, игравших важную роль в жизни группы людей (клана, рода, фамилии), в историческом прошлом. Здесь не осуществлялось ритуалов, в том числе и пассивных. Памятные места являются составной частью духовной культуры и имеют определённое значение в её системе.

Помимо этого, для обозначения разных типов культовых объектов О.В. Кардаш использовал термин «культовый ансамбль». Описанный им культовый ансамбль включал акваторию и берега священного озера, а также расположенную на береговом мысу ритуальную площадку и наземную культовую постройку, внутри которой находилось изображение «духа-покровителя рода». К центральной части культового ансамбля (включающей мыс озера, культовую постройку и места приношений) автор применяет термин «святилище»[429].

Заслуживает внимания информация Е.М. Главацкой о подходе зарубежных учёных к терминологии священных мест в настоящее время. Она пишет, что «зарубежная наука с приходом в неё представителей различных народов и религиозных традиций постепенно скорректировала свою терминологию. При этом предпочтение было отдано терминам, заимствованным непосредственно из языка изучаемого народа»[430]. Такого подхода придерживается томский визуальный антрополог А.Н. Михалёв, обследовавший святилища юганских хантов в конце 1990-х гг. и выделивший три типа культовых объектов:

[428] Термин «куклы» О.В. Кардаш и Л.В. Ивасько используют для обозначения культовых изображений.
[429] Кардаш О.В. Выявление и обследование культовых объектов. С. 6-9.
[430] Главацкая Е.М. Ханты в составе Русского государства в XVII-XX вв. С. 84.

– «Эвут» – участок территории, водоёма, или даже отдельное дерево, связанное по легендам и преданиям с событиями или жизнедеятельностью персонажей легенд и преданий. Ритуалы в подобных местах осуществляются не с чёткой периодичностью, а при непосредственном посещении данного места, особенно если это происходит впервые в жизни человека.

– «Кот-Мых» – участок территории, элемент ландшафта – возвышенность в лесу или на болоте, поросшая, как правило, сосной сибирской. «Кот-Мых» – это родовое священное место, например, рода Лося, Медведя, Барсука… Именно здесь берётся скол с дерева для изготовления личных духов-покровителей, туда же они возвращаются после смерти хозяина.

– «Эвут Ики» или «Эвут Ими» – священное место, участок территории, где имеются культовые сооружения (лабазы, амбары и пр.) и осуществляется культовая обрядовая деятельность. Это место жительства духа-хранителя[431].

Помимо трех вышеперечисленных типов культовых объектов А.Н. Михалёв широко использует термин «культовый ансамбль». Он применяется ко всем культовым объектам, за исключением движимых культовых реликвий, хранящихся в жилых домах.

В 2008 г. диссертантом была предложена типология, основанная на наличии на культовых объектах материальных маркеров, которые могли бы являться предметом охраны[432]. Однако практической необходимости в её использовании не возникло. В сфере государственной охраны культурного наследия чаще всего используется нормативно-правовая терминология. Завершая обзор, необходимо остановиться на нормативно-правовых обозначениях культовых объектов из Федерального Закона № 73-ФЗ от 25.06.2002 г., которые в настоящее время применяют исследователи во время процедуры постановки культовых объектов под государственную охрану: «объект культурного наследия», «достопримечательное место», «памятник и сооружение религиозного назначения», «культурный и природный ландшафт», «место совершения религиозных обрядов»; а также термин «святилище», используемый законом ХМАО–Югры № 92-ОЗ от 08.11.2005 г.

Наличие рассмотренного выше перечня терминов и дефиниций говорит о том, что в ближайшее время выработка единой типологии и терминологии культовых объектов обских угров вряд ли возможна по ряду причин. Одна грань проблемы видится в локальных различиях терминологии у разных групп обских угров и разной степени сохранности тра-

[431] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 4.
[432] Рудь А.А. О типологии и терминологии культовых мест Среднего Приобья // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Тюмень; Ханты-Мансийск, 2008. Вып. 6. С. 32, 34-38.

диционного мировоззрения. Другой гранью является различный подход исследователей к описанию культовых объектов и критериев, выбранных ими в качестве типообразующих[433]. Исходя из вышесказанного, в диссертации для обозначения культовых объектов будут использованы термины «культовый объект», «священное место», «святилище», «сакральный ландшафт», с уточнением их значения при необходимости.

Ритуалы жертвоприношения

В коммуникациях между человеком и сверхъестественными существами – божествами и духами наблюдаются отношения взаимности, при этом они согласуются со схемой реципрокных отношений в традиционных обществах, предложенной М. Салинзом[434]. Принцип изменения характера взаимодействия в зависимости от социальной дистанции между сообществами (от генерализованной реципрокности к сбалансированной и далее – к негативной) можно приложить к отношениям между человеком и сверхъестественными существами. В отношениях человека и божеств верховного пантеона – покровителей природных стихий, крупных рек, здоровья и наиболее важных сфер жизни человека – можно предположить существование генерализованной реципрокности, т.е. одаривание человеком верховных божеств без ожидания обязательного немедленного возмещения, но все же с надеждой на него в перспективе. В отношениях с домашними и личными божествами, а также с божествами-покровителями локальных ландшафтов действует сбалансированная реципрокность – взаимное одаривание, с учетом ожидания от них удачи в предстоящем промысле, здоровье и благополучии человека. Также характер сбалансированной реципрокности имеют отношения между людьми и персонажами категории «духи»: человек не нарушает кодекс взаимоотношений с миром духов, на что последние не причиняют людям неприятности.

Из принципа взаимности следует логика взаимодействия в паре человек – сверхъестественные существа. В случае принесения необходимой жертвы божество, отвечающее за ту или иную сферу жизни человека (здоровье, промысел, благополучие), должно отблагодарить его в ответ. Примеры нарушения отношений реципрокности между миром людей и персонажами мира божеств в части несоблюдения принципов взаимности со стороны человека имеют большое распространение у восточных хантов. Неодаренные божества, в зависимости от своей сферы покровительства, могут обделять человека здоровьем, удачей в промысле или оленеводстве, мешать передвигаться по водоему или урману, не давать огня и тепла, насылать неприятности и болезни и т.д. В случае негативно настроенных по

[433] Там же. С. 31-32.
[434] Салинз М. Экономика каменного века. М., 1999.

отношению к человеку духов принцип взаимности действует подобным же образом. Если человек нарушает установленный регламент взаимоотношений с духами (крики, громкие голоса, хозяйственная деятельность в местах обитания духов, посещения мест их обитания без необходимости), то они, в ответ, будут преследовать человека в урмане – «маячить», могут наслать неудачу в промысле, вызвать у человека или его домашних животных плохое самочувствие или болезнь. Одновременно с этим имеются аргументы информантов против одаривания духов: *«Йэлэк-канлэх от – это «маячки». Зачем еще для них пори* [бескровное жертвоприношение. – *А.Р.*] *делать? Они и так человеку что-нибудь плохо сделают. А ты им еще пори предлагаешь. Он тогда решит: раз люди для меня пори делают, значит нужно еще больше такого нехорошего сделать»*[435]. Аналогичные аргументы приводят юганские ханты против жертвоприношений в адрес *Менк ики*: *«Для него не нужно ткань вывешивать в лесу, жертву делать тоже не нужно. А то он обрадуется – будет постоянно в тех местах появляться»*[436].

Современные информанты объясняют ритуал жертвоприношения – *«угощение божеств»* – с позиций, согласующихся с теорией дарообмена М. Мосса[437]. Как уже отмечалось в работах Е.П. Мартыновой, в основе ритуалов жертвоприношений обских угров лежит принцип реципрокности – взаимности[438]. Жертвоприношение восточных хантов выступает даром, адресованным божествам разных рангов от мира людей, с целью ожидания от них содействия человеку в промысле, достатке, здоровье и безопасности. Посредством символических действий в традиционных ритуалах реализовывается диалог между людьми и божествами, исправляются ошибки человека в отношениях с божествами, происходит возврат к точке равновесия между миром людей и миром божеств.

На протяжении всего периода исследований у восточных хантов также фиксировались примеры негативного проявления реципрокности, аналогичные отмеченным Е.С. Новик у народов Восточной Сибири и Е.П. Мартыновой у обских угров[439]. Принцип такой формы отношений человека и божеств у обских угров был сформулирован Е.П. Мартыновой: «…проявление недоброжелательности человека может вызвать ответную реакцию духа. Отрицательная реакция духов могла проявиться в послании болезней и несчастий, причём не только со стороны духов-болезней, но и духов-покровителей человека, если к

[435] ПМА. Пим, февраль 2007 г.
[436] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.
[437] Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах. С. 134-285.
[438] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 13-22; *Она же.* Институт дарообмена у обских угров. С. 546-555; *Она же.* Дар и отдаривание: реципрокные связи. С. 32-34.
[439] Новик Е.С. Принцип реципрокности и формы его проявления в архаической культуре. С. 294-302; Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 17.

ним отнеслись непочтительно»[440]. Нарушение же принципа взаимности со стороны божеств в отношении людей и следующее за этим проступком наказание божества со стороны человека, подобно описанным К.Ф. Карьялайненом[441], Е.П. Мартыновой[442], в настоящее время фиксируются крайне редко. Единожды, в одной из сценок Медвежьего праздника, записанной на видео на р. Демьянка в 2005 г., герой сюжета, приехав на охоту в урман, регулярно делает приношения божествам, но ленится и не ходит на охоту, поэтому ничего не добывает. После чего сердится на божеств, избивает палкой и выкидывает их изображения из дома[443].

В качестве реципрокного ответа-наказания в адрес традиционных божеств, можно рассматривать один из мотивов перехода части восточных хантов в неопротестантизм (пятидесятничество и евангельский баптизм). Разрыв с традиционными верованиями часто сопровождается комментариями хантов-неофитов: *«Да уж, сколько этим лункэт раньше молились люди, всегда пори делали, всегда йыр* [кровавое жертвоприношение. – *А. Р.*] *делали, ткани на лабаз носили. Если бы они помогали, то люди так бы не пили, не дрались, не выпадывали бы из лодок, не замерзали бы зимой пьяными в лесу. Молились им – не помогает!»*[444].

Формальные характеристики

В процессе исследования ритуалов восточных хантов наше внимание, с одной стороны, будет сосредоточено на их формальных характеристиках, таких как регулярность, место и время отправления, хронологическая структура, состав участников, особенности культовых изображений божеств. С другой стороны, будут рассмотрены социальные функции и символическое значение некоторых традиционных обрядов или их составных частей.

Природным фактором, обуславливающим время проведения традиционных ритуалов, было распространённое среди восточных хантов представление о том, что жертвоприношения в адрес божеств необходимо отправлять во время растущей фазы луны. Это благоприятствовало в целом росту природы, охотничьей добычи, оленьего поголовья, благополучия, здоровья и достатка человека. При отправлении кризисных и окказиональных ритуалов эта норма не всегда соблюдалась, а её нарушение (проведение традиционных церемоний в убывающую фазу луны) объяснялась информантами с точки зрения неотложной необходимости. К примеру, один из известных случаев жертвоприношения боже-

[440] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 17.
[441] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 19, 21.
[442] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 17-18.
[443] ПМА. Стойбище Ярсино Демьянка июнь 2005 г.
[444] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.

ству *Вонт Най Ими* ‘Хозяйке лесного Огня’ в августе 2004 г. был вызван сильными лесными пожарами и происходил в период стареющей луны[445].

Сегодня у восточных хантов часто наблюдается взаимосвязь времени проведения традиционных календарных обрядов с графиком школьных каникул. Данная схема накладывается на традицию жертвоприношений, основанную на хозяйственном и природном цикле. Вместе с тем информанты подчёркивают важность участия детей в традиционных ритуалах, аргументируя тем, что присутствие всех поколений играет роль сплочения коллектива, а также обеспечивает преемственность традиций[446]. На Тромъегане получены сведения, что для участия в крупных ритуалах, по запросу родителей, школьников отпускали на несколько дней даже во время учебного периода[447].

Необходимость отправления ритуала могла иметь разные причины и зависеть от жизненных обстоятельств человека или коллектива. У хантов-оленеводов в правобережье Оби любой убой домашнего оленя был не только хозяйственным актом, но и рассматривался как возможность отправления жертвоприношения божествам. В левобережье Оби одной из распространенных причин проведения традиционных ритуалов на поселковых святилищах являлся приезд гостей. По собранным наблюдениям, в настоящее время у юганских хантов частота гостевых визитов в зимнее время настолько высока, что некоторые поселковые святилища без гостей практически не посещаются[448].

Одной из причин отказа участия в ритуале является смерть близкого родственника, накладывающая на человека запрет посещения священных мест и отправления ритуалов в течение года[449]. Среди других причин зафиксированы: позднее получение известия о готовящемся обряде[450], удалённость места проведения жертвоприношения[451], отсутствие транспортных средств[452], невозможность перенесения важных дел[453]: *«П.Д.Н. сейчас не приехал на обряд, потому что поздно предупредили его. Мы сначала не могли договориться, когда собираться. Тогда они у себя речку затоптали*[454]*. Теперь им нужно посто-*

[445] ПМА. Тромъеган, июль-август 2004 г.
[446] ПМА. Юрты Каймысовы Новые, Ачимовы 1-е, Малый Юган март 2004 г.; р. Нятлонгаяган, сентябрь 2004 г.; Ватьёган, март 2006 г.; Стойбище Усть-Урна, Демьянка, март 2007 г.; Тромъеган, март 2014 г.
[447] ПМА. Тромъеган, март 2014 г.
[448] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г.; Малый Юган, март 2004 г.; Демьянка, июнь-июль 2005 г.; Большой Юган, Демьянка, март 2007 г.; Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г. июнь 2009 г., март 2010 г., июль 2014 г.; Большой Юган, июнь 2009 г.
[449] ПМА. Тромъеган, март 2006 г., март 2008 г.; Пим, март 2011 г.; Таурова, Большой Юган, март 2007 г.; Малый Юган, июль 2014 г.
[450] ПМА. Пим, июль 2010 г., март 2011 г.
[451] ПМА. Тромъеган, февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.
[452] ПМА. Ватьёган, март 2006 г.
[453] ПМА. Тромъеган, сентябрь 2010 г., июль 2012 г.
[454] Зимний способ добычи рыбы, основанный на ограничение доступа кислорода в местах обитания рыбы.

янно дежурить, чтобы не прорвало плотину. А если рыба пойдёт, её нужно ловить и днём, и ночью»[455].

В общих чертах событийная структура традиционного ритуала жертвоприношения содержала приветствие, основное обращение к божествам, жертвоприношение («угощение») божеств, ритуальную трапезу людей, индивидуальные обряды, завершающее обращение к божествам. Обозначенная структура могла иметь вариации, однако выделенные этапы в том или ином виде и объёме присутствовали в каждом ритуале. Составной частью ритуалов жертвоприношений, посвящённых традиционным божествам, была церемония троичных поклонов (*ох пон* – 'голову положить') и поворотов по солнцу. Их совершали в начале и в конце обряда, по окончанию произнесения обращений к божествам, а также после ритуальной трапезы. Одной из функций обозначенного действия является разделение структурных частей ритуала. Наиболее чётко она прослеживалась на коллективных жертвоприношениях, которые имели длительную продолжительность (до четырех суток) и состояли из большого числа ритуальных компонентов. В структуре обряда, символической вехой самого жертвоприношения является всеобщая пауза перед накрытым столом, во время которой *«божества угощаются паром от пищи»*[456]. Ещё одним знаком того, что божества приняли жертву от людей, является прилёт к столу с жертвенной пищей мелких птиц, в которых, по сведениям информантов, *«на время ритуала воплощаются призванные божества»*[457]. До настоящего времени в культовой практике сохранился ритуал окуривания места проведения обряда (ритуальной площадки, культовой постройки), изображений божеств, приношений и участников церемонии. Со слов информантов это действие выполняет функцию очищения приношений и участников церемонии от возможного негативного воздействия персонажей Нижнего мира, *«плохих помыслов людей»*. При окуривании чаще всего использовали пихтовую кору, реже – чагу. В левобережье Оби и на Демьянке было зафиксировано использование для этих целей кожи с пениса оленя[458].

Основное обращение содержит призыв к божествам с просьбой принять угощения и дары. Завершающее обращение, помимо благодарностей, может включать просьбы людей к божествам. В небольших ритуалах наблюдается объединение обоих обращений. Во время крупных коллективных ритуалов фиксируется дробление обращений. В этом случае – обращения к божествам могут иметь индивидуальный характер. Так один из старейшин, оценивая знания обращений к божествам, пояснил: *«…Каждый кричит свои слова. Как*

[455] ПМА. Тромъеган, март 2014 г.
[456] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 15-16; ПМА. Тромъеган, декабрь 2004 г, февраль 2010 г., декабрь 2010 г., март 2014 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.
[457] ПМА. Тромъеган, декабрь 2004 г.
[458] ПМА. Юрты Каймысовы Новые, Малый Юган, март 2004 г.; Демьянка, март-апрель 2007 г.

умеет, как он научился. Бывает, человек хорошо знает самых высоких лунк. Он их и призывает в молитве. Вот Р.А.А. хорошо знает местных лунк – он их хорошо кричит, а больших он плохо знает – путает»[459].

Чаще всего обращение произносил мужчина: хранитель святилища либо человек старшего поколения, хорошо знающий традиции. Однако на домашних и семейных ритуалах было неоднократно зафиксировано произнесение обращения к божествам женщинами пожилого возраста[460]. На крупных коллективных жертвоприношениях *мыр* обращения к божествам произносили несколько человек. В этом случае обращение начинал один человек, а затем поочередно к нему присоединялись другие люди – каждый со своей молитвой. Таким образом, одновременно свои индивидуальные обращения произносили несколько человек. Создавался эффект многоголосья, который имел сильное эмоциональное воздействие на собравшихся людей. Информанты отмечают, что на крупных коллективных ритуалах необходимо *«вспомнить всех божеств»*. Во время присутствия на таких жертвоприношениях фиксировалось обсуждение старейшинами – *«кого из лункэт уже позвали, а кого ещё забыли вспомнить»*[461].

Последние 15 лет с уходом старшего поколения наблюдается снижение числа людей, хорошо знающих обращения к божествам и умеющих их публично произносить. Так в 2004 и 2014 гг. на Малом Югане во время обрядов на святилище *Лон лор Ики* обращение к божествам, как пояснил информант, было *«прочитано про себя»*[462]. Остальные составные части традиционной церемонии, по мнению информантов, были выполнены *«по-старинному»*. Необычную форму обращения сам информант объяснил следующим образом: *«Я всегда про себя слова молитвы говорю. К ним* [божествам – *А.Р.*] *не обязательно вслух обращаться. Можно и про себя. Они же всё равно слышат, что ты говоришь, о чём ты думаешь»*[463]. Важно отметить, что такая форма произнесения обращения в последние годы стала встречаться всё чаще[464]. Этот факт может свидетельствовать, с одной стороны, о способе защиты информантов от вторгшихся в их сакральное пространство чужаков, с другой стороны, – может указывать на плохую сохранность традиционных знаний[465]. Некоторые носители культуры осознают эти процессы: *«Отец мой был хранителем лабаза. Мы туда ходили. Он всегда обращался к божествам. Слова не заучивал ни-*

[459] ПМА. Пим, март 2011 г.
[460] ПМА. Тромъеган, июнь 2002 г., февраль 2003 г.
[461] ПМА. Пим, июль 2003 г.; Ватьёган, март 2006 г.; Тромъеган, февраль 2010 г., июль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Назым декабрь 2010 г.
[462] ПМА. Юрты Каймысовы Новые, Малый Юган март 2004 г., июль 2014 г.
[463] ПМА. Юрты Каймысовы Новые, Малый Юган март 2004 г., июль 2014 г.
[464] ПМА. Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г.; Большой Юган, июнь 2009 г.
[465] Рудь А.А. Особенности работы оператора во время съёмок традиционных обрядов коренных жителей Сургутского Приобья // Доклад на Международном форуме «Многонациональная Россия: этнология и киноантропология» (10-15 апреля 2011 г., Екатеринбург).

когда. Говорил, как будто их кто-то ему подсказывал. Долго мог говорить. Я видео записывал на лабазе, но не саму молитву. Слушал, но не запоминал, молодой был. Думал: что тут сложного – и так всё понятно. А теперь нужно, а не могу вспомнить. Что-то могу сказать, но не так, как отец»[466].

Жертвенные дары

Неотъемлемой частью всех традиционных ритуалов восточных хантов являлись жертвоприношения божествам (Рис. 6-11). Оценивая жертвенные дары угров в начале XX в., К.Ф. Карьялайнен сообщал: «Число и объём жертвенных даров зависят от многих обстоятельств, прежде всего, конечно, от ранга и силы духа, от важности соответствующего дела и от средств дающего. Нельзя отрицать, что приносимые духам подарки стали разнообразнее, чем прежде, в той же мере, в какой умножались предметы обихода югров, но одновременно заметно и ухудшение качества пожертвований»[467]. В общих чертах обозначенные финским учёным характеристики даров сохранялись на протяжение XX в[468]. З.П. Соколова и Е.П. Мартынова отмечают, что, наиболее ценными дарами являлись изделия из золота и серебра, особенно посуда, которая использовалась во время ритуалов[469]. Сегодня, как и сто лет назад, приношениями для божеств *(лунк сохэт)* служат отрезы жертвенных тканей, платки, текстильные ленты, шкуры и черепа жертвенных животных, выделанные шкурки пушных зверей (белки, соболя, выдры, лисы и др.), стилизованные ритуальные одежды (из ткани, жести и др.), монеты, банкноты, оружие (стрелы, ножи, наконечники копий, патроны, дробь и пр.), котлы, предметы женского рукоделия, индивидуальные вещи и пр. Помимо общедоступных текстильных изделий, универсальный характер имеют дары в виде денег и алкоголя. Их принято жертвовать практических всем божествам пантеона восточных хантов[470]. В составе даров сохраняется принцип, отмеченный Е.П. Мартыновой для всех обских угров: божеству, являющемуся покровителем определённой сферы, жертвуют те дары, которых у него нет. Например: «…водному духу давали то, что не водилось в воде, покупные продукты, вещи»[471].

На протяжении рассматриваемого периода у восточных хантов сохранялось два вида жертвоприношений: бескровные приношения *(пори)* и кровавые *(йыр)*[472]. Бескровные приношения *пори*, помимо перечисленных выше предметов, включали продукты питания, чай и алкогольные напитки (чаще всего, водку). Сегодня в качестве угощений для божеств

[466] ПМА. Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г.; Большой Юган, июнь 2009 г.
[467] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 97.
[468] Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 21; Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 15.
[469] Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. С. 575; Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 15.
[470] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 162; Рудь А.А. Дарообменные отношения в ритуалах жертвоприношения хантов Сургутского Приобья // Тульский научный вестник. 2023. № 3 (15). С. 33-34.
[471] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 16.
[472] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 162.

выступают покупные продукты (печенье, сушки, сливочное масло, сахар, конфеты, сгущённое молоко, сок, каша из круп, консервы и др.), традиционные продукты (рыба, мясо, птица, животный жир, блюда традиционной кухни). Структура даров на протяжении последнего века имела изменения в части «продуктовой» составляющей – увеличение доли покупных продуктов, при снижении количества и наименований традиционных приношений. Другой процесс – замена жертвенных шкурок пушных животных на отрезы ткани был отмечен ещё в начале XX в. К. Ф. Карьялайненом: «Теперь уж не так часто найдётся человек, столь ревностный в вере, что лучшую шкурку из своей добычи, стоящую сотни, а иногда и тысячи, положит в сокровища духа, чтобы она там сгнила; то тут, то там становится даже принятым обмен шкур пожертвованных домашних животных через некоторое время на кусок сукна, едва ли стоящий полрубля, а всецело звенящие серебряные подарки становятся всё реже»[473]. К началу XXI в. обозначенный финским исследователем процесс стал настолько массовым, что информанты отрезы ткани часто характеризуют как традиционные дары. Приношение в дар божествам шкурок пушных зверей уже давно стало большой редкостью. Вместе с тем, необходимо отметить, что сукно, шерсть и другие ткани неоднократно значились в качестве «подарков инородцам» от русских властей, начиная с XVII в., и были популярным товаром в торгово-обменных отношениях с народами Сибири. Всё это указывает на востребованность тканей у коренного населения и их ценность, сопоставимую со шкурками пушных зверей[474].

До недавнего времени в качестве жертвы для кровавых приношений *йыр* были известны олень, лошадь, корова, овца, петух. Самым распространённым жертвенным животным у восточных хантов, особенно в правобережье Оби, остаётся домашний олень. Во время семейных, родовых и поселковых ритуалов, кровавую жертву могли адресовать конкретному божеству или одному из верховных божеств (чаще всего – *Торуму* или *Кон Ики*), либо же всем призванным в обращении божествам. Во время крупных традиционных церемоний каждое жертвенное животное могли посвящать верховным божествам персонально. При этом соблюдался принцип, по которому пол жертвенного животного должен был соответствовать таковому у божества-адресата. Также желательным было соблюдение соответствия масти жертвенного животного с цветом, ассоциирующимся с божеством. Традиционно животных белой (пестрой) масти жертвовали божествам Верхнего мира, а животных чёрной (тёмной) масти жертвовали божествам Нижнего мира. Люди, не имевшие оленей, могли купить их для обряда. Обычно, зная причину покупки оленей, хозяева не отказывали в этом и не завышали цену. К примеру, тромъеганские ханты, узнав о

[473] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 97.
[474] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 34.

намерениях юганских хантов провести кровавое жертвоприношение, неоднократно выражали готовность продажи оленей *«для такого дела»*[475]. Люди, не имеющие возможности пожертвовать оленя, на традиционных ритуалах приносили в жертву продукты питания, алкоголь и приклады ткани[476]. Независимо от того, какой объём приношений вносил человек от себя, в конце обряда все оставшиеся продукты и мясо (за исключением частей, остающихся хозяину жертвенного животного) делились между всеми участниками в равной доле, соразмерно количеству человек в семье (Рис. 41-42). Этот архаичный обычай подчёркивал равенство и единство собравшихся людей. Как в прошлом, так и сегодня он направлен на поддержание экономической и социальной стабильности коллектива[477].

Юганские информанты сообщают, что во второй половине XX в., помимо оленей, в жертву приносили овец, лошадей и коров[478]. Отметим, что до промышленного освоения Среднего Приобья в пойме Оби, богатой заливными лугами, лошадей, коров и овец держали как ханты, так и русское население. За последние 20-30 лет большая часть сельских населённых пунктов на Оби прекратила существование либо превратилась в дачные посёлки, в результате чего поголовье лошадей и коров сильно сократилось. Несмотря на это в течение последних 15 лет было получено несколько свидетельств, когда тромъеганские, пимские и юганские ханты специально выезжали в сохранившиеся сельские поселения на р. Обь с целью покупки лошадей, коров или овец для традиционных жертвоприношений. В упомянутых случаях деньги на покупку жертвенного животного собирали заранее *«всей рекой»*[479]. Также известно, что в 1970 – 80-х гг. на Тромъегане в жертву *Кон Ики* неоднократно приносили петуха[480]. Эта традиция была зафиксирована у назымских хантов в 2010 г. в д. Пырьях. Ритуал был инициирован назымскими хантами во время приезда тромъеганских и пимских хантов на крупное совместное жертвоприношение в районе устья р. Иртыш[481]. На левобережье Оби отсутствие домашних оленей у юганских хантов стало причиной потери навыков ритуального умерщвления жертвенных животных. По признанию самих юганских информантов, во время одного из ритуалов совместно с тромъеганскими хантами на святилище *Яун Ики* гости по традиции передали жертвенных оленей местным распорядителям. Это вызвало у юганских хантов замешательство – никто из них

[475] ПМА. Ингуягун, март 2006 г.; Тромъеган, март 2008 г., сентябрь 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[476] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 162.
[477] Там же. С. 161.
[478] ПМА. Стойбище Усть-Урна, Большой Юган, март 2004 г.; Демьянка, июнь 2005 г.; Большой Юган, март 2007 г.; Малый Юган, март 2009 г.; Пим, март 2011 г.
[479] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 35; ПМА. Тромъеган, июль 2012 г., март 2014 г.; Пим, июль 2010 г., март-апрель 2011 г.; Большой Юган, март 2004 г., март 2007 г.
[480] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г., август 2003 г.
[481] ПМА. Назым, декабрь 2010 г.

не имел опыта ритуального умерщвления оленей. В сложившейся ситуации тромъеганские ханты взяли эти функции на себя[482].

Как уже указывалось выше, наиболее массовыми дарами у восточных хантов были фабричный ткани[483]. В зависимости от характеристик божества-адресата жертвенные ткани вывешивали на деревья (берёзу, кедр, сосну, ель, пихту, лиственницу), сжигали на костре, оставляли на земле или же опускали в воду. В большинстве случаев фиксируется закономерность – берёза и лиственница ассоциировались с божествами Верхнего мира, кедр, ель и пихта – со сферой Нижнего мира, сосна – с персонажами огненной стихии. Однако чёткая корреляция жертвенных прикладов и породы дерева сегодня наблюдается не во всех случаях. К примеру, на Тромъегане на святилище *Овэр кол* («Высокая Ель») на елях были вывешены самые богатые приклады жертвенных тканей светлых расцветок, адресованные божествам Небесной сферы[484].

Размещение прикладов тканей в границах сакрального ландшафта характерно для правобережья Оби, где большинство культовых объектов не содержит архитектурных построек. Другим вариантом размещения прикладов из текстиля на святилищах, распространённым в левобережье Оби, является их нахождение внутри культовой постройки. В таком случае в постройке чаще всего хранится большинство прикладов, а за её пределами наблюдается незначительное их количество. Обозначенные различия иллюстрируют только общие тенденции: и в правобережье, и в левобережье Оби на священных местах встречаются оба варианта размещения жертвенных прикладов[485].

Согласно традиции, на приклад брали нечётное количество метров ткани. Наиболее популярными были отрезы 1, 3 и 7 метров. Символическое значение этих числительных в угорском мировоззрении было подробно рассмотрено в исследовании А.В. Головнёва[486]. В большинстве случаев метраж ткани отмеряли в магазине. Однако сегодня на обрядах можно наблюдать случаи, когда длину отрезов ткани старейшины объявляют равной сакральным числам «1», «3», «7», невзирая на их реальный метраж. Известны случаи, когда наиболее ортодоксальные хранители традиций перемеряют метраж тканей перед обрядом[487]. Единственный раз на р. Демьянка, было зафиксировано использование для этих

[482] ПМА. Юрты Ярсомовы. Большой Юган, март 2007 г.,
[483] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 162.
[484] Рудь А.А. Обследование состояния объекта, описание предмета охраны и установление границ территории объектов, обладающих признаками объекта культурного наследия, представляющих ценность с точки зрения этнологии, расположенных в Сургутском районе ХМАО–Югры. 2 кн. Сургут, 2014 // БИИКФ (г. Сургут), Ф. Р-4. Оп. 2. Д. 574, 575. Кн. 1. С. 79; Кн. 2. Приложение 5.3. Рис. 31, 32, 37.
[485] Рудь А.А. О типологии и терминологии культовых мест Среднего Приобья. С. 32-33.
[486] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 558-573.
[487] ПМА. Назым, декабрь 2010 г.

целей мерки «аршин» в виде деревянной палочки[488]. Сегодня на многих святилищах наблюдаются большие объёмы приношений жертвенных тканей как по общему количеству, так и по метражу отдельных экземпляров. Однако некоторые хранители традиций неоднозначно оценивают такое изобилие: *«Сейчас делают* [приношения ткани – *А.Р.*] *по семь метров, а кто и больше… Некоторые старики раньше не разрешали делать много…А современные, наоборот, побольше метров ткани берут – что, жалко, что ли? Мы же не понимаем, что это… Думаем, чем больше – тем лучше… Ну, спорить – никто не спорит. Это дело хозяина…»*[489].

Характеризуя современные дары из текстиля, необходимо отметить некоторые закономерности. Большинство жертвенных тканей находится в нижнем ценовом диапазоне (бязь, ситец и др.), в то время как дарение более качественных и дорогих тканей (сатин, шерсть, сукно), используемых при пошиве одежды, наблюдается крайне редко. Исключением из этого является приношения головных платков, сделанных из более качественных тканей, в адрес божеств *лункэт*, имеющих женское обличье – покровительниц огненных стихий, деторождения и материнства, а также рек Казым и Аган. Таким образом, в настоящие дни приношение тканей не имеет большой экономической нагрузки на участников ритуала, но сохраняет символическое значение важного дара[490].

В то же время забой домашнего оленя, а также лошади или коровы для большинства хантов Сургутского Приобья является серьезной затратой. Экономическая ценность домашнего животного часто коррелируется с его высокой символической значимостью в качестве дара для божеств. Ценность домашнего оленя как жертвенного животного была отмечена В.Н. Адаевым у юганских хантов, проживающих на р. Демьянка. Он пришел к выводу, что одной из причин сохранности таёжного оленеводства во второй половине XX в. на данной территории, дающей человеку необходимый достаток мяса диких копытных, было обеспечение домашними оленями для целей традиционных жертвоприношений[491].

В настоящие дни наблюдается снижение количества обрядов на святилищах, и как следствие этого – снижение числа принесённых в жертву животных[492]. Причинами этого являются и уменьшение количества участников традиционных церемоний, и снижение поголовья оленей. В последнее 15-20 лет наметилась тенденция, когда во время посещения юганских святилищ ханты правобережья Оби стали заменять жертвенных оленей их символическими изображениями. В 2010 г. хранитель божества-покровителя Большого

[488] ПМА. Стойбище Ярсино Демьянка, июль 2005 г.
[489] ПМА. Аган, август 2006 г.
[490] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 35.
[491] Адаев В.Н. История юганских хантов на Демьянке в 1970-2000-е гг. С. 144.
[492] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 33-34.

Югана – *Яун Ики* демонстрировал видеозапись посещения святилища юганскими хантами Кнезьяновыми, проживающими в настоящее время на Тромъегане. По словам информанта, на обряде, посвящённом *Яун Ики*, в жертву *«был принесён олень»*. В ходе просмотра видео было установлено, что на Большой Юган для жертвоприношения Кнезьяновы привезли только шкуру и часть мяса оленя. Сам олень был принесён в жертву на Тромъегане. Во время ритуала на святилище *Яун Ики* символом жертвы служило мясо и шкура оленя, вывешенная на горизонтально натянутую веревку (аркан)[493]. Пример замены жертвенного животного, но уже его полностью символическим изображением, был зафиксирован в 2003 г. Я.А. Яковлевым у обских хантов Минчимкиных, проживающих в междуречье Тромъегана и Пима[494]. В результате обследования территории традиционного природопользования этой семьи было сделано описание их культового комплекса. Представляет интерес один из элементов комплекса, расположенный позади лабаза для хранения культовых предметов, названный исследователем «Божество и летящие олени» (Рис. 29). Он состоял из одетого на молодую берёзку белого халата с рукавами и трёх профильных изображения оленей, сделанных из белой ткани, и «нанизанных» на горизонтально закрепленную проволоку[495]. Отметим, что аналогичным способом (на горизонтально натянутой верёвке или жердях) ханты правобережья Оби вывешивают шкуры оленей после домашних жертвоприношений. Позднее, в 2011 г., во время опросов проживающих рядом пимских хантов, было получено подтверждение, что текстильные фигурки оленей символизировали жертвоприношение настоящих животных, которых у хозяина стойбища к тому времени уже не было[496]. В качестве ещё одного способа замены домашнего жертвенного животного зафиксирован случай использования мяса дикого лося[497]. В марте 2007 г. в среднем течении р. Большой Юган в ходе ритуала, адресованного *Вонт лунк Кон* ‘Главе таёжных божеств’ на святилище *Яун-Кутэп-Кот-Мых* ‘Середины реки Дом-Земля’[498] распорядитель обряда в качестве замены домашнего оленя использовал мясо добытого им лося (Рис. 28). Несмотря на то, что в настоящее время в левобережье Оби приношение мяса диких копытных в качестве жертвенной пищи не является редкостью[499], информант подчеркнул – использование мяса дикого лося было связано с отсутствием у него домаш-

[493] Рудь А.А. Олень в современной культуре восточных хантов // Экология древних и традиционных обществ: Материалы VI Международной научной конференции, 02-06.11.2020 г. Тюмень, 2020. Вып. 6. С. 266; ПМА. Малый Юган, март 2010 г.; Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 35.
[494] Рудь А.А. Олень в современной культуре восточных хантов. С. 266-267.
[495] Яковлев Я.А. «Мой дом – моя крепость»? Увы… С. 200-202.
[496] ПМА. Пим, июль 2010 г., март 2011 г.
[497] Рудь А.А. Олень в современной культуре восточных хантов. 267.
[498] Известны другие названия этого святилища: *Яун-Кутэп-Кот-Мых* ‘Середины реки Дом-Земля’ [см.: Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 162]; *Вонт лунк Кон Кот Мых* ‘Главы таёжных божеств Дом-Земля’ (ПМА. Большой Юган, март 2004 г.).
[499] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., Демьянка, июль 2005 г., апрель 2007 г.; Большой Юган, март 2007 г.

них оленей[500]. Отметим, что использование мяса добытых диких животных для жертвоприношения божеству-покровителю охоты на копытных противоречит принципам реципрокных отношений между миром человека и миром божеств у обских угров[501], что может указывать на процессы трансформации традиции либо на её вариативность.

Особого внимания заслуживает категория денежных даров, которая фиксируется на территории исследований не менее века[502]. В случае жертвования монет и банкнот в ходе приветственных поклонов, их кидают на землю в границах сакральных ландшафтов или под культовый амбарчик божества. Монеты и банкноты небольшого достоинства могут жертвовать дети, банкноты большого достоинства приносят в дар божеству чаще всего взрослые. По сообщениям информантов подаренные деньги являются «кассой» божества. Деньги из «кассы» могут расходоваться на покупку жертвенного животного или особо важных даров, которые имеют характер уникального дара божеству. Такие дары могут оставаться в культовой постройке и не участвовать в дальнейшем процессе дарообмена[503]. Также известно, что деньги могут быть уплачены людям, участвовавшим в обновлении культовых изображений божеств и культового сооружения при смене хранителя культа[504]. В процессе обследования культовых построек юганских хантов в «кассе» божеств фиксировались вышедшие из оборота деньги – монеты и банкноты перестроечного и советского периодов. Несмотря на свою неликвидность, эти деньги сохранялись в «кассе» божества. Возможно, что ассоциация таких денег со временами «стариков» делает их в сознании современных информантов уникальными дарами, которым положено храниться у божества в закромах. В таких случаях вышедшие из оборота деньги приобретают характер символических даров, в то время как банкноты, находящиеся в обиходе, продолжают обладать свойствами платежных/обменных средств.

Отметим, что в процессе опросов информантов получены свидетельства, что деньги из «кассы» божества в редких случаях могут изыматься людьми для нужд, не связанных с культом божества (в том числе, на покупку спиртного, бытовых вещей и т.д.). Такие поступки, имеющие вид кредитных операций, в целом, осуждаются респондентами. Однако факты самой возможности изъятия денег из «кассы» божества могут указывать на то, что в прошлом, когда вместо прикладов жертвенных тканей, имеющих сегодня символическую ценность, божествам приносили шкурки ценных пушных зверей, такие дары мог-

[500] ПМА. д. Таурова, Большой Юган март 2007 г.
[501] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 16.
[502] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 36.
[503] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июль 2014 г.
[504] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 14.

ли быть изъяты у божества и использованы в качестве платёжных / обменных средств, например, во время кризисов[505].

Во время кровавых жертвоприношений *йыр* в ритуальной трапезе угощения божеств, вне зависимости от социальной значимости ритуала, наблюдается обязательное наличие двух отдельных столов: с сырым мясом и отварным мясом жертвенных животных (Рис. 10-11)[506]. В строгой очередности принятия ритуальной пищи от сырого мяса к вареному есть большой соблазн увидеть пример бинарной оппозиции «сырое – приготовленное», рассмотренной К. Леви-Строссом[507]. Однако, в первом приближении эта гипотеза не находит подтверждения со стороны информантов. Указанная бинарная оппозиция широко распространена в повседневных пищевых практиках восточных хантов, не имеющих сакрального содержания.

Дарообменные отношения

Необходимо отметить, что перечисленные выше дары со стороны человека в адрес божеств *лункэт* могут иметь как символический характер, например отрезы тканей, так и вполне материальное измерение (предметы женского рукоделия, жертвоприношение домашнего животного). Такие же характеристики имеют дары от божеств в адрес человека. Если рассматривать везение человека в промысле как дар от божества, то он имеет вполне материальное измерение в качестве охотничьего трофея, в то время как здоровье человека и домашних животных, испрашиваемое хантами у божеств, ближе по своим качествам к символическому дару[508].

Перейдём к рассмотрению общей схемы обмена жертвенными прикладами в виде тканей, поскольку это наиболее распространённый вид даров восточных хантов в адрес божеств[509] (Рис. 51). В рамках традиционных жертвоприношений при посещении гостями культовых построек божеств на святилищах сохранился ритуал отдарка жертвенных прикладов. В процессе ритуала гости делают подношения даров божеству в виде пищи, жертвенных тканей, платков, денег и других предметов, а в конце ритуала хранитель от имени божества дарит пришедшим людям отрезы жертвенных тканей, платки либо другие массовые дары, хранящиеся в культовой постройке (Рис. 50A, 50C). Подаренные гостями отрезы ткани становятся отдарками для будущих посетителей святилища. Полученный от божества дар человек сохраняет себе «на память» в семейном (поселковом, родовом) хранилище культовых предметов. Таким хранилищем может быть священный лабаз, священ-

[505] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 36.
[506] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 162.
[507] Клод Леви-Стросс. Сырое и приготовленное / Мифологики. В 4-х т. М.; СПб., 1999. Т. 1
[508] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 36.
[509] Там же. С. 37.

ная нарта, сундук (короб, чемодан) для хранения культовой атрибутики в жилом доме. Полученный приклад-дар становится символом патронажа божества-дарителя над человеком. Позднее этот отрез ткани может быть пожертвован человеком на священном месте другому божеству. Отрез ткани, адресованный божеству-покровителю принимающей стороны, спустя время, может быть передарен сообществом-хранителем культа в качестве дара очередным гостям[510] (Рис. 26-27).

В случае хранения в культовом лабазе, пожертвованный приклад-дар помещается в самую верхнюю часть стопки отрезов тканей, принесенных ранее. В варианте, когда жертвенные ткани надевают на изображение божеств, «свежие» приклады оказываются сверху предыдущих, «одетых» на культовое изображение ранее. При передаче отрезов ткани от имени божества пришедшим посетителям, хранитель культа достаёт жертвенные приклады расположенные снизу стопки даров (Рис. 50-В). Если же приклады одеты на культовое изображение божества, то гостям достают прилегающие непосредственно к культовому изображению дары. В обоих случаях соблюдается общий принцип: в качестве отдарка от божества людям передаются отрезы ткани, находившиеся у божества дольше всего по времени[511].

В процессе исследования ритуалов жертвоприношения у восточных хантов был зафиксирован ряд вариантов циркуляции даров между человеком и божествами (Рис. 51)[512]: циркуляция даров между божествами при посредничестве человека (текст. прил. 4); обмен дарами между человеком и божествами (текст. прил. 5); обмен дарами между двумя божествами через посредничество человека (текст. прил. 6); обмен дарами между людьми при посредничестве божеств (текст. прил. 7); исключение даров из процесса дарообмена (текст. прил. 8). Подробное описание перечисленных вариантов дарообменных отношений представлено в соответствующих текстовых приложениях.

Примеры циркуляции даров, имеющих символический характер, известны в этнографии как институт «кольцо *кула*», описанный в начале XX в. Б. Малиновским у коренных жителей Западной части Тихого океана[513]. На первый взгляд сравнение сведений о циркуляции жертвенных прикладов, адресованных божествам восточных хантов и институтом *кула* у жителей Океании, не имеет под собой больших оснований. В обмене жертвенными прикладами у восточных хантов не наблюдается такой сложной структуры и согласованности, как в институте *кула*. При более детальном рассмотрении этих институтов

[510] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июнь 2009 г., июль 2014 г.; Большой Юган, март 2007 г., июнь 2009 г.
[511] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 37.
[512] Там же. С. 42-44.
[513] Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.

выявляется ряд очевидных несовпадений. Так, сами предметы «кольца *кула*» – ожерелья из красных раковин *(соулава)* и браслеты из белых раковин *(мвали)* выступают дарами между сообществами людей и не являются дарами в адрес духов-покровителей жителей Океании или духов-покровителей экспедиции. Одной из главных целей «кольца *кула*» является циркуляция предметов *соулава* и *мвали* между сообществами людей, предполагающая реципрокные отношения между двумя сторонами обмена. У восточных хантов жертвенные ткани, пища и другие предметы изначально являются дарами человека в адрес божеств и не предполагают обязательной циркуляции между людьми.

Вместе с тем ритуалы обмена жертвенными прикладами у восточных хантов обнаруживают некоторые схожие черты с институтом *кула*. В жертвоприношениях восточных хантов фиксируется универсалия – обязанность дарить, принимать и отдаривать жертвенные дары. Обмен дарами происходит в рамках гостевых поездок. По сути, организовывается мини-экспедиция, имеющая целью не только жертвоприношение в адрес божеств принимающей стороны, но и инициирование и поддержание социальных и экономических отношений. Наблюдается необходимость сохранения и воспроизведения информации о полученном даре. У жителей Океании передаётся информация о всех бывших владельцах ожерелий *соулава* и браслетов *мвали*. У хантов Среднего Приобья принимающая сторона повествует гостям: с каким сообществом людей связано божество-даритель, какой сфере жизни человека оно покровительствует, какие неприятности могут случиться с человеком в случае нарушения принципа взаимности при взаимоотношениях с божеством.

Исходя из характеристик, сделанных Б. Малиновским, ожерелья *соулава* и браслеты *мвали* являются уникальными дарами – символами «кольца *кула*», но, в то же время они не имеют среди жителей Океании экономической ценности как таковой. Это качество сближает их с прикладами жертвенных тканей восточных хантов. Как указывалось выше, в настоящее время приклады жертвенных тканей, заменившие шкурки пушных животных, в жертвоприношении божествам имеют высокую символическую ценность, не соотносящуюся с их низкой фактической стоимостью. Но если ритуал жертвоприношения даров божествам у хантов Среднего Приобья и церемония обмена ожерельями *соулава* и браслетами *мвали* у жителей Океании имеют в обоих случаях символический характер, то сами гостевые визиты и контакты двух сообществ вполне материальны и выполняют интеграционные функции.

Остатки института, который можно было бы сравнить с циркуляцией ожерелий *соулава* и браслетов *мвали* у жителей Западной части Тихого океана, были зафиксированы у юганских хантов в конце XX в. в виде циркуляции на р. Большой Юган культовой релик-

вии – *Кон Ики сак* «Халат (Шуба) *Кон Ики*»[514]. Её описание сделал томский визуальный антрополог А. Н. Михалёв: «Сак из соболиных шкурок шьется мужчинами и "живет" до тех пор, пока все они не уйдут из этой жизни. После смерти всех тех, кто принимал участие в изготовлении сака, необходимо сшить новый. Для этого со всех юрт по реке Большой Юган собираются шкурки для сака. Это…более 50 соболей, 2 лисьи, 5-6 выдры. Списанный сак вывешивается на кедры *кот-мых* [священное место – *А.Р.*] в 2-3 км от Тайлакова»[515]. Как уже указывалось выше, на рубеже XX–XXI вв. *Кон Ики сак* перемещался на Большом Югане на отрезке от ю. Тайлаковых до ю. Ярсомовых, задерживаясь в каждом населенном пункте на определённый срок. При передаче культового предмета из одних юрт в другие, принимающая сторона была обязана сделать в его честь жертвоприношение *пори*. В отличие от «кольца *кула*», где принимающая и отдающая сторона взаимно обменивались ожерельями *соулава* и браслетами *мвали*, принимающая *Кон Ики сак* сторона не отдавала никакое изображение божества взамен полученного, а само отдаривание происходило в форме жертвоприношения, организованного принимающей стороной[516].

Кон Ики – младший сын бога-демиурга *Торума*, выполняющий функции распорядителя Среднего мира, является одной из самых значимых фигур как в пантеоне восточных хантов, так и в традиционных верованиях обских угров в целом[517]. По этой причине держание «Шубы *Кон Ики*» является для человека – временного хранителя почетной миссией и приносит ему и всем жителям принимающих юрт здоровье, достаток и удачу. Вместе с тем информанты сообщают, что культовый предмет, приносящий благополучие, не может долго задерживаться в одних руках, он должен постоянно циркулировать среди жителей верхнего и среднего течения Большого Югана, чтобы одаривать достатком и удачей всех юганских хантов. Такие нарративы юганских хантов имеют общие черты с объяснениями циркуляции ожерелий *соулава* и браслетов *мвали* у жителей Океании, которые также связывали своё благополучие с временным обладанием предметами «кольца *кула*».

Участники обрядов

Половозрастной состав участников традиционных обрядов у восточных хантов включает всё сообщество: мужчин и женщин, детей, подростков, взрослых и стариков. Соблюдается гендерное разделение функций, а также место мужчин и женщин в ритуаль-

[514] Карапетова И.А., Соловьёва К.Ю. Образ хозяина «Явун-Ики». С. 199-211; Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 19-20, 63-67;

[515] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 19-20.

[516] ПМА. Большой Юган, март 2007 г., июнь 2009 г., Малый Юган, май 2008 г.

[517] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 125, 137–142; Мифы, предания, сказки хантов и манси. С. 18-19; Wiget A., Balalaeva O. Khanty, people of the taiga. P. 109.

ном пространстве[518]. Традиционно мужчины выполняли функции взаимодействия с божествами (окуривание и переодевание изображений божеств, *«наведение порядка»* в культовых сооружениях, произнесение обращения, осуществление самого жертвоприношения, вывешивание приношений на деревья), а также хозяйственные функции (заготовка дров, разведение костра, разделка жертвенного животного). Женщины и девушки выполняли вспомогательные функции (поддержание костра, добыча воды для котлов, помощь в разделке жертвенного животного). Ритуальное взаимодействие с божествами могли выполнять женщины, вышедшие из детородного возраста[519]. Аналогичное гендерное распределение ритуальных функций было отмечено С.А. Поповой у северных манси[520].

Мужское и женское пространство условно разграничивала линия ритуального костра. Каждое из них могло содержать гендерно определённые места отправления обрядов и трапезы (Рис. 39-43). Мужчинам были доступны все точки сакрального ландшафта, в то время как место женщин было ограничено прилегающей к костровищу территорией. Зафиксирован один случай, когда границей между мужским и женским пространством на святилище была река[521]. Дети являлись исключением – на них не распространялось деление пространства по гендерному признаку. Во время традиционных ритуалов они могли выполнять функции связных между мужским и женским коллективом[522]. В границах территории исследований примером зеркальных гендерных функций во время традиционных обрядов является святилище упомянутых выше богинь-покровительниц материнства – *Ай Нинкэн* на р. Малый Юган. На этом святилище большинство ритуалов традиционной церемонии выполняют женщины. Но и здесь мужчины произносят обращение к божествам, а также и выполняют вспомогательные функции[523]. Гендерное разделение пространства соблюдается в ходе отправления традиционных жертвоприношений, гаданий и шаманских камланий в жилище. В этом случае мужчины находятся в противоположной от входа, священной части жилища (прилегающей к стене *котмуль*), а женщины располагаются ближе к очагу и входу.

Можно предположить, что со времен становления русской власти в Западной Сибири в конце XVI в. допуск на традиционные обряды восточных хантов был ограничен-

[518] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 158-159.
[519] ПМА. Тромъеган, июнь 2002 г.
[520] Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 127.
[521] Рудь А.А. Перемещение ритуальных площадок культовых объектов восточных хантов // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2019. Вып. 17. С. 307; ПМА. Малый Юган, март 2004 г., июль 2014 г. На святилище *Эвэт Кот* в верховье Малого Югана женская ритуальная площадка находится на противоположном берегу реки от мужской ритуальной площадки, в границах которой находится культовая постройка.
[522] ПМА. Малый Юган, март 2004 г, июнь 2009 г.; июль 2014 г.; Тромъеган, февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[523] ПМА. Малый Юган, март 2004 г, июнь 2009 г., июль 2014 г.

ным. В процессе активной христианизации коренных жителей Западной Сибири в начале XVIII в. давление на традиционные верования восточных хантов со стороны государства значительно усилилось[524]. Это обстоятельство повлияло на сохранение закрытого характера хантыйских традиционных церемоний. Ситуация не изменилась и позже. Большая часть XX в. проходила под знаком борьбы советской идеологии с традиционными верованиями как с «религиозными пережитками»[525]. Известно, что в этот период посещение культовых объектов также носило скрытный характер, а присутствие людей из другой культурной среды было нежелательным[526]. Однако, в обозначенное время в среде коренных жителей уже не было единого отношения к традиции. Среди юганских хантов сохранились воспоминания о том, что в советское время некоторые ханты участвовали в репрессиях и гонениях, направленных против традиционных верований. Сегодняшние информанты, рассуждая об этих событиях, отмечают, что *«за эти поступки в роду хантов-коммунистов до сих пор случаются неудачи и несчастья»*[527]. В 1960–80-е гг. несмотря на то, что давление на традиционные верования коренного населения Западной Сибири прекратилось, эти ограничения сохранялись. Присутствовать на традиционных ритуалах или посещать святилища могли люди, длительно проживающие в хантыйской среде[528], либо городские жители, пользующиеся у хантов доверием[529]. Современные информанты, комментируя сложившуюся к настоящему времени ситуацию, отмечают: *«Сейчас всё по-другому стало… Русские вместе с хантами ходят на священные места. А раньше ханты говорили так: "Если хант молится, и русский придёт, то это – плохой знак. Ханту плохо будет"»*[530]. В настоящее время факты допуска людей из другой культурной среды на священные места, а также их присутствие на традиционных церемониях восточных хантов наблюдаются повсеместно.

Первой категорией людей, принимающих участие в традиционных ритуалах, являются родственники хантов, проживающие в городах и посёлках, а также брачные партнё-

[524] Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. Л., 1941.; Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой пол. XIX в. Новосибирск, 1975; Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов в XVII–XX вв. Екатеринбург; Салехард, 2005; Перевалова Е.В. Обские угры и ненцы Западной Сибири. С. 78-85.

[525] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 163-196; Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. Тюмень, 1994.

[526] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.

[527] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 111; ПМА. Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г.

[528] ПМА. Демьянка, июнь-июль 2005 г.

[529] ПМА. Устная информация Н.В. Шатунова 2003 г. о жертвоприношении оленя и шаманском камлании, которое совершали по просьбе Я.А.П. тромъеганские ханты в связи с болезнью его близкого родственника. Сведения А.С. Сопочиной 2004 г. о приглашении в кон. 1980-х г. на коллективное жертвоприношение тромъеганских хантов одного из высокопоставленных чиновников администрации Сургутского района.

[530] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 111; ПМА. Ватьёган, март 2006 г.

ры из другой этнической среды. Сегодня межэтнические браки имеют распространение на всей территории исследований, как в левобережье, так и в правобережье Оби. Примером может служить группа тромъеганских хантов, проживающих около г. Когалым, где наблюдается большая доля таких браков. Такие семьи часто имеют смешанную хозяйственную модель: большую часть времени их члены могут быть заняты в современной экономике (работа в нефтяной отрасли либо в городе в сфере обслуживания), другую часть – в традиционном секторе экономики (оленеводство, рыбалка, охота, сбор дикоросов). В соответствии с ситуативной занятостью они могут проживать либо в городе, либо в лесу на стойбищах у родственников. Брачные партнёры из городской среды часто являются участниками традиционных ритуалов хантыйских родственников. Происходит это чаще всего на стойбищах или на святилищах семейного и родового статуса. Мотивом участия в ритуалах для этих людей является уважение к традициям родственников, иногда – простое любопытство[531].

В следующую категорию входят представители других народов, длительное время проживающие в традиционной среде. Примеры посещения священных мест такими людьми были известны на Демьянке, Большом Югане, и чаще всего связаны с промысловыми культами[532]. По сведениям с р. Демьянка, относящимся ко второй половине XX в., на священном месте около устья р. Калимъяга вместе с хантами делали пожертвования тунгусские, русские и чувашские охотники, проживающие в д. Калимъяга и на прилегающих территориях[533]. По информации юганских хантов, сегодня известны примеры, когда русские охотники-старожилы из д. Угут *«приезжают на поклон»* к *Яун Ики*, упомянутому выше божеству-покровителю р. Большой Юган[534]. Для обозначенной категории людей отправление традиционных ритуалов продиктовано искренними мотивами, в том числе принятием отдельных аспектов мировоззрения охотников и промысловиков[535].

Широкая категория людей, посещающих вместе с хантами священные места, представлена друзьями коренных жителей, которые проживают в современных городах и посёлках. Она может включать представителей разных народов, вероисповедания, профессий и социального статуса. Современные отношения между городскими и коренными жителями часто завязаны на взаимовыгодном сотрудничестве. Ханты приглашают городских друзей к себе в гости «на природу» – охоту, рыбалку, сбор грибов, ягод. Городские жители оказывают всестороннюю поддержку таежным жителям во время их пребывания в го-

[531] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 112.
[532] Адаев В.Н. О межкультурном взаимодействии русских старожилов и хантов… С. 255-256.
[533] ПМА. Демьянка, июнь-июль 2005 г.
[534] ПМА. Малый Юган, июль 2014 г.
[535] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 112.

роде, предоставляя место проживания, помогая в реализации традиционной продукции. Мотивы посещения священных мест этими людьми связаны с интересом к традиционной культуре и выражением уважения к культуре коренных жителей.

В ходе исследований дважды были зафиксированы факты участия в традиционных ритуалах людей из маргинальной среды, временно проживавших на стойбищах хантов в качестве *«помощников»*. Эти люди приехали на заработки по вахте из центральной части России, а затем по разным причинам потеряли работу. Они проживали у хантов в течение одной зимы, а весной покидали стойбища. Присутствие на традиционных церемониях для них было вынужденной мерой, как и само нахождение на стойбищах[536].

К последней категории посетителей святилищ и свидетелей традиционных ритуалов отнесены люди, которые в силу своей профессиональной деятельности взаимодействуют с хантами, проживающими в лесу. Это представители местной администрации, сотрудники нефтедобывающих компаний, инспектирующие органы, журналисты, исследователи, медицинские работники. Заслуживают внимания материалы, полученные от тромъеганских хантов о случае, когда медики оказались свидетелями коллективного жертвоприношения: *«Один раз люди собирались на праздник[*] выше устья реки Пихтовой. А в тот день медики летали на вертолёте и всем прививки ставили. На одном стойбище людей нет, потом на другом стойбище людей нет. Где-то прививки поставили людям, а кого-то нет дома. Им кто-то сказал или они сами увидели, что людей много собралось на священном месте. Тогда они прямо рядом со священным местом сели на вертолёте – людям прививки ставили»*[537].

Присутствие журналистов и исследователей на традиционных ритуалах обусловлено профессиональными интересами. Однако в таких случаях могут иметь место культурные противоречия. К примеру, коренные жители, выполняющие функцию проводников, попадают в несвойственную им ситуацию – посещение священного места без ритуальных целей. В подобных ситуациях существует вероятность непонимания городскими жителями отдельных сторон традиционных обрядов. Ханты могут бояться и «наказания» со стороны божеств, в случае невыполнения гостями правил посещения культового места либо нарушения ими традиционных норм[538].

---

[536] Там же. С. 112; ПМА. Пим, февраль 2003 г.; Ватьёган, март 2006 г.

[*] Термином «праздник» информант обозначает коллективное жертвоприношение *мыр*.

[537] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 113; ПМА. Тромъеган, сентябрь 2005 г.

[538] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 113-114.

Типы обрядов

Попытки классификации традиционных хантыйских обрядов предпринимались ещё на рубеже XIX–XX вв. А.А. Дуниным-Горкавичем, который разделил их на три группы: а) обряды, сопровождающие жертвоприношение; б) обряды при погребении; в) обряды, совершаемые перед отправкой на промысел[539]. В целом, традиционные ритуалы жертвоприношения в адрес божеств, имевшие распространение у восточных хантов на протяжении XX в. и сохранившиеся до настоящего времени, в общих чертах вписываются в универсальную типологию календарных, переходных (ритуалов жизненного цикла) и кризисных (окказиональных) обрядов[540].

Календарные ритуалы

В научной литературе имеются сведения о том, что восточные ханты в XIX-XX вв. праздновали Рождество, Пасху, Крещение, Петров день, Ильин день, Егоров день, Благовещенье[541], а традиционные хантыйские обряды были приурочены к православным календарным праздникам[542]. Вместе с тем Е.П. Мартынова отмечает, что празднование православных праздников у обских угров совпадало с традиционным календарём коренных жителей, но по своей сути и содержанию, имело форму жертвоприношения традиционным божествам и духам[543]. В настоящее время многие восточные ханты, как и остальные представители современных обских угров, отмечают календарные светские и православные праздники[544]. Однако большинство информантов чётко отделяет их от традиционных календарных жертвоприношений в адрес угорских божеств. Такие ритуалы отправляли с просьбами о здоровье и достатке людей, об удаче в промысле и благополучии домашних животных, сохранности их от хищников и болезней. Сегодня регулярность отправления традиционных жертвоприношений связана с хозяйственным и жизненным циклом восточных хантов и представлена формулировками информантов: *«каждый год, как выпадает снег»*[545]*, «каждый раз перед охотой»*[546]*, «каждый раз, когда возвращаемся из урмана»*[547]*, «каждый раз, когда приезжают школьники из школы на каникулы»*[548]*, «всегда, когда наступают сильные морозы»*[549].

---

[539] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. I. С. 95.
[540] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 21.; Адоньева С.Б. Ритуал, он же обряд. Разговор об определениях // Персонал-Микс. 2007. Вып. 6. // URL: http://folk.ru/Research/adonyeva_ritual_2007.php.
[541] Мартынова Е.П. Очерки истории и культуры хантов. С. 160; *Она же.* Праздники обских угров. С. 101.
[542] Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов XVII – XX вв. С. 317-318.
[543] Мартынова Е.П. Праздники обских угров. С. 101-102.
[544] Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов XVII – XX вв. С. 327-337; Мартынова Е.П. Праздники обских угров. С. 102-104.
[545] ПМА. Тромъеган, март 2003 г., февраль 2004 г., декабрь 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Малый Юган, март 2004 г, июнь 2009 г.; июль 2014 г.; Тромъеган, Назым, декабрь 2010 г.
[546] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., март 2009 г.; Большой Юган, март 2007 г.; Демьянка, июнь-июль 2005 г.
[547] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июнь 2009 г.; Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г.

О существовании у пимских хантов календарных ритуалов, имеющих промысловый характер, в начале XX в. писал А.А. Дунин-Горкавич: «По реке Пиму, в юртах Акапкиных, проживает старик-ворожей Александр Агапыч Кантеров. В эти юрты ежегодно перед уходом на первый по рекоставу звериный промысел собираются окрестные остяки и совершают моление об удачном промысле»[550]. У хантов-охотников левобережья Оби аналогичные обряды на протяжении XX в. маркировали начало и окончание промыслового сезона. В середине зимы, в связи со сменой тактики охоты[551], большинство юганских хантов возвращалось в постоянные посёлки (юрты) – подвести промежуточные итоги охоты, сдать добычу, пополнить продовольствие. Эта пауза служила ещё одним поводом и возможностью посещения святилищ и отправления ритуалов в благодарность за удачный промысел. В правобережье Оби, где у хантов большое значение имел оленеводческий цикл, также прослеживалась тенденция проведения обрядов в начале зимы, в середине зимы и в её конце. Эти ритуалы были приурочены к значимым вехам хозяйственного календаря оленеводов – сбор оленей после осеннего свободного выпаса, перевод оленей с зимнего пастбища на весеннее пастбище, подготовка к отёлу. Значимым природным маркером для отправления календарных ритуалов восточных хантов являлся прилёт первых перелётных птиц – вороны и орла[552]. К таким же календарным вехам условно можно отнести жертвоприношения, которые отправляли во время весеннего ледохода на реках[553], упомянутый выше ритуал жертвоприношения в адрес божества *Тёрэс Най Анки* во время половодья[554], а также ритуалы жертвоприношений божествам-хозяевам водной стихии перед первым спуском лодки на воду весной[555].

Важной точкой календарных ритуалов являлась середина зимы, характеризующаяся сильными морозами, короткими днями, замиранием природы и хозяйственной деятельности[556]. Как сообщает А.В. Головнёв, в это время замиранию природы противопоставляется оживление общения между людьми: проходят гостевания, сопровождающиеся договорами о последующей совместной деятельности, взаимным одариванием-отдариванием…к этой же поре приурочены свадьбы и крупные жертвоприношения[557]. Ра-

---

[548] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.; Демьянка, июнь 2005 г.; Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г., 2005 г.
[549] ПМА. Тромъеган, март 2003 г., февраль 2004 г, декабрь 2004 г., март 2008 г., февраль 2010 г., март 2014 г.
[550] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. I. С. 97.
[551] Смена тактики охоты связана с разным уровнем снежного покрова: до Нового года – свободное перемещение по малому снегу, после – передвижение на лыжах, нартах или снегоходах по проложенным путикам с проверкой орудий пассивного промысла.
[552] ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г.; Ингуягун, март 2006.
[553] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 147-150.
[554] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 542-543; Зенько А.П. Представления о сверхъестественном. С. 20.
[555] ПМА. Демьянка, июнь 2005 г., сентябрь 2006 г.; Большой Юган, май 2009 г.; Малый Юган, май 2008 г.
[556] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 163; ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., август 2004 г.
[557] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 367.

нее к стыку декабря и января были приурочены события, подводящие итоги года коренных жителей – ярмарка и уплата ясака[558]. В традиционном мировоззрении, календарные жертвоприношения середины зимы являются первым шагом в движении от «тёмной половины года», находящейся под патронажем божеств Нижнего мира, к году-лету, покровительствуемому *Торумом* и божествами Верхнего мира[559].

Ритуалы перехода

Обряды жизненного цикла сопровождают человека на протяжении всей жизни и маркируют её важные этапы: рождение и смерть, половое созревание, вступление в брак, изменения социального статуса. В течение всей жизни человек регулярно принимает участие в переходных обрядах, даже не будучи их главным действующим лицом, так как через них проходит всё его ближайшее окружение – дети, родители, братья и сестры. Местами отправления ритуалов жизненного цикла могли быть как места проживания человека, так и культовые объекты разного статуса. В общих чертах рассматриваемые в разделе ритуалы перехода согласуются с предложенной А. ван Геннепом схемой, содержащей три стадии: прелиминарную (отделение), лиминарную (промежуток) и постлиминарную (включение)[560].

Обряды жизненного цикла, маркирующие рождение и смерть, часто связаны с родовыми культами, в основе которых лежит представления о возрождении души человека как члена рода. После рождения ребёнка на родовом святилище брали скол дерева (Рис. 12), чтобы сделать для новорожденного личное изображение родового божества *лунк*[561]. Такой ритуал сопровождался жертвоприношением. Его могли отправлять также при изготовлении изображения родового *лунк* для девушки, которая выходила замуж и уходила в другой род или для сына, отселявшегося со своей семьёй далеко от родителей[562]. При переезде к мужу в новое место, девушке предписывалось сделать жертвоприношение родовым божествам супруга, которые брали её под своё покровительство. Так описывают тромъеганские информанты отношения невесток и родового божества мужа: *«Все женщины рода Русскиных принадлежат ему – Оккэн Колэккэн Ко – “Главному Шубному Мужчине”. Любая невеста, приезжающая сюда со стороны, должна сделать в этом месте жертвоприношение (йыр). Все эти женщины считаются невестами Оккэн Колэккэн*

[558] Там же. С. 366.
[559] Там же. С. 370-371.
[560] Геннеп, Арнольд ван. Обряды перехода. С. 15-17.
[561] Рудь А.А. Функциональные различия культовых изображений лунк и иттарма в традиционных религиозных представлениях восточных и северных хантов // V Северный археологический конгресс. Тезисы докладов. Екатеринбург. 2019. С. 433.
[562] ПМА. Юрты Каюковы Большой Юган, январь 2003 г.; юрты Каймысовы Новые, Малый Юган, март 2004 г.

Ко, и обязательно должны сделать йыр»[563]. Аналогичное родство посредством ритуалов жертвоприношения с божествами рода невесты устанавливал жених и его родители во время сватовства, свадьбы и дальнейших гостевых визитов к родственникам жены. Перечисленные ритуалы включали молодоженов в новую систему родства как в мире людей, так и в мире божеств.

Молодые люди проходили через обряды перехода на святилищах, связанных с промысловыми культами, когда становились самостоятельными охотниками[564]. К этим же обрядам можно отнести сообщения о жертвоприношениях, совершаемых молодоженами, с просьбами долгой и счастливой семейной жизни[565]. К переходным обрядам можно отнести церемонии, связанные со смертью человека и проводами его в потусторонний мир. Отметим, что составной частью церемонии прощания с покойным являлось перемещение на сакральные ландшафты священных нарт, бубна, жертвенных тканей и других прикладов после смерти хранителя культовых предметов.

Одной из функций переходных ритуалов на родовых святилищах являлось поддержание символической связи человека с родовыми божествами. Для человека такая связь реализовывалась посредством изготовления личного изображения родового божества *лунк*, скол для изготовления которого брали из живого дерева, произраставшего на родовом святилище. Такие деревянные фигурки назывались *лунк* ‘божество’ (Рис. 14-15). После изготовления изображения божества в него посредством ритуала *«вдыхали жизнь»*. Индивидуальные изображения *лунк* считались *«детьми»* божества-покровителя, к примеру: *Яун Ики пах* ‘Юганского Хозяина сын’, *Вокы рэп эви* ‘Лисьего яра дочь’. Изображения *лунк*, являясь частичкой родового божества, по сути, выполняли функции личных покровителей человека, особенно за границами территории проживания рода *ях*. Вместе с тем, известны примеры изготовления личных *лунк* в связи с плохим состоянием старого изображения или знаковым событием в жизни человека. В таких случаях решение о замене *лунк* принимали по совету старейшины или шамана[566].

После смерти человека изображения *лунк* необходимо было возвращать обратно на священное место, откуда был взят скол (Рис. 13). В ходе исследований отмечены случаи, когда ханты совершали дальние поездки для того, чтобы отвезти на святилище *лунк* умерших людей[567]. Информанты объясняли этот обычай реинкарнацией изображения ро-

[563] Гусев С.А. Итоги археологической разведки 2003 года в бассейне реки Тляттыягун. С. 447-448.
[564] ПМА. Большой Юган, март 2004 г., март 2007 г., июнь 2009 г.
[565] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 156; ПМА. Тромъеган, март 2003 г.
[566] ПМА. Тромъеган, март 2010 г., март 2014 г.
[567] ПМА. Пим, март 2011 г. К.В.Я., живущий в среднем течении р. Пим, сообщал о своём участии в обряде возращения *лунк* своей родственницы на святилище в нижнем течении р. Лямин; сведения об аналогичной поездке с Пима на Аган были получены от В.Ф.Н.; Тромъеган, февраль, июль 2004 г., март 2006 г., июль

дового божества: *«…так делают, чтобы вернуть лунк на родную землю, откуда он был взят, с этого места с дерева, люди возьмут новый»*[568]. Наиболее показательны случаи, когда выведенные из ритуальной практики изображения возвращали под дерево или привязывали к месту, откуда брали скол для изготовления нового *лунк*. Можно предположить, что в церемонии возвращения личных изображений *лунк* на родовое святилище реализовывалось воззрение хантов о реинкарнации человека как члена рода *ях***.** С этими же представлениями неразрывно были связаны представления о похожести родственников в разных поколениях. До сих пор известны случаи, когда родившиеся дети получают хантыйские имена или прозвища людей старшего поколения по принципу сходства их характеров или внешних черт[569]. Человек также имел возможность отнести *лунк* в любое место, руководствуясь видениями во сне, знаками из мира божеств или указанием старейшины или шамана. Аналогичным образом работает принцип реинкарнации изображений других божеств (поселковых, покровителей территориальной группы и т.д.): вышедшие из культовой практики изображения любых божеств, при изготовлении которых был использован скол дерева, необходимо было возвращать из культовых лабазов (священных нарт) на святилища или в места, откуда они были взяты (Рис. 16-17).

Изображения божеств

К.Ф. Карьялайнен отмечал, что изображения божеств и духов были известны как у восточных хантов, так и на прилегающих территориях у их соседей[570]. Сегодня большинство проживающих в лесу восточных хантов может хранить у себя ряд изображений *лунк*, в том числе: божеств верховного пантеона, покровителей своего рода (*ях* в узком значении), своей территориальной группы (*ях* в широком значении), божеств-покровителей рода жены, а также её территориальной группы, божеств-покровителей оленеводства и охоты, «хозяев» соседних рек и промысловых угодий[571]. По материалу изготовления наиболее массовыми являются деревянные изображения (или нанесённые на ствол дерева). Также зафиксированы *лунк*, сделанные из ткани (Рис. 80, 86), шкур животных или птиц (Рис. 57), из камня (Рис. 53), металла и других материалов. Наиболее распространёнными являются антропоморфные изображения, затем – зооморфные, орнитоморфные. Также известны изображения других форм и материалов (необычные предметы, артефакты, холодное оружие и др.). Необходимо отметить, что информанты чётко разграничивают собственно изображения *лунк* от жертвоприношений и прикладов. Однако по формальным признакам

2012 г. Тромъеганские ханты Русскины, Тэвлины, Кнезьяновы неоднократно указывали на то, что одной из целей поездок на Большой Юган на святилище *Яун Ики* является *«взять или вернуть лунк Яун Ики пах»*.

[568] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль 2004 г.

[569] Малый Юган, май 2008 г.; ПМА. Пим, март 2011 г.

[570] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 5-88.

[571] Рудь А.А. Функциональные различия культовых изображений лунк и иттарма. С. 432.

не всегда возможно установить эти различия – этот вопрос всегда требует уточнений у носителей традиций.

Порода дерева для изготовления *лунк* в каждом случае определялась традицией. В правобережье Оби для изготовления изображений божеств Верхнего мира чаще всего использовали берёзу и лиственницу, для божеств, относящихся к Нижнему миру – кедр. В левобережье фиксировалась традиция изготовления изображений божеств из кедра – вне зависимости от их принадлежности к Верхнему или Нижнему миру. Любопытно, что на Большом Югане эта локальная особенность была объяснена с точки зрения практичности породы дерева: *«У нас любого бога делают из кедра – хоть "белого", хоть "чёрного". Если из другого дерева делать – он же быстро испортится, сгниёт»*[572]. В некоторых случаях деревянные фигурки *лунк* имели лица, сделанные из металла (Рис. 50В, 57). По стилю такие личины имеют аналогии с находками, сделанными археологами в Среднем Приобье и датирующимися периодом средневековья[573]. В правобережье Оби из жести или алюминия делали рога деревянным изображениям божества-хранителя оленей *Хор Ики*[574].

В связи с обращением к теме функций изображений родовых божеств *лунк*[575] восточных хантов необходимо остановиться на их сравнении с распространёнными у северных хантов и манси изображениями умерших родственников *иттарма*[576]. Несмотря на внешнее сходство и связь с культом предков, каждое из рассматриваемых изображений соотносилось с разными представлениями. Если изображения *лунк* восточные ханты делали при жизни человека, а их функции были связаны с патронажем родового божества над живущим человеком (Рис. 18), то изображения *иттарма* северные ханты делали после смерти человека. Оно являлось вместилищем одной из душ умершего человека, которая могла возродиться в новорождённом (Рис. 19). Различия подтверждают материалы изготовления и жизненный путь рассматриваемых культовых изображений. Фигурки родовых божеств *лунк* восточные ханты всегда делали из скола живого дерева, взятого на святилище. Для изготовления *иттарма* этого условия не требовалось – помимо дерева, для него можно было использовать металл, ткань, одежду умершего человека[577].

---

[572] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.
[573] Чемякин Ю.П., Карачаров К.Г. Древняя история Сургутского Приобья // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки. Екатеринбург, 2002. С. 53; Древний город на Оби: История Сургута. С. 61, 63.
[574] Рудь А.А. Этнографические исследования в рамках проекта зон охраны комплекса объектов культурного наследия в районе озера Им Лор. С. 373; Ведмидь Г.П. Архитектурная планировка акватории и территории комплекса объектов культурного наследия на священном озере Имлор. С. 133.
[575] Рудь А.А. Функциональные различия культовых изображений лунк и иттарма. С. 432.
[576] Более подробно об изображениях *иттарма* см.: Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. С. 608-631; Сынские ханты. Новосибирск, 2005. С. 145-172.
[577] Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. С. 619-622.

При анализе письменных источников и в ходе полевых исследований у восточных хантов аналогий схожих по функциям с изображениями *иттарма* не зафиксировано. Не исключено, что находки деревянных культовых изображений из Сургутского Приобья, сделанные в прошлом Стефано Соммье, Р.П. Митусовой, интерпретируемые З.П. Соколовой как изображения умерших родственников *иттарма*, могли быть изображениями божеств *лунк*. В пользу этой версии свидетельствует название одного из таких изображений – «лонх»[578]. Вместе с тем имеются свидетельства И.А. Грачёва о наличии и у северных хантов культовых родовых изображений, с аналогичным обозначением *лух.* Однако у северных хантов они представлены не деревянными изображениями, взятыми со святилища, а тканями и шкурками пушных зверей, символизирующими божеств (духов), и материально не связаны со святилищами родовых божеств[579].

Вероятнее всего, в случае с изображениями *лунк* восточных хантов и *иттарма* северных хантов мы имеем дело с двумя культами предков, различия между которыми были обозначены С.А. Токаревым[580]. Один из них – культ (родовых) предков-тотемов, более ранний по происхождению, соотносящийся с культовыми изображениями *лунк* восточных хантов. Другой культ, возникший позднее, связан с поклонением душам умерших генеалогических (семейных) предков, которым приписывали возможность влиять на жизнь потомков, соотносится с культовыми изображениями *иттарма* северных хантов[581]. Таким образом, отсутствие у восточных хантов культовых изображений *иттарма* выступает ещё одним аргументом в пользу точки зрения об обособленном развитии культур северных и восточных хантов[582].

Кризисные ритуалы

Кризисные (окказиональные) ритуалы были направлены на преодоление болезней и недугов человека и домашних животных, стихийных бедствий, неудач в промысле и других несчастий. Их могли отправлять в связи с какими-либо случайными действиями человека, которые оценивались как нарушение баланса в отношениях с божествами либо необычными событиями в жизни коллектива. Одной из черт кризисных ритуалов является необходимость отправления их в короткие сроки. Адресатами таких приношений могли быть божества разных сфер и рангов. Часто необходимость жертвоприношения и божество-адресат определялись путём традиционных гаданий или шаманских камланий, либо знаками из мира божеств. Примеры определения причин о необходимости отправления

[578] Там же. С. 616.
[579] Грачёв И.А., Озелов В.А. Материалы к изучению погребального обряда обдорских хантов // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб, 2017. С. 22, 25.
[580] Цит. по: Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. С. 630-631.
[581] Рудь А.А. Функциональные различия культовых изображений лунк и иттарма. С. 433-434.
[582] Соколова З.П. Некоторые дискуссионные проблемы. С. 92-93.

кризисных ритуалов путём традиционных гаданий и камланий будут рассмотрены в следующей главе. В главе I уже упоминалось, что восточные ханты могли отправлять кризисные ритуалы в связи с проживанием человека в местах обитания духов-великанов *Менкэт*.

В повседневной жизни восточных хантов большую опасность представляли лесные пожары, половодья, а также болезни. К кризисным обрядам можно отнести упомянутые выше сведения малоюганского информанта о приношениях божеству *Тарэн* во время психического расстройства супруги[583]. По своему характеру кризисным ритуалом является жертвоприношение для *Тёрэс най Анки*, которое отправляли восточные ханты во время весенних паводков (Рис. 38). На всей территории исследований были известны ритуалы, обращённые к божествам-покровителям дикого лесного огня, являющиеся ещё одним примером кризисных ритуалов. На Тромъегане в 2004 и 2012 гг. зафиксированы жертвоприношения оленей, которые делали летом во время засухи и лесных пожаров для *Вонт Най Ими* ‘Хозяйки лесного огня’ с просьбой остановить стихию[584]. В известных случаях в таких ритуалах участвовали от 4 до 7 семей[585]. По сведениям, собранным А.П. Зенько у юганских хантов, лесной огонь, возникший от молнии *(Пай-най)*, можно было победить с помощью домашнего огня, встречным палом: «Пуская встречный огонь, в жертву *Най-анки* приносили миниатюрный красный *сах* и просили защитить людей от чужого огня»[586]. Также А.П. Зенько сообщает, что в 1989 г. ханты Малого Югана из ю. Киняминых с приближением лесных пожаров к населённому пункту совершили «пять коллективных жертвоприношений, обращённых к сверхъестественным существам различных рангов»[587]. В случае тяжелой болезни человека, жертвоприношения могли отправлять соответствующим божествам Нижнего мира либо же верховному божеству Нижнего мира *Кынь Ики*[588]. Упоминания об таких окказиональных ритуалах фиксировались на рассматриваемой территории на протяжении всего периода исследований[589].

Ритуалы в дороге

Характер окказиональных ритуалов имеют широко распространённые у восточных хантов жертвоприношения в пути (Рис. 20-25). Главной их целью было благополучие и безопасность путешествия, исправность транспортных средств. Ритуалы могли быть адре-

[583] ПМА. Малый Юган, май 2008 г.
[584] ПМА. Тромъеган, август 2004, июль 2012 г.
[585] ПМА. Тромъеган, июль-август 2004 г., июль 2012 г.
[586] Зенько А.П. Представления о сверхъестественном… С. 47.
[587] Там же. С. 131.
[588] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2004 г.
[589] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 258; Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 36; Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв. С. 156, 158; Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. С. 117-119; Стародубова О.В. Ханты реки Тром-Аган. С. 285-286; Зенько А.П. Представления о сверхъестественном… С. 25.

сованы божеству-покровителю местности или реки, по которой предстоит путь; также в этой связи известны приношения божеству водной стихии – *Инк Ики* ‘Хозяин Вод’[590] и одному из сыновей верховного бога *Торума – Кон Ики* ‘Князь-Хозяин’[591]. Во время дальних путешествий имели значимость ритуалы и жертвоприношения, связанные с пребыванием человека на землях, находящихся под патронажем чужих божеств-покровителей. Их могли отправлять при пересечении первого притока *«чужого»* речного бассейна, либо при пересечении его главного русла[592] (Рис. 20, 21, 23). Этот ритуал отчётливо сохранился в правобережье Оби. Существование его было отмечено в 1923 г. Б.Н. Городковым во время пересечения р. Тромъеган: «Торым-яун – священная река. При переходе её [ханты и лесные ненцы – *А.Р.*] обычно приносят в жертву оленей. На берегу мы видели груду оленьих черепов выше человеческого роста»[593]. В процессе полевых исследований места отправления таких ритуалов были зафиксированы как в непосредственной близости от традиционных дорог, так и рядом с современными автодорогами[594]. В нижнем течении Тромъегана точка начала другой «ненецкой дороги» в виде деревьев со «старинными зарубками» является местом размещения даров после семейных жертвоприношений для проживающих поблизости хантов Сопочиных[595]. Выбор именно этого места для жертвоприношений ханты объясняют следующим образом: *«Мы когда йыр дома делаем, то голову оленя и ткани вывешиваем на эти деревья… место сильное, старинное. Тут начиналась старинная дорога, которая вела в верховья Тромъегана и Агана»* [596].

Приношениями в таких местах выступают монеты, банкноты, продукты, ткани, бисерные украшения, дробь, табак, водка. Жертвоприношения в пути могли делать как для божеств крупных притоков Оби, так и для покровителей местных ландшафтов[597](Рис. 24-25). По представлениям восточных хантов, приезжий человек, прежде чем ступить на земли чужих божеств, должен был *«попросить у них разрешение и сделать жертву»*[598]. Нередко места таких приношений соотносились с примечательными природными ландшаф-

[590] ПМА. Тромъеган, июль 2004 г.
[591] ПМА. Тромъеган, июль 2004 г.
[592] Рудь А.А. Трансформация транспортной инфраструктуры, используемой восточными хантами ХМАО–Югры (в период с 1960-х годов до настоящего времени) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2021. № 24 (1). С. 215.
[593] Городков Б.Н. Западно-Сибирская экспедиция Российской Академии наук и Русского географического общества (Предварительное сообщение) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2011. Вып. 9. С. 522.
[594] ПМА. Лямин, июль 2003 г.; Тромъеган, август 2006 г.; Пырьях, р. Лямин, декабрь 2010 г.
[595] Рудь А.А. Знаки-путеводители по тайге, или к вопросу о новом виде объектов культурного наследия в ХМАО-Югре // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск, 2012. Вып. 10. С. 112-114.
[596] ПМА. Тромъеган, июль 2004 г.
[597] Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье. С. 339-354.
[598] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июнь 2009 г., июль 2014 г.; Большой Юган, июнь 2009 г.; Тромъеган, март 2014 г.

тами, воспринимающимися как места обитания божеств: устья и высокие берега рек, перекаты, омуты, большие камни, отдельно стоящие деревья, мысы, возвышенности на болотах, острова на озерах и др.[599]

Места отправления дорожных ритуалов часто маркировались сюжетами о людях, не проявивших внимание, и в ответ наказанных божествами – *«мотор заглохнет»*[600], *«новый снегоход сломается без всяких причин»*[601], *«лодку в омуте крутит и не отпускает»*[602]. Помимо этого, на магистральных дорогах (как сухопутных, так и водных) были известны ритуальные площадки, предназначенные для пожертвования крупным божествам, чьи места поклонения находились на удалении от дороги[603]. На Большом Югане зафиксированы представления, что во время поездки необходимо было строить свой маршрут так, чтобы не замкнуть круг вокруг одного из святилищ – эти действия могли иметь негативные последствия для человека. Известны случаи, когда по этой причине путь значительно удлинялся, несмотря на объективную возможность его сокращения[604].

Ещё во второй половине XX в., ханты во время поездок в населённые пункты перед возвращением к себе на стойбища посещали святилища поселковых божеств с благодарностью об удачной поездке и прошением хорошей обратной дороги[605]. В 2007 г. на р. Тромъеган, на северной окраине д. Русскинская[606], была обследована одна из таких ритуальных площадок. В ходе опросов установлено, что в данном месте отправляют ритуалы ханты, выезжающие из *«посёлка»* обратно к себе на таёжные стойбища[607](Рис. 22).

Как уже указывалось в главе I, в представлениях восточных хантов, помимо *«угодий»* божеств, существовали места обитания негативно настроенных к человеку персонажей, упомянутых ранее «духов» – *йэлэк-канлэх отэт, кулэт, почек, Порнэ*, *Менк, Вэс* и др. Ландшафты, связанные с ними, были местами избегания – здесь не совершали жертвоприношений. В случае близости традиционных дорог к таким местам ханты старались не останавливаться в таких местах без надобности, не ночевать там и не заниматься хозяйственной деятельностью. Происшествия, случившиеся в пути, нередко объяснялись воздействием указанных негативных персонажей[608].

---

[599] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 150-166.
[600] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2004 г.
[601] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.; Лямин 3-й, июль 2003 г.; Когалым, март 2006 г., июнь 2006 г.
[602] ПМА. Большой Юган, март 2004 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, май 2008 г.
[603] Рудь А.А. Трансформация транспортной инфраструктуры. С. 215-216; ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г.; Малый Юган, июль 2014 г.
[604] ПМА. Большой Юган, январь 2003, март 2007 г.
[605] ПМА. Демьянка, июль 2005 г.
[606] Административный центр тромъеганских хантов.
[607] ПМА. Тромъеган, июль 2007 г., март 2008 г., декабрь 2012 г.
[608] Рудь А.А. Трансформация транспортной инфраструктуры. С. 216.

Промысловые ритуалы

Промысловые жертвоприношения, направленные на получение удачи в охоте и промысле, существовали у восточных хантов на протяжении всего рассматриваемого периода[609] (Рис. 26-29). В зависимости от обстоятельств, такие ритуалы могли быть как календарными, так и окказиональными. Как уже указывалось выше, их отправляли перед началом и по окончанию промыслов, они могли быть как индивидуальными, так и коллективными. Адресатами приношений выступали *Вонт Ики* ‘Таёжный Хозяин’, *Воех орт Ики* ‘Зверей охраняющий Хозяин’, а также местные божества-хозяева. Места отправления промысловых обрядов не были чётко регламентированы – их могли проводить дома, на святилищах божеств-хозяев промысловых угодий, а иногда – в любом месте промысла. Сегодня обряды, направленные на промысловую удачу, имеют большее распространение у юганских хантов. Это объясняется важной ролью охотничьего промысла в левобережье Оби, по сравнению с правобережьем, где значимое место занимает оленеводство.

Жертвоприношения божествам водной стихии

Информация о приношениях сургутских остяков для верховного божества водной стихии – *As-Iki* «Обского Старика» в начале XX в. была зафиксирована К.Ф. Карьялайненом: «Иногда зимой или весной ему жертвуют оленей или лошадь, безразлично какой масти; затем кровь, а также шкуру жертвенного животного бросают в проточную воду; кости, по одним данным, тоже бросают в воду, по другим – закапывают в землю, чтобы их не нашли и не съели собаки. Можно также вылить в воду глоток вина со словами: “*As-Iki*, пей!”. Для него также вешают на жертвенное дерево платок, но только не чёрного цвета. Пожертвование пищи устраивается в жилище или на берегу Оби»[610]. На рубеже XX–XXI вв. для божеств водной стихии жертвовали отрезы ткани синих оттенков, в края завязывали монеты и банкноты. Приклады опускали в реку, старицу или озеро (Рис. 30-31). В зимнее время приклады расправляли снегом на поверхности водоёма, деньги бросали на ткань[611](Рис. 32-33). Помимо приношений главным божествам водной стихии, аналогичные ритуалы отправляли для божеств-хозяев местных водоёмов. В настоящее время восточные ханты так же, как и век назад, совершают поклонения божествам водной стихии – *Инк Ики* ‘Хозяину Вод’, он же *Ас Ики* ‘Хозяин Оби’, а также *Ас той Ики* ‘Обской вершины Хозяину’, *Ас кутэп Ики* ‘Среднего течения Оби Хозяину’. Каждый из перечисленных персонажей, будучи покровителем вод, оказывает влияние на удачу в рыболовном промысле и безопасность человека на воде.

---

[609] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. I. С. 97.
[610] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 148.
[611] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль 2004 г. март 2008 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г., март 2014; Пим, февраль 2007 г.; Назым, декабрь 2010 г.

Жертвоприношения божествам огня

Неотъемлемой частью традиционных церемоний, вне зависимости от места их проведения и статуса, были жертвоприношения *Най Анки / Най Ими* ‘Хозяйке Огня’ (Рис. 34-37). В жертву для неё приносили платок или ткань красного цвета в виде распашной женской верхней одежды – *Най Ими сак* (Рис. 34). Во время ритуала все участники обряда, включая грудных детей, должны были прикоснуться руками к символическому изображению одежды Хозяйки Огня и пожелать, чтобы *«она согревала и не приносила ры»*[612](Рис. 35). После чего *Най Ими сак* сжигали на ритуальном костре, жертвуя в костёр водку и деньги (Рис. 36-37). Аналогичные действия происходили, если обряд отправляли в доме. В таких случаях большинство информантов сообщало о ритуале поклонения *Кот Най Ими* ‘Домашнего Огня Хозяйке’. При этом подношение для неё – *Най Ими сак* сжигали в домашнем очаге[613].

Коллективное жертвоприношение *мыр*

Наиболее массовыми по числу участников и продолжительными по времени, как в прошлом, так и в настоящем, является коллективное жертвоприношение *мыр* («народ», «сбор людей»). Конкуренцию ему по длительности и численности участников может составить только угорская церемония *пупи екты*, известная как Медвежьи игрища. Детальное исследование коллективного жертвоприношения восточных хантов было проведено Э. Вигетом и О. Балалаевой[614]. Авторы отметили высокую роль *мыр* в процессах современной адаптации и актуализации традиционной культуры восточных хантов. В статье сделано подробное описание структуры обряда, приведена его пространственная схема, рассмотрена традиционная система верований хантов, связанная со здоровьем, обеспеченностью пропитанием и другими необходимыми ресурсами для жизни, охарактеризованы роли ведущих участников – «культурных специалистов», указана высокая значимость ритуала в традиционной культуре.

По собранным сведениям, во второй половине XX в. крупные коллективные жертвоприношения были многочисленными: *«людей было человек под 100 было, ханты приезжали со всей реки»*[615]. В ходе посещения ритуалов *мыр* в настоящее время фиксировалась численность участников в количестве 50-60 человек[616]. Продолжительность *мыр*, по

[612] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г.
[613] Рудь А.А. Пожары в культуре восточных хантов. С. 131-132.
[614] Wiget A., Balalaeva O. Khanty communal reindeer sacrifice. P. 82-99.
[615] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г., февраль 2004 г., июль-август 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г., июль 2012 г., март 2014 г.; Аган, август 2006 г.; Пим, февраль 2007 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[616] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г., февраль 2004 г., июль-август 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.; Пим, февраль 2007 г., июль 2010 г., март 2011 г.; Назым, декабрь 2010 г.

нашим наблюдениям, составляла от одних до четырех суток. Как сегодня, так и в прошлом, на *мыр* принимают решения по поводу наиболее значимых вопросов в жизни сообщества, для реализации которых требуется не только участие человека, но и «поддержка божеств». Именно поэтому все решения *мыр* подкрепляются большими жертвоприношениями. В структуру коллективного жертвоприношения входят практически все перечисленные выше ритуалы, связанные с культами божеств разных миров, а также шаманские камлания и обряды гадания, которые будут рассмотрены ниже[617].

В настоящее время коллективные жертвоприношения сохранились на Тромъегане, Пиме и Агане. Регулярность проведения восточными хантами крупных *мыр* составляет от нескольких раз в год (у тромъеганских хантов) до одного раза в несколько лет (у пимских и аганских хантов). Кроме того, небольшие группы хантов правобережья Оби регулярно принимают участие в коллективных жертвоприношениях на святилищах казымских хантов в верхнем течении р. Казым и в районе оз. Нумто. Сведения о проведении *мыр* юганскими хантами относятся к 1960–1980 гг. Известно, что во второй половине XX в. юганские ханты совершали коллективные жертвоприношения в устье Малого Югана и на святилище *Еутская гора*. Проводили их либо весной, во время сплава вниз к местам коллективного рыболовного промысла на Оби, либо осенью, во время возвращения с рыбалки. В настоящее время на Югане фиксируются только единичные случаи жертвоприношений, в которых принимают участие представители других территориальных групп хантов. Нередко их инициаторами выступают тромъеганские и пимские ханты, приезжающие на поклон к юганскому божеству-покровителю *Яун Ики*. Достоверных сведений о коллективных жертвоприношениях на Демьянке и Салыме не имеется. Не исключено, что эта традиция прервалась в первой половине XX в.[618]

В ходе изучения письменных источников и опросов восточных хантов установлены различные поводы проведения *мыр*[619]. По сообщениям современных информантов, в *«старинные времена»* на коллективных жертвоприношениях могли обсуждаться вопросы войны и мира[620]. Такие примеры характерны для хантыйской культуры в прошлом. Так ещё Г.Ф. Миллер упоминал о коллективном обряде остяков – защитников Демьянского городка в связи с осадой их укрепления казаками Ермака[621]. Во время Казымского восстания в начале 1930-х гг. ключевые решения хантов в конфликте с советской властью также

[617] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 157.
[618] Там же. С. 159.
[619] Там же. С. 159.
[620] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г.
[621] Миллер Г.Ф. Описание Сибирского царства и всех происшедших в нём дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе по сии времена. М., 1998. Кн. 1. С. 124-126.

принимались на коллективных жертвоприношениях[622]. В архивных источниках периода становления советской власти в Среднем Приобье содержится информация, что причиной одного из *мыр* в 1925 г. послужила реакция юганских хантов на мобилизацию в Красную Армию: «В это время прибывшие в с. Юган призванные остяки были освобождены распоряжением РИКа. Прошёл день, и в Юган уже начали съезжаться остяки для протеста. Весть об освобождении призываемых неимоверно обрадовала всех туземцев, весь переполох закончился обильными жертвоприношениями. В селе Юган для целей жертвоприношения было куплено остяками два жеребёнка по пятнадцати белок каждый, и две-три овцы по шесть белок за штуку. Весь расход на жертвы, учтенные сельсоветом, выразился в размере до 50 белок…не считая больших расходов на церковь, на приклады к иконам и покупку свечей…»[623].

В начале промышленного освоения Среднего Приобья в 1960–80-х гг. на коллективных жертвоприношениях в правобережье Оби, в числе прочих, решались вопросы о расселении хантыйских семей из зоны промышленного освоения[624]. В начале XXI в. на *мыр* тромъеганских хантов поднимались вопросы об отношениях с хантами-неофитами, о реакции на промышленное освоение рядом со священными озерами Имлор и Нумто и другими святилищами, о возрождении поездок для отправления ритуалов верховному божеству *Кон Ики* в район устья р. Иртыш[625].

Коллективное жертвоприношение выполняет функцию главного ритуала в культуре восточных хантов. В его рамках происходит наиболее масштабное взаимодействие межу миром человека и миром божеств. В процессе ритуала *мыр* на жертвоприношение призывают всех значимых божеств пантеона восточных хантов. В структуре *мыр* наблюдаются символические действия, которые можно интерпретировать как воссоздание акта творения культуры, переход от хаоса к упорядоченному Космосу. К ритуалу, символизирующему рождение культуры, можно с уверенностью отнести церемонию рождения огня, сохранившуюся на Тромъегане. Он осуществляется в начале коллективного жертвоприношения путём трения двух деревянных деталей по принципу лучкового сверла[626] (Рис. 44-45). Именно от добытого таким образом огня зажигают ритуальный костёр. По сведениям информантов, ритуал обозначает рождение нового огня – символа жизни. В своих комментариях информанты подчёркивают важность этого действа: *«Всегда так делали.*

[622] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 165-178.
[623] Судьбы народов Обь-Иртышского Севера. С. 103-104.
[624] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г., июль 2003 г., декабрь 2004 г.
[625] ПМА. Тромъеган, февраль 2010 г, сентябрь 2010 г., декабрь 2010 г.
[626] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 109; *Он же.* Пожары в культуре восточных хантов. С. 133.

Деды делали, мы делаем, дети должны так делать»[627]. В ходе опросов не получено сведений о том, что упомянутый ритуал как-то соотносится с божествами-покровителями огненных стихий[628].

Мыр выполняет функцию интеграции хантыйских родов и родовых групп (*ях, пыкыт*), входящих в территориальную группу[629]. В процессе ритуала представители одного рода собираются у импровизированных «столов», что служит наглядной иллюстрацией социальной структуры хантыйского сообщества. При наличии на ритуале гостей с соседних крупных притоков Оби *мыр* играет функцию интеграции нескольких территориальных групп. Она проявляется в принесении общих жертв в адрес значимых божеств обеих территориальных групп. Укрепление связей между территориальными группами, проживающими на разных притоках Оби, реализуется в процессе знакомства молодёжи. Сами ханты объясняют такие «смотрины» экзогамным запретом браков между близкими родственниками: *«Хантам нельзя жениться на своих родственниках. А у нас, куда ни посмотри — кругом одни родственники. Поэтому невест нужно ехать искать далеко. А на таком празднике можно невесту найти, если гости откуда-то издалека приехали»*[630].

Решение о проведении очередного коллективного жертвоприношения принимает инициативная группа старейшин, обычно на стойбище одного из них. На Тромъегане такое решение сопровождается ритуалом бескровного приношения *(пори)* или же кровавого жертвоприношения *(йыр)*. Затем путём обряда гадания или шаманского камлания определяется место и детали будущего *мыр*[631]. После принятия решения о месте и времени проведения обряда информацию распространяют среди сообщества. В настоящее время это делают с помощью сотовой связи, по рации, во время встреч в национальных посёлках, в ходе гостевых визитов друг к другу на стойбище. Наряду с современными средствами на Тромъегане до сих пор сохранился традиционный способ распространения информации о времени проведения коллективного жертвоприношения. В ходе принятия решения о проведении *мыр* в июле 2012 г. старейшины изготавливали небольшие палочки *чомуль* (5 штук), на которые ножом наносили засечки — по количеству дней, оставшихся до жертвоприношения (7 засечек). Люди, участвовавшие в обряде, брали с собой по палочке *чомуль* и разъезжались в разные стороны по домам (Рис. 46-47). По приезду домой палочку-календарь передают соседям из рук в руки. Каждый день человек, у которого в данный момент находится палочка *чомуль*, срезает одну засечку. Оставшееся количество засечек

[627] ПМА. Тромъеган, сентябрь 2010 г.
[628] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 161.
[629] Там же. С. 158.
[630] ПМА. Пим, март 2011 г.
[631] ПМА. Тромъеган, июль 2012 г.

указывает – сколько дней осталось до *мыр*. В день коллективного жертвоприношения все *чомуль* привозят на священное место, их привязывают по краям прикладов жертвенных тканей, которые затем вывешивают на деревья (Рис. 48-49). Причастность всего сообщества восточных хантов к данному обычаю, ещё раз возвращает нас к переводу хантыйского термина *мыр* — «сбор всех людей» [632].

В ходе исследований не установлено чёткого принципа, которым руководствуются восточные ханты при выборе места проведения *мыр*[633]. С одной стороны, наблюдается чёткая взаимосвязь мест проведения *мыр* со святилищами, соотносящимися с культами наиболее значимых божеств восточных хантов. С другой стороны, в конце XX в. на Пиме зафиксированы случаи, когда жертвоприношения *мыр* проводили в местах, ранее не имевших сакрального статуса. Помимо этого, на Агане, Тромъегане и Пиме наблюдается приуроченность *мыр* к священным местам, расположенным рядом со стойбищами хранителей. На Тромъегане получены сведения о том, что коллективные жертвоприношения должны проводиться на священных местах поочерёдно снизу вверх против течения реки: *«Когда мыр делаешь, то вниз по реке нельзя. Если бога вниз по течению пустишь, то много не проживёшь. Мыр нужно снизу вверх по реке собирать. Сейчас собираются два-три раза в год. В ноябре и в марте-апреле. И иногда под Новый год. Правильно осенью начать снизу, и до верхнего священного места. Вот хотели в 2003 году на слёте оленеводов в марте в устье Тлятты яун собраться – никто не приехал. Потому что в начале зимы собирались выше по течению – на Сави выт рэп, а устье Тлятты яун находится ниже. Когда в таких местах собираются, то камлают и решают, где в следующий год собираться. Приказчики* [божества – *А.Р.*] *могут предсказывать, что жара будет, могут что-то другое подсказать»*[634].

Коллективные жертвоприношения могут иметь как характеристики кризисных ритуалов, так и характеристики календарных обрядов и ритуалов перехода. Рассмотренные выше кризисные поводы проведения *мыр* указывают на одну из его главных функций – это принятие коллективного решения, которое в рамках традиции становится легитимным посредством жертвоприношения божествам и совместной жертвенной трапезы людей и божеств. Вместе с тем в ритуале *мыр* наблюдаются характеристики, сближающие его с календарными ритуалами. В выборе времени проведения *мыр* до сих пор прослеживается связь с традиционным хозяйственным циклом разных территориальных групп хантов. Так, в правобережье Оби у оленеводов, где этот обряд имеет хорошую сохранность, время

[632] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 161.
[633] Там же. С. 159-160.
[634] ПМА. Тромъеган, сентябрь 2004 г.

его отправления чаще всего приходится на середину зимы. В этот период, по сравнению с весной и летом, хозяйственный цикл оленеводов менее напряженный. Зимой мобильность восточных хантов заметно повышается. Все эти факторы позволяют оперативно собраться большому количеству людей. Отметим, что в последние 20 лет с появлением обширной сети автодорог в правобережье Оби у хантов появились возможности собираться на *мыр* и в летнее время. Однако большинство из них происходит в зимний период. Известные нам примеры проведения *мыр* в летний период имели характер кризисных ритуалов и были связаны с засухами и лесными пожарами[635]. В левобережье Оби в силу специфики хозяйственной модели, связанной с выездом коллективов охотников на несколько зимних месяцев в дальние урманы, возможности сбора людей для отправления крупных ритуалов были всегда ограничены. Такая возможность появлялась в середине зимы во время паузы, связанной со временем сдачи пушнины и сменой тактики охоты. В это же время на святилище божества-покровителя Югана *Яун Ики* обычно приезжали оленеводы правобережья Оби, что являлось поводом для проведения *мыр*. В 1960–80-х гг. известны случаи проведения *мыр* с участием правобережных и левобережных групп хантов в летний период. Они проходили во время летнего рыболовного промысла на святилищах, расположенных в пойме Оби, и обусловлены сбором нескольких территориальных групп в одном месте[636].

В случаях, когда коллективные жертвоприношения отправляют на святилищах – местах «проживания» божеств, церемония *мыр* может включать в себя ритуалы перехода. В рамках *мыр* к ритуалам перехода можно отнести упомянутый выше ритуал возвращения выведенного из ритуальной практики личного изображения родового божества *лунк* и получение скола дерева для изготовления его нового изображения. Необходимость возвращения старого изображения *лунк* и получение скола дерева для изготовления нового *лунк* возникает также во время смены хранителя культа божества. В правобережье Оби к ритуалу перехода в составе *мыр* можно также отнести церемонию возвращения бубна на святилище в случае его повреждения, потери «дороги» или же смерти хозяина[637].

***

Традиционные ритуалы жертвоприношения восточных хантов вписываются в универсальную типологию календарных обрядов, ритуалов перехода (обрядов жизненного цикла), кризисных (окказиональных) ритуалов. Многие ритуалы, распространённые у восточных хантов на рубеже XIX – XX вв., сохранились в настоящее время. Значительную

[635] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 163.
[636] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 164; ПМА. Демьянка, июль 2005 г., сентябрь 2006 г.
[637] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 164.

часть из них составляют жертвоприношения, адресованные божествам разного уровня – от верховных божеств до покровителей локальных ландшафтов. Важные социализирующие и интегрирующие функции продолжают выполнять обряды перехода, связанные с культами родовых, поселковых и промысловых божеств. Не потеряли свою актуальность кризисные ритуалы.

Ритуалы жертвоприношения восточных хантов согласуются с концепцией дарообмена М. Мосса[638]. Многие из них базируются на реципрокных отношениях между миром людей и миром божеств[639]. В адрес божеств разных миров люди приносят в жертву предметы Среднего мира – созданные человеком, выращенные человеком или как-либо «имеющие отношение» к миру человека. Даже в случае приношения в жертву мяса добытых диких животных они были добыты человеком или оружием, которое создал человек. В ответ на дары, полученные от человека, божества удовлетворяют его просьбы – каждое божество в своей сфере. Черты реципрокных отношений фиксировались в ритуалах жертвоприношения восточных хантов на протяжении всего периода исследования, начиная с рубежа XIX–XX вв.[640] до настоящего времени[641]. В структуре ритуала жертвоприношения зафиксированы элементы дарообмена. К таким элементам отнесена церемония обмена жертвенными прикладами во время посещения святилищ, происходящая в рамках гостевых поездок хантыйских сообществ за приделы традиционного места проживания. По сути, инициируется мини экспедиция, имеющая целью поддержание родства по крови, по божеству, по совместной деятельности. Обмен жертвенными прикладами у восточных хантов не имеет такой сложной структуры и согласованности, как институт *кула* жителей Тробрианских островов[642]. Вместе с тем церемония обмена жертвенными прикладами обнаруживает аналогичные черты: она не имеет экономического характера; наблюдается обязательность дарить, принимать и отдавать жертвенные приклады; фиксируется необходимость хранения информации о полученном даре, – от какого божества он получен, с какой этнической группой он связан, какую сферу жизни покровительствует божество-даритель. Обмен жертвенными прикладами выполняет интегрирующую функцию – укрепление социальных связей между людьми, большинство из которых до сих пор проживает разрозненно на большом удалении друг от друга. Заслуживает внимания обычай раздела продуктов и мяса жертвенных животных пропорционально числу участников ри-

[638] Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах. С. 134-285.
[639] Новик Е.С. Принцип реципрокности и формы его проявления в архаической культуре. С. 294-302.
[640] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 96-97.
[641] Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 13-22; *Она же.* Институт дарообмена у обских угров. С. 546-555; *Она же.* Дар и отдаривание: реципрокные связи. С. 32-34.
[642] Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.

туала и численности их семей. Он продолжает выполнять функции поддержки социальной и экономической стабильности сообществ восточных хантов[643].

Сегодня наблюдается снижение частоты посещений святилищ и отправления традиционных ритуалов. Современные информанты не всегда могут объяснить смысл и значение некоторых обрядов или их составных частей, всё чаще наблюдается плохое знание обращений к божествам. При сравнении современного состояния ритуалов у хантов Сургутского Приобья большая их сохранность наблюдается в правобережье Оби – на Агане, Тромъегане, Пиме и Лямине, меньшая – в левобережье. Эту неравномерность владения традицией можно объяснить спецификой хозяйственного уклада – обряды мобильных оленеводов правобережья Оби были всегда многочисленнее (по числу участников) и регулярнее (по частоте), что способствовало преемственности традиций; ритуалы охотников левобережья Оби изначально включали меньшее число участников, следовательно, возможности трансляции традиционных верований здесь были изначально ниже. С другой стороны, у юганских хантов хорошую сохранность демонстрируют ритуалы, связанные с культами местных поселковых божеств, что говорит об их большой значимости для хантов левобережья Оби.

На протяжении рассматриваемого периода сохранялись два вида жертвоприношений – кровавые *(йыр)* и бескровные *(пори)*. До недавнего времени сохранялся и основной перечень даров. Сегодня наблюдается общее сокращение традиционных пожертвований в пользу покупных продуктов и товаров. Не всегда наблюдается прямая зависимость между важностью традиционной церемонии и количеством её участников. Богатство подношений и число участников ритуала может указывать не только на его значимость, но и демонстрировать экономический достаток людей, а также ситуативную возможность участия человека в традиционной церемонии. Традиционные обряды восточных хантов, будучи на протяжении большей части XX в. закрытыми, сегодня находятся в процессе адаптации к условиям соседства с современной культурой. Некоторые ритуалы проходят открыто, на них могут присутствовать представители других культур: брачные партнёры хантов из другой этнической среды; представители других народов, длительно проживающие в традиционной среде; друзья – жители современных городов; люди, взаимодействующие с коренными жителями в силу своей профессиональной деятельности.

На протяжение XX в. коллективные жертвоприношения *мыр* были распространены на всей территории исследований, в них наблюдаются черты главного ритуала в культуре восточных хантов. Изучение других типов обрядов жертвоприношения восточных хантов подтверждают тезис А.К. Байбурина о том, что они являются трансформациями

[643] Рудь А.А. Коллективное жертвоприношение. С. 161.

главного ритуала, разыгрывающего основной прецедент творения в традиционный культуре[644]. Индивидуальные, семейные, поселковые и родовые ритуалы восточных хантов содержат в миниатюре части жертвоприношения *мыр*, в том числе – молитву-обращение к божествам, жертвоприношение, обмен дарами, раздел жертвенных продуктов и мяса. *Мыр* до сих пор включает ряд архаичных элементов (кровавые жертвоприношения, шаманские камлания, традиционные гадания), а также выполняет функцию интеграции разных территориальных групп хантов на основе именно традиции. Сохранившийся в составе *мыр* на Тромъегане ритуал разведения огня путём трения, помимо символа акта творения культуры, объединяет всех собравшихся – людей и божеств в единый коллектив, рождающий новый огонь, являющийся одним из символов жизни. *Мыр* можно рассматривать как основную площадку, на которой происходит коммуникация между сообществами людей и стоящими за ними божествами. К таким взаимодействиям можно отнести: обмен брачными партнёрами, договоренности и обсуждение совместной деятельности – промысловой (коллективная охота), оленеводческой (совместный выпас оленей) и хозяйственной (строительство орудий пассивного промысла, жилых и хозяйственных построек, объектов транспортной инфраструктуры), административных дел (взаимоотношения с властями, промышленными компаниями и пр.) и т.д. Само жертвоприношение *мыр* может быть инициировано в связи с постановкой проблемы или обсуждением её решения. Можно предположить, что в прошлом подобные ритуалы могли выполнять укрепление союзнических отношений между сообществами[645].

Высокая роль *мыр* в процессах современной адаптации и актуализации традиционной культуры восточных хантов была отмечена Э. Вигетом и О. Балалаевой: «Можно предположить, что в условиях социального и экологического стресса в среде восточных хантов, таким ритуалам, кажется, суждено нести всё большее бремя культурных функций… Можно также утверждать, что ритуал коллективного жертвоприношения оленей будет сохраняться, поскольку он актуализирует основные отношения в хантыйской культуре и продолжает требовать от участников ритуала подтверждения приверженности этим религиозным верованиям и практикам»[646]. Наличие *мыр* у пимских, тромъеганских и аганских хантов указывает на лучшую сохранность традиции в правобережье Оби, в отличие от левобережья Оби, где у юганских хантов *мыр* практически исчезли.

Отметим, что многие черты традиционных ритуалов восточных хантов имеют сходство с соседними культурами Западной Сибири, к примеру, с северными манси. В

[644] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 18.
[645] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 43.
[646] Wiget A., Balalaeva O. Khanty communal reindeer sacrifice. P. 97.

число таких черт входят: наличие кровавой *(йир)* и бескровной жертвы *(пори)*, предпочтение при жертве *Мир-сусне-хуму* (мансийский аналог восточнохантыйского *Кон Ики*) лошади и петуха, пожертвование в адрес божеств пищи, спиртного, ткани, платков и денег, наличие у манси культовых мест, где отправляют жертвоприношения несколько территориальных групп (аналог *мыр* восточных хантов), наличие ритуального костра в качестве границы между мужским и женским пространством, а также наличие человека-посредника между миром божеств и миром людей[647]. Ритуалы жизненного цикла восточных хантов, в общих чертах, также обнаруживают сходство с обрядами перехода северных манси[648]. Вместе с тем у северных манси существуют отличия, которые проявляются в наличии специальных женских культовых мест[649], а также специальных домов *яныг кол*, в которых проводились общественные ритуалы и могли храниться изображения родовых духов-покровителей[650].

[647] Фёдорова Е.Г. Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего». С. 129-134.
[648] Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. 2003. 180 с.
[649] Фёдорова Е.Г. Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего». С. 135.
[650] Фёдорова Е.Г. Категории ритуальных специалистов у северных манси. С. 176.

ГЛАВА 3. ТРАДИЦИОННЫЕ ГАДАНИЯ, ШАМАНСТВО, ВРЕДОНОСНАЯ МАГИЯ, ЗАКЛИНАНИЯ И ЗАГОВОРЫ

Помимо традиционных церемоний, целью которых является приношение божествам и донесение до них своих обращений, у восточных хантов сохранились традиционные гадания, шаманские камлания, а также заклинания и вредоносная магия. Перечисленные церемонии ещё недавно имели широкое распространение среди аборигенов Западной Сибири и неоднократно рассматривались исследователями на протяжении последнего столетия. В.М. Кулемзин в своей работе, посвящённой шаманству васюганско-ваховских хантов, выделил несколько категорий людей, взаимодействующих с божествами и духами: *арэхта-ку* – исполнители эпических произведений; *улом-верта-ку* – сновидцы, толкователи снов; *нюкульта-ку* – предсказатели промыслов; *исылта-ку* – предшественники шаманов с более узкой специализацией, связанной с камланием в Нижний мир; *ёлта-ку* – собственно шаманы, имеющие бубен и колотушку, струнный музыкальный инструмент, приводящие себя в экстатическое состояние во время камлания, входящие в общение с персонажами Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Главной функцией ритуалов собственно шаманов *ёлта-ку* было лечение людей[651]. По мнению исследователя, именно функция лечения людей, наиболее востребованная обществом, сопутствовала более успешному развитию института шаманов восточных хантов по сравнению с другими категориями людей, практикующих общение с божествами и духами[652]. Сравнивая васюганско-ваховских и юганско-аганских хантов, В.М. Кулемзин отметил, что у обеих групп восточных хантов совпадали характеристики и названия категорий предшественников шаманов – *арэхта-ку* (исполнители эпоса), *улом-верта-ку* (сновидцы), *мантье-ку* (сказочники). Но лексическое обозначение собственно шаманов у рассматриваемых групп различалось, что, по его мнению, указывало на более позднее возникновение шаманства, сопоставимого со временем, когда язык восточных хантов разделился на диалекты[653].

Сегодня рассматриваемые группы восточных хантов довольно чётко различают шаманские камлания, традиционные гадания, ритуалы магии и заклинания. Все перечисленные виды традиционных церемоний различаются по форме, а в хантыйском языке они обозначены отдельными терминами. Хантыйский глагол *чиртты/тьэртта* – «шаманить» относится к ритуалу, при котором шаман *(чирты-ко)* общается с божествами и духами посредством камлания с бубном. Глаголом *молэксы/молэксэта* – «гадать, ворожить» обо-

[651] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 99-105.
[652] Там же. С. 105-106.
[653] Там же. С. 111.

значаются обряды, во время которых ответы божеств и духов на поставленный вопрос интерпретируются посредством приподнимания различных предметов. Людей, наделенных этим даром, именуют – *молэксы-ко*. Термином *мулты/мулта* – «заклинать» называют ритуальные действия, с помощью которых *мулты-ко* «заклинатель» или *чипан-ко* – «колдун», посредством магии или обращения к божествам пытаются повлиять на какие-либо события. В настоящее время в границах территории исследований восточные ханты используют термин *чирты-ко* («шаман»), только в отношении людей, камлающих при помощи бубна, в то время как содержание терминов *молэксы-ко*, *мулты-ко*, *чипан-ко* может различаться даже у информантов, проживающих по соседству. Различия между шаманством *(тьәрт)* и колдовством *(чипан)* у рассматриваемых групп восточных хантов были отмечены А.С. Песиковой: «… есть люди, которые могут донести свои просьбы богам. Это люди с определённым даром… Такие люди могут послать часть своего “ореола” с определённой информацией конкретному адресату (богу), в нужное место, на необходимый срок, в прошедшее, настоящее, будущее время. Сделать это можно посредством шаманства и колдовства, что не одно и то же. Если шаманы стараются объяснить действительное положение вещей, причины и следствия сложившейся ситуации, механизм исправления прошлых ошибок и получения желаемого результата, то колдуны сразу же выдают результаты без каких-либо разъяснений и механизм своих действий объяснить не могут»[654]. На рубеже XX–XXI вв. в границах территории исследований ещё встречались исполнители эпоса, толкователи снов, сказочники, аналогичные зафиксированным В.М. Кулемзиным у соседних групп хантов – на Васюгане и Вахе. Согласно материалам автора диссертации, у аганских, тромъеганских, пимских и юганских хантов, человек может обладать несколькими из перечисленных даров общения с божествами или владеть только одним из них.

Гадания

Традиционные гадания можно охарактеризовать как обращение человека в мир божеств и духов с целью получения ответов на конкретно поставленные вопросы. В процессе гадания предсказатель получает либо положительный, либо отрицательный ответ на поставленный вопрос. Формальная сторона этого ритуала выглядит следующим образом. В начале церемонии ворожей приподнимает предмет, с помощью которого проводится обряд (не отрывая предмет полностью от опоры – стола, пола, или другой поверхности), и по субъективным ощущениям определяет его вес, после чего предмет возвращается в исходное положение. Гадающий формулирует условия, при которых ответ на поставленный

[654] Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 31.

вопрос будет либо положительным, либо отрицательным. Затем ворожей задаёт интересующий вопрос, а человек пробует снова приподнять предмет. В случае положительного ответа предмет становится тяжёлым (*«неподъёмным», «залипает»*), при отрицательном ответе – он становится лёгким – *«ничего не весит»*[655].

Как уже было указано выше, в настоящее время для обозначения обрядов гадания на Тромъегане, Пиме и Лямине было зафиксировано употребление термина *молэксэ*[656]. Возможно, ранее этот термин обозначал и другие формы традиционных ритуалов. Так, В. Штейниц зафиксировал глагол *толəksə-*, который в различных хантыйских диалектах конца XIX – XX в. использовался для обозначения «языческой молитвы, ворожбы, гадания, предсказания, колдовства, посылания болезни»[657]. В диалекте тромъеганских хантов у слова *толəksə-* зафиксировано значение: «ворожить, гадать, предсказывать (с топором, ружьём, луком, сундуком духа-охранителя)»»[658]. О бытовании на Тромъегане в начале XX в. гаданий с луком и ружьём также имеется сообщение К.Ф. Карьялайнена: «ворожей кладёт на кулак лук или ружьё и по их колебаниям предсказывает будущее»[659].

Сегодня сведения о некоторых обрядах гадания фиксируются только в виде отрывочных воспоминаний информантов. Рассказывая о них, информант с р. Айпим сообщает: *«Сейчас мало кто из людей гадает. А раньше ханты предсказывали на топоре, медвежьей голове, священной нарте, котле, печке»*[660]. В ходе современных исследований были собраны материалы об обрядах гадания с топором, с ружьём, с луком, с котлом, со сковородой, с инструментом для выделки шкур, с медвежьей головой, со священной нартой, с колыбелью новорождённого, с гробом покойного. Любой обряд гадания имеет множество вариаций. Так, при гадании во время Медвежьих игрищ человек может поднимать стол с головой медведя трижды – именно третья попытка является «ответом медведя» на поставленный вопрос[661]. Гадание может быть продолжено после «получения ответа» для уточнения деталей, после чего, могут быть заданы другие вопросы от присутствующих людей.

Практически всегда обряд гадания предваряет бескровное приношение *пори*, целью которого является отправление своих вопросов божествам, через «ауру» приношений *рув*[662]. В зависимости от причины гадания приношение может быть адресовано верховным

---

[655] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 195

[656] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., февраль 2010 г., июль 2012 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Пим, Айпим, 2007 г.; Пим, июль 2010 г., март 2011 г.; Лямин 3-й, июль 2003 г., июль 2012 г.

[657] Steinitz, Wolfgang – Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Bearbeiter: Gert Sauer. Berlin: Akademie-Verlag. 1966-1993. Lfg. 1-15. – 8. lieferung. P. 921-922.

[658] Там же.

[659] Цит. по: Мифология хантов. С. 48.

[660] ПМА. Пим, Айпим февраль 2007 г.

[661] ПМА. Юрты Кинямины, Малый Юган март, 2010 г.; Тромъеган, март 2016 г.

[662] Развёрнутое объяснение хантыйского термина *рув* приводит в своей работе А.С. Песикова: «[В представлениях сургутских хантов] каждый объект имеет свою плотность одушевления, выражающегося охватом

божествам либо конкретному божеству. Ведущий произносит обращение к божествам с просьбой о помощи при гадании, далее следует само гадание. По окончании его, как правило, проводят угощение божеств, в благодарность за их помощь. Часто гадания являются составляющими частями других, более крупных, традиционных церемоний, таких как коллективное жертвоприношение, Медвежьи игрища, похороны. Во время гадания внимание всех присутствующих концентрируется на его деталях: какие вопросы задаёт ворожей, с какими усилиями (легко или тяжело) человек поднимает предмет, с помощью которого проводят гадание. Эти внешние признаки затем истолковываются при обсуждении ответа на поставленный вопрос[663]. Если ритуал происходит в доме, то гадающий обычно располагается лицом к священной, противоположной входу, стене дома *(котмуль)*, а предмет, при помощи которого проводят гадание, оказывается перед ним (Рис. 54). Перед гаданием с топором, медвежьей головой поверхность (стол, нарту и др.), на которой проводится само действие, покрывают отрезом жертвенной ткани, посвящённой какому-либо божеству. Так, в ходе демонстрации обряда гадания с топором на р. Айпим информант сообщил: *«…чтобы гадать, нужно взять любую ткань со священного лабаза. А если простую постелить ткань – ничего не получается, он не отвечает»*[664]. На Тромъеган была получена информация о том, что гадание с топором можно проводить на развёрнутой малице[665]. Перед обрядом и во время него проводят окуривание пихтовой корой помещения или предметов, используемых при гадании. Окуривание носит функцию защиты присутствующих на обряде людей от негативного воздействия божеств и духов[666].

Роль ворожея (предсказателя) выполняет человек, наделённый способностью общаться с божествами и духами. Наблюдается разделение по гендерному признаку. Гадания с топором, с ружьём, с медвежьей головой, со священной нартой, с нартой покойного проводят мужчины. Часть ограничений, накладываемых традицией в связи с фертильным возрастом у женщин, снимается с его окончанием. В ходе работ неоднократно были зафиксированы сведения о том, что гадания с люлькой новорождённого, с медвежьей головой, со священной нартой проводили пожилые женщины. Имеется информация и о том, что обряды гадания с котлом, со сковородой, с инструментом для выделывания шкуры проводят только женщины[667]. Такие гадания имеют характер вредоносной магии, речь о которой пойдёт ниже: *«…Женщины поднимают котёл, могут сковородку, если у какой*

невидимого человеческим глазом *«рӯв»* («ореол», «сфера», «биополе»), который присущ каждому объекту и явлению, взаимодействует с другими «ореолами» других объектов и явлений, при этом изменяя действия, степень влияния и качество действий этих явлений» [см.: Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 29-32].

[663] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 195-196.

[664] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.

[665] ПМА. Тромъеган, июль 2012 г.

[666] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 196; ПМА. Айпим, февраль 2007 г.

[667] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Тромъеган, июль 2012 г., март 2014 г.

женщины есть на это дорога – это только женская работа. Это мужчины не поднимают. Если женщина мужика колдует – ничего ей не сделаешь. А мужик – он так не делает, он на чистом месте гадает. А женщина в дверях сидит. Поэтому она гадает через мых[668]*. Котёл, сковородка – это женский инструмент. Ещё есть инструмент шкуру выделывать – юхтэп юх. Им женщины тоже гадают – он им много силы даёт. Женщина может, как мужики, гадать – с топором, с медвежьей головой, может колыбель поднимать. А вот с котлом и сковородкой – это только женщина гадает. Если она кого-нибудь хочет обидеть, то она так сделает»*[669].

Гадание с медвежьей головой

Собранные полевые материалы подтверждают, что гадания с головой медведя были широко распространены во второй половине XX в. на всей территории исследований[670]. Сегодня, обряды гадания с головой медведя сохранились на Тромъегане, Пиме и Большом Югане. У тромъеганских и пимских хантов были зафиксированы случаи гадания с медвежьей головой, хранящейся в священной нарте либо в сакральной части жилища на стене *котмуль*[671]. На Пиме получена информация о том, что гадание можно проводить, поднимая медвежью лапу[672]. Поводом гадания с головой медведя могут быть вопросы: о сроках проведения ритуалов, о причинах болезни человека и способах его выздоровления, о судьбе и удаче человека. Известны гадания с головой медведя во время проведения традиционных медвежьих праздников[673].

В 2010 г. в ю. Киняминых на Малом Югане автор исследования был свидетелем традиционного гадания, проведенного во время *Пупи екты* (Медвежьих игрищ)[674](Рис. 52). Гадание происходило со столом, на котором размещались голова медведя и приношения. Его проводили для всех желающих – *«на удачу человека, на его судьбу»*. На второй день *Пупи екты*, путём гадания, ведущие выяснили, что *«Он* [медведь – *А.Р.*] *хочет, чтобы люди плясали ещё».* Важность этого «ответа» для окружающих была налицо: несмотря на то, что большинство участников было уже настроено на завершение праздника, он был продолжен[675]. В заключение медвежьих игрищ одним из ведущих было проведено гадание

[668] В данном повествовании информант термином *мых* («земля») обозначает божеств и духов Нижнего мира.
[669] ПМА. Тромъеган, июль 2012 г.
[670] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 197-198; ПМА. Аган, август 2006 г.; Тромъеган, февраль 2010 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Лямин 2-й, июль 2003 г.; Большой Юган, март 2004 г.; Демьянка, март 2007 г.
[671] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г.; Назым, декабрь 2010 г. Гадание с головой медведя, хранящейся в священной нарте, было зафиксировано в ходе коллективного жертвоприношения тромъеганских и пимских хантов в районе устья р. Иртыш.
[672] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.
[673] ПМА. Малый Юган, март 2010 г.; Тромъеган, март 2016 г.
[674] ПМА. Гадание во время медвежьего праздника было зафиксировано на р. Тромъеган в марте 2016 г.
[675] ПМА. Малый Юган, март 2010 г. Обряд гадания проводил хранитель традиций с р. Тромъеган.

с вопросами о том, где хранить голову и шкуру медведя после его окончания: *«Спрашивал у медведя: "Где голову хранить?" Он говорит: "Голову хранить дома". "Где дома?" Отвечает: "Стена котмуль – на полке или ещё где". "Куда шкуру девать?" Он: "Шкуру отдать бабушке". "Какой бабушке?" Отвечает: "Вчера была тут бабушка. В синем саке"»*[676].

Выше уже упоминалось, что на Малом Югане находится хорошо известное среди юганских хантов святилище *Эвэт Кот*. Наряду с деревянными изображениями одного из божеств-покровителей верхнего течения Малого Югана и его помощников, в культовой постройке хранится камень, по форме и размерам похожий на медвежью голову. Этот предмет, по представлениям хантов, является изображением божества *Кэв Пупи Ики* («Каменного Медведя») (Рис. 53). По многочисленным данным, полученным от юганских хантов, во время посещения святилища люди проводят гадания с «Каменным Медведем»[677], как по каким-либо конкретным поводам, так и просто – на удачу: *«Я в Каймысовых бывал по Малому Югану. У меня жена оттуда. Там есть священное место Эвэт. Там у них не лабаз, а домик на земле – балаган. Туда женщины не ходят. В балагане…есть медвежья голова – Кэв Пупи Ики. Вот хозяина спросишь: "Можно её поднимать?" Специально чтобы погадать, если я на что-нибудь удачлив или счастливый. Ну, сперва скажешь: "Какой вес? ". Поднимешь – так, ага – такой вес. А потом спросишь второй раз: "Как у меня удача?". Если удача, как у меня – я его не могу поднять. А если нет удачи – она, наоборот, становится лёгкая. Я там много посмотрел, когда бывали в гостях. Поднимает человек без вопроса – нормально, а когда Кэв Пупи ответит – не может её оторвать, ведь»*[678].

Гадания с топором, ножом, ружьём, луком

Топор, нож, ружьё в традиционном мировоззрении коренного населения Западной Сибири выполняют множество как утилитарных, так и ритуальных функций, одной из которых является функция оберега и маркера границы между Средним миром, в котором живёт человек, и другими мирами-сферами, населёнными божествами и духами. Во время обрядов гадания и шаманских камланий до сих пор сохранился обычай класть топор или нож в дверях дома лезвием наружу – для того, чтобы *«…духи и божества Нижнего мира не причинили вреда человеку и его жилищу»*[679].

[676] ПМА. Малый Юган, март 2010 г. Обряд гадания проводил хранитель традиций с р. Пим.
[677] ПМА. Малый Юган, март 2004 г.; Демьянка, июнь 2005 г., март-апрель 2007 г.
[678] ПМА. Демьянка, июнь 2005 г.
[679] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г.; Пим, Айпим февраль 2007 г.

Так же, как и гадания с головой медведя ворожба с топором и оружием была распространена на всей территории исследований на протяжении второй половины XX в.[680] Сведения о наличии «гадателей-топорщиков» среди юганских хантов имеются в работе Е.Г. Фёдоровой[681]. Материалы о существовании этих обрядов в настоящее время у тромъеганских[682] и пимских[683] хантов были собраны автором исследования. В 2007 г. на р. Ингуягун (левый приток р. Тромъеган) было зафиксировано гадание с топором во время поминок, устраиваемых на седьмой день[684] после похорон. Ритуал проводили на кладбище после изготовления деревянной надмогильной конструкции и поминок. Гадающими были мужчины старшего возраста – ближайшие соседи, но не родственники умершего. В ходе гадания выясняли последнюю волю усопшего в отношении его наследства и взаимоотношений с близкими людьми: у покойного спрашивали, не сердится ли он на своего родственника, с которым они последнее время были в ссоре и так и не помирились, на что умерший *«отвечал»*, что *«всё прощает и не сердится»*[685]. В 2010 г. тромъеганскими и пимскими хантами с помощью гадания с топором было определено место проведения коллективного жертвоприношения[686](Рис. 55). В 2014 г. на Тромъегане во время гадания с топором пожилая женщина определила необходимость очередной поездки на святилище *Кон Ики* в район устья р. Иртыш, а также указала на необходимость сохранения святилищ силами самих коренных жителей[687].

По информации, полученной от тромъеганских хантов, в случае отсутствия топора во время гадания о причинах болезни его функции может выполнять нож: *«Вот после смерти старых людей шаманство переходит к молодым – что к женщинам, что к мужчинам. Моей матери это передалось от кого-то… В Старом Тромъегане*[688] *её внук заболел. Она сидела с ним всю осень в больнице. Медсёстры в палату зашли и видят, она шаманит. Она чайник на нож положила – поднимала его и спрашивала лункэт: "Почему он болеет, когда выздоровеет". А медсёстры на неё ругались тогда»*[689].

В ходе работ 2012 г. у тромъеганских хантов были собраны сведения о традиционных гаданиях с ружьём и с луком, существовавшие во второй половине XX в. Гадание с ружьём могли проводить двумя способами, при этом оружие должно было быть разря-

[680] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 198-199.
[681] Фёдорова Е.Г. Шаманство. С. 285.
[682] ПМА. Тромъеган, февраль 2004, июль 2004 г.
[683] ПМА. Пим, Айпим февраль 2007 г.
[684] По сведениям информанта Е.Н.А., день поминок был назначен по договорённости: *«…просто так договорились, поминки можно на любой день сделать…»* (ПМА. Ингуягун, сентябрь 2007 г.).
[685] ПМА. Ингуягун, сентябрь 2007 г.
[686] ПМА. Назым, декабрь 2010 г. Обряд гадания проводил хранитель традиции с р. Тромъеган.
[687] ПМА. Тромъеган, март 2014 г.
[688] Ныне нежилая д. Ермаково на р. Тромъеган.
[689] ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г.

женным. Первый способ проводился путём приподнимания ствола оружия, не отрывая приклада от точки опоры. Второй способ гадания с ружьём или луком наш информант назвал «подвешиванием»: *«Ружьё или саблю можно вешать. У ружья шнур* [ремень – *А.Р.*] *есть. Подвешиваешь его – оно качается. Затем спрашиваешь его. Если оно остановилось, то это значит ответ – да. А лук брали за тетиву, он также качался, и его также спрашивали. Когда он переставал качаться – это обозначало ответ на вопрос»*[690]. Поводы традиционных гаданий с ружьём и луком информант указать не смог.

Гадание со священной нартой

На Тромъегане и Пиме сохранился обычай гадания со священной нартой *лунк авул / котмуль авул*, в которой находятся изображения божеств и приклады для них[691]. Обряд проводят путём приподнимания передней части священной нарты. В ходе ритуала определяют, кому из божеств требуется принесение жертвы, на каком именно святилище её нужно сделать. В 2004 г. на Тромъегане автор исследования наблюдал гадание со священной нартой, причиной которого была смена её хозяина. Заказчик гадания – младший сын, унаследовавший священную нарту отца, в которой находились изображения божеств и жертвенные приклады. Поводом гадания послужила череда несчастий, постигших нового хозяина священной нарты. Накануне в результате шаманского камлания было определено, что новому владельцу нужно «навести порядок» в священной нарте. Путём гадания со священной нартой была выяснена судьба каждого предмета, находящегося в ней. Установлено, что часть жертвенных тканей и шкурок пушных зверей нужно было отвезти на священные места, связанные с теми или иными божествами. Повреждённые грызунами и влагой жертвенные ткани и бумажные банкноты требовалось сжечь. Часть изображений божеств *лунк* необходимо было вернуть на соответствующие священные места, так как они потеряли свою «силу» вместе со смертью старого хозяина нарты. В процессе гадания перечислялись священные места – при оглашении названия одного из святилищ нарта «прилипала» к земле, что обозначало положительный ответ. Таким же образом были определены имена божеств и опознаны культовые изображения, обновление которых не требовалось. Аналогично были установлены отрезы жертвенной ткани, которые должны были остаться в священной нарте. В течение всего времени гадания под полозом нарты лежал топор, который, по сведениям информантов, играл охранительную функцию, так как во время ритуала *«открываются границы между Верхним, Нижним мирами божеств и миром человека»*[692].

[690] ПМА. Тромъеган, июль 2012 г.
[691] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 200.
[692] Тромъеган, февраль 2004 г. Обряд гадания проводил хранитель традиции с р. Тромъеган.

Гадание с колыбелью новорождённого

Перед обращением к теме обряда гадания с колыбелью новорождённого необходимо остановиться на некоторых представлениях восточных хантов, связанных с рождением ребёнка. В главе 2 уже было указано, что у рассматриваемых групп восточных хантов сохранились представления о сходстве родственников в разных поколениях, что объясняется возрождением души ушедшего предка в новорождённом. В связи с этими представлениями Е.П. Мартынова сообщает о существовании у юганских хантов обряда *намсэн тэт* («возрождения души») в ходе которого определяли душу предка, возродившуюся в ребёнке. Сообщается, что «…раньше эту церемонию проводил шаман, позже родители ребёнка сами стали определять по внешнему сходству, кто из умерших родственников возродился. Вместе с душой ребёнок получал и имя умершего родственника, которое связывало новорождённого с миром предков. Обряд проводился во время плача ребёнка, сильный плач свидетельствовал о том, что «просятся» две души, они друг друга тянут, не дают ребёнку покоя. Считалось, что вместе с именем передаётся внешнее сходство, а также некоторые черты характера. По одним сведениям, душа могла возрождаться в потомках не более двух раз, по другим – душа мужчины возрождается пять раз, женщины – четыре раза»[693]. Наличие представлений о реинкарнации умерших родственников у тромъеганских, пимских и юганских хантов также отмечает А.С. Песикова: «Люди часто узнают в своих детях умерших родственников. Это проявляется не только в схожести черт лица, походки, каких-то других физических особенностей, но и черт характера, духовных и нравственных установок…Иногда бывает, что ничем кровно не связанный с умершим ребёнок походит на своего предшественника как двойник и внешне, и по характеру…Переселение душ может произойти от мужчины к женщине, от женщины к мужчине»[694].

Сегодня у восточных хантов сохранились представления о том, что покровителями человека являются не только родовые, но и верховные божества. Имя божества-покровителя ребёнка из числа фигур высшего пантеона определяют также с помощью обряда гадания с колыбелью ребёнка. По представлениям хантов, после определения, *«на какого бога у ребёнка лежит голова» (ох лунк пэлэк)*, человек всю жизнь находится под опекой этого верховного божества. Вместе с тем сохраняется патронаж над человеком и со стороны родовых божеств.

Сведения о распространении обряда гадания с колыбелью новорождённого в настоящее время были зафиксированы на всей территории исследований[695]: *«Вот когда*

[693] Мартынова Е.П. Семейные обряды и традиции // Салымский край. С. 216.
[694] Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 47-48.
[695] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 200-202.

человек рождается, зовут знающего человека – шамана. Он гадает – поднимает ночную люльку. Он определяет, на кого у человека голова лежит – на Торум, на Эвэт Ики, на Касым Ими[696] *или на кого другого. Вот Света у Лёши родилась. А в посёлке тогда Т.Е.А. был. Он гадал на куженьке – детской ночной люльке. Так она на Ас кутэп Ими "Средней Оби Женщину" смотрит»*[697]. Ритуал проводят в первые дни после рождения ребёнка путём приподнимания ночной колыбели. По информации, полученной от юганских хантов, обряд гадания с колыбелью нужно проводить в первой половине дня[698]. По сведениям тромъеганских хантов, такие гадания проводят в первые три дня после рождения. Если же с рождения ребёнка пройдёт больше месяца, то гадания на данную тему проводят с топором или с медвежьей головой[699].

После определения божества-покровителя ребёнка родители должны сделать ему жертвоприношение. В течение всей жизни во время обрядов *пори* и *йыр* человек обязательно делает подношения своему божеству-покровителю. Хорошим знаком считается посещение человеком святилища этого божества. Если же по каким-либо причинам это сделать невозможно, приношения передают хранителю либо людям, проживающим поблизости. Известен случай, когда женщина передавала отрез жертвенной ткани от имени своей пятилетней дочери участникам жертвоприношения, адресованного *Кон Ики* в устье р. Иртыш[700].

Иногда божество-покровителя ребёнка могли определить неверно. Так, по словам информантов с Малого Югана, во время гадания, проведённого вскоре после рождения третьего ребёнка в семье, было определено, что его покровителем является одно из божеств Большого Югана. Однако мальчик часто болел, неоднократно попадал в тяжёлом состоянии в больницу. Тогда его дед (отец матери) «гадал во сне» и прояснил причину частых болезней: оказалось, что после рождения внуку неверно определили божество-покровителя. После выяснения «настоящего» божества-покровителя и отправления в его адрес жертвоприношения здоровье мальчика пошло на поправку[701].

Согласно исследованиям Е.П. Мартыновой, проведённым у юганских хантов в конце XX в., существовали и другие способы определения покровителя ребёнка: «…Церемония определения личного духа-покровителя называлась *ма варэм тунг* («мне назначен бог»). После чего ребёнок «подключался к более широким социальным связям (во всё хантыйское сообщество). Ранее духа-покровителя определял шаман, сейчас роди-

[696] Информант перечисляет имена божеств верховного пантеона восточных хантов.
[697] ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.
[698] ПМА. Малый Юган, март 2009 г.
[699] ПМА. Тромъеган, июль 2012 г.
[700] ПМА. Назым, декабрь 2010 г.
[701] ПМА. Малый Юган, март 2009 г., июнь 2009 г.

тели – по сновидениям… Если у малыша родничок расположен в правой части головы, то его взял под покровительство “хороший” бог верхнего мира, если в левой – то бог нижнего мира. “Кривая” макушка, по мнению юганских хантов, обозначает покровительство бога-хозяина р. Назым – *Мозым-ики*. Две макушки свидетельствуют о наличии двух личных духов-покровителей»[702]. Отметим, что сегодня гадания на предмет определения личного божества-покровителя могут проводить даже для хантов, оторванных от традиционной среды, проживающих в городах. Так об этом рассказывает один из наших пимских информантов: *«Я в городе, в Лянторе всю жизнь жила. Но и мы постоянно ездили в лес к дедушке на р. Кедровую. У меня тоже есть бог. Мама мне рассказывала, что дядя гадал про меня. Он говорит, что у меня “бог-ребёнок” или “ребёнок-бог”»*[703].

Гадание с гробом покойного

Сведения о распространении обрядов гадания с гробом покойного у восточных хантов на рубеже XIX–XX вв. содержатся в исследовании К.Ф. Карьялайнена. Он отмечает, что в процессе ритуала на Вахе выясняли, кто из божеств и духов привел человека «к концу дней», доживут ли присутствующие до следующего года[704]. Согласно исследованиям Е.В. Переваловой, на Агане в ходе гаданий умершему задавали вопросы: «Что положить в могилу?», «Кого с собой берешь?». При этом если покойный отрывался от земли «легко», то ответ был положительным, если «тяжело» – отрицательным[705]. Сведения о бытовании этого обряда в настоящее время были зафиксированы автором на Тромъегане и Пиме[706]. Его проводят для выяснения последних распоряжений и воли покойного[707]. А.С. Песикова отмечает, что во время таких гаданий, которые называются *пырип* («опрос»), у усопшего спрашивает старший по возрасту человек. Он выясняет: не осталось ли у человека каких-то незаконченных дел в этом мире, как распорядиться имуществом покойного, что нужно принести в жертву божествам для проводов его в потусторонний мир, не сердится ли он на кого-либо из присутствующих людей, о чём сожалеет[708]. Рассматривая гадания с гробом покойного у васюганско-ваховских хантов, В.М. Кулемзин отметил, что кроме выяснения «на кого сердится умерший», на Вахе имеется ещё одно объяснение этого ритуала: «…если гроб поднимался легко, то *лиль* [одна из душ человека – *А.Р.*] покинула находившегося в гробу, если тяжело – ещё нет»[709].

---

[702] Мартынова Е.П. Семейные обряды и традиции // Салымский край. С. 216.
[703] ПМА. Лямин, июль 2007 г.
[704] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. I. С. 83.
[705] Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и её обитатели. С. 299.
[706] Рудь А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века. С. 202.
[707] ПМА. 2003-2016 гг.
[708] Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 41.
[709] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 42.

Согласно материалам автора, в обряде гадания с гробом покойного могут участвовать все люди, пришедшие на похороны – *«потому что покойник, кому хочет – тому отвечает»*[710]. Ритуал проводят путём приподнимания гроба или нарты с гробом умершего человека. На Тромъегане такие гадания проводят дважды: перед выездом на кладбище и перед погребением; на Пиме – один раз, перед погребением[711]. Зафиксированы следующие варианты ответов, полученных во время гадания с гробом покойного. В среднем течении р. Ингуягун путём гадания было определено, что в жертву необходимо принести часть оленей покойного. Тут же было указано, что божества и духи Нижнего мира уже забрали нужное им количество оленей, когда в этот же год от отравления на буровой нефтяной скважине погибла большая часть стада покойного[712]. Во время похорон в нижнем течении р. Тромъеган в результате гадания было определено, что часть оленей требуется принести в жертву божествам, остальных – поровну разделить между сыновьями покойного[713]. Имеются сведения о том, что во время гадания с гробом покойного могут уточнять место его погребения. Так делают в том случае, если человек умер внезапно. Обычно же, если человек не хочет быть похоронен на семейном или родовом кладбище, он при жизни указывает место, на котором желает быть погребен[714]. Учитывая географию распространения описанных выше обрядов гадания, а также отрывочные сообщения информантов, есть основания предполагать, что гадания с гробом покойного до сих пор широко распространены среди восточных хантов. Малочисленность сведений о них связана с нежеланием информантов лишний раз обращаться к теме смерти близкого человека. Кроме того, во время подобных гаданий часто выясняют вопросы наследования имущества покойного, которые имеют реальное материальное измерение. Можно предположить, что не все присутствующие на обряде могут быть согласны с ответами, полученными в ходе гадания.

Шаманство

У рассматриваемых групп восточных хантов шаманство охватывает наиболее важные области взаимодействия человека с миром божеств. Целью шаманских камланий является не только получение ответов на вопросы, лежащих в сфере взаимоотношений человека и сверхъестественных существ, но воздействие на божеств и духов. На основе собранных материалов имеется возможность обозначить современный ареал камлания с бубном, рассмотреть поводы их проведения, описать формальную сторону ритуала ша-

[710] ПМА. Тромъеган, июль 2012 г.
[711] ПМА. Ингуягун, сентябрь 2007 г.
[712] ПМА. Ингуягун, сентябрь 2007 г.
[713] ПМА. Ингуягун, сентябрь 2007 г.
[714] ПМА. Ингуягун, июнь 2006 г.; Большой Юган, июнь 2009 г.

манского камлания. Также рассмотрены примеры оживления бубна, выведения бубна из ритуальной практики и становления шаманского дара.

Автор исследования придерживается определения шаманства, которое дал этому явлению С.А. Токарев: «Шаманство есть особая форма религии, состоящая в выделении в обществе определённых лиц – шаманов, которым приписывается способность путём искусственного приведения себя в экстатическое состояние вступать в непосредственное общение с духами…Камлание… – способ общения с духами, что достигается двумя путями: или духи вселяются в тело шамана (либо в его бубен), или, напротив, душа шамана отправляется в путешествие в царство духов»[715].

Согласно исследованиям В.М. Кулемзина, на протяжении XX в. основной функцией шаманских камланий у васюганских, ваховских, александровских и аганских хантов было определение причин болезни и излечение человека[716]. Отмечено, что у васюганско-ваховских хантов шаман за свою работу получал вознаграждение[717], в то время, как на Агане шаманы не получали никаких даров[718]. Но даже у ваховских и александровских хантов такое вознаграждение шаманов рассматривалось «как средство умилостивления их духов, но не как средство обогащения»[719].

Информация о распространении шаманства у тромъеганских хантов во второй половине XX в. имеется у З.П. Соколовой: «Русский житель г. Сургут Ф.Р. Показаньев рассказал о случае, происшедшем… в 1950-х гг.: в юртах Русскинские, на Тромъегане, у А.Г. Тэвлиной были трудные роды. Прилетел специальный вертолёт с медиками, но шаман долго не пускал врачей к роженице, пытаясь помочь ей своими силами»[720]. Сведения о шаманстве салымских и юганских хантов, относящиеся ко второй половине XX в., были опубликованы Е.Г. Фёдоровой. Она сообщает, что у салымских хантов к шаману обращались в случае болезни человека, а также для определения, кто из предков возродился в новорождённом ребёнке[721]. Юганские ханты проводили шаманское камлание в случае болезни человека, при рождении ребёнка для определения его духа-покровителя, а также для того, чтобы узнать, кто из родственников возродился в новорождённом. При потере каких-либо вещей устраивали камлание в тёмном доме. Юганские шаманы также могли предсказать результаты охоты, определить жертвенное животное для божеств. Они назна-

[715] Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 283.
[716] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 87-93.
[717] Там же. С. 89, 92, 93, 95.
[718] Там же. С. 94.
[719] Там же. С. 94.
[720] Соколова З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. С. 646.
[721] Фёдорова Е.Г. Шаманство // Салымский край. С. 285.

чали хранителя божества *Яун Ики* и человека, изготавливающего его изображение[722]. Есть данные, что шаманы юганских хантов не могли лечить себя и членов своей семьи[723].

Шаманский дар

Шаманский дар – «дорога» – может проявиться у человека в детстве, в переходном возрасте либо позднее. Появление этого дара часто связано с кризисами или необычными событиями в жизни человека. Тромъеганские информанты сообщают о возможности обучения человека, проявившего шаманские способности, опытным шаманом. По сути, такое обучение имеет форму наставничества, но не мастер-класса: *«Если ты молодой, и даже если у тебя есть на это «дорога», то нужно, чтобы тебя вёл кто-нибудь из опытных людей. А иначе по этой «дороге» можно далеко уйти и не вернуться. Ты опытного шамана спрашиваешь, если что-то тебе непонятно. Научить этому нельзя. Он тебе может только что-то подсказать»*[724].

На Тромъегане получены сведения о том, что шаманский дар появился у человека в среднем возрасте: *«Когда мы с тобой первый раз встречались, у меня в жизни была чёрная полоса. Всё было плохо… С женой развёлся. Я тогда на юг поехал отдыхать. И там обратился к гадалке, чтобы как-то судьбу исправить. А она говорит: "Тебе самому нужно общаться со своими духами. У тебя дар есть". А я ей отвечаю: "Нет у меня никакого дара. Не замечал. Это нужно, чтобы кто-то научил". Она мне говорит: "Что ты ко мне обращаешься? Как я тебя буду учить? Около тебя рядом большой белый шаман живёт. К нему обращайся". Я подумал и понял: в Русскинских около меня действительно дом Т.Е.А. Он мой сосед – весь седой, шаман – белый шаман! Когда приехал домой, взял бубен. Помаленьку стало получаться»*[725]. Необходимо уточнить, что упомянутый человек родился в традиционной среде, получил среднее образование в советской школе. Он прекрасно владеет не только традиционными, но и современными знаниями. Когда мы познакомились с ним в 2003 г., он вместе с племянниками жил на стойбище в верховье Тромъегана, держал оленей и одновременно работал по вахте у нефтяников в ОАО «Сургутнефтегаз». Исходя из всего перечисленного, нельзя назвать информанта человеком, придерживающимся только традиций. Однако его шаманские способности признаются в среде тромъеганских хантов[726]. Всё это не позволяет отнести приведённый пример к явлению неошаманизма, так как появление шаманского дара произошло без разрыва человека с традиционной средой.

[722] Там же. С. 285-286.
[723] Там же. С. 288.
[724] ПМА. Ингуягун, июнь 2006 г.
[725] ПМА. Тромъеган, сентябрь 2010 г.
[726] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г., сентябрь 2010 г.

В ходе опросов не зафиксировано сведений о том, что шаманы имеют особое имущественное положение. Также не зафиксирована информация об особом шаманском костюме. Однако некоторые отличительные элементы в одежде во время камлания всё-таки имеются. По сведениям Е.Г. Фёдоровой, у юганских хантов одежда шаманов была обычной, за исключением сака без рукавов[727]. В настоящее время при камлании с бубном в жилых постройках, даже в летнее время, шаманы тромъеганских хантов одевают зимнюю меховую обувь *(ныpики)*. Обычай использования зимней обуви во время традиционных обрядов в жилых постройках был отмечен у юганских, тромъеганских и пимских хантов. Вероятно, в таких случаях зимняя обувь может рассматриваться также в качестве элемента ритуальной одежды. Информанты поясняют, что используемая зимняя обувь сделана из шкуры оленя или лося, которые являются угодными божествам животными, соответственно, она защищает во время камлания человека от негативного воздействия Нижнего мира. Лишь в одном случае во время камлания по личной просьбе молодой семьи, которую постигла череда несчастий, была зафиксирована особая одежда. Шаман надевал красную рубашку, поверх которой был накинут скроенный наскоро белый сак. На левой руке был повязан небольшой отрез красной ткани[728]. Получить объяснения значения элементов ритуальной одежды не удалось.

На Тромъегане[729] и Пиме[730] была зафиксирована информация, что среди шаманов наблюдается дифференциация камлающих на хорошую – «светлую» сторону и на плохую – «тёмную» сторону. Согласно пояснению информантов, «светлая» и «тёмная» сторона соответствуют традиционным сферам хантыйского Космоса – Верхнему и Нижнему мирам. Разделение шаманов по сфере обращения к божествам (сферы Неба или Земли) хорошо прослеживается в ритуале возвращения вышедших из культовой практики бубнов. Бубны шаманов, камлающих в «светлую» сторону, обычно вывешивают на берёзу[731], ассоциирующуюся с Верхним миром (Рис. 66). Бубны шаманов «тёмной» стороны вывешивают на кедр[732], который, по словам информантов, является деревом Нижнего мира (Рис. 67). По сведению респондентов, шаманы, камлающие на «светлую» сторону, делают это днём, камлающие на «тёмную» сторону – в тёмное время суток[733]. В этих сведениях более отражены традиционные нормы, нежели реальная приуроченность шаманских камланий к определённому времени суток. В ходе исследований на Тромъегане были зафиксированы

[727] Фёдорова Е.Г. Шаманство // Салымский край. С. 288.
[728] ПМА. Тромъеган, февраль 2010 г.
[729] ПМА. Ингуягун, март 2006 г.; Назым, декабрь 2010 г.; Сургут, май 2012 г.
[730] ПМА. Пим, март 2011 г.
[731] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г., июль-август 2004 г., август-сентябрь 2014 г.
[732] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.
[733] ПМА. Сургут, май 2012 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.

камлания шаманов «светлой» стороны в тёмное время суток и наоборот – камлание шаманов «тёмной» стороны в светлое время суток[734]. Объяснение несоответствия носит объективный характер – в летний период световой день имеет большую продолжительность, зимой – наоборот.

Аналогичное деление шаманов существовало и у юганских хантов. Е.Г. Фёдорова отмечает, что в XX в. у юганских хантов были известны хорошие шаманы *(имн тирт)*, камлающие в Верхний мир, и плохие шаманы *(атэм тирт)*, которые камлали в «обратную сторону» (в Нижний мир), чтобы причинить вред человеку – болезнь, неудачу на охоте и т.д. При этом каждый из них мог пройти семь слоёв соответствующего мира[735]. Дифференциация шаманов, обращающихся к сверхъестественным существам Верхнего и Нижнего миров, была зафиксирована В.М. Кулемзиным у васюганско-ваховских хантов. Среди них исследователь выделял *исылта-ку* – «шаманов, камлающих в нижний мир»[736] и *ёлта-ку* – которые в отличие от *исылта-ку* «могли вступать в связи с духами всех трёх миров». Но только шаманы *ёлта-ку* «рассматривались хантами как лица, определённые для своего служения духами и «проверенные» *Торумом*»[737].

Кроме собственно бубна, в границах территории исследований, зафиксировано использование шаманами и людьми, вступающими в общение с божествами и духами, традиционных инструментов: струнных щипковых – *нарас юх (наркис-юх)* и смычковых – *нынь-юх (нинь-юх)*[738]. В.М. Кулемзин отмечает использование васюганскими исполнителями эпоса *арэхта-ку* музыкального инструмента *панан-юх*[739], который по своим характеристикам аналогичен упомянутому выше инструменту *наркис-юх*. Сегодня использование *наркис-юх* и *нинь-юх* характерно как для исполнения ритуальных сюжетов, так и для исполнения фольклора, в том числе традиционного эпоса и сказок. Однако современная ситуация характеризуется значительным сокращением числа людей, владеющих навыками игры на традиционных музыкальных инструментах[740].

Бубен

Главным инструментом шамана у восточных хантов является бубен *(койп, куйп)*. Во время шаманского камлания ударами колотушки в бубен шаман вводит себя и присутствующих на ритуале людей в измененное состояния сознания. Согласно наблюдениям и сведениям информантов, не имеется универсального механизма перехода сознания шама-

[734] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г., июль 2012, март 2014 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[735] Фёдорова Е.Г. Шаманство // Салымский край. С. 285.
[736] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 100-102, 105.
[737] Там же. С. 104-105.
[738] Фёдорова Е.Г. Шаманство // Салымский край. С. 288.
[739] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 47-49.
[740] ПМА. 2003-2016 гг.

на в мир божеств и духов. Процесс «взаимодействия» с божествами индивидуален и зависит от психического и эмоционального состояния человека. Один из вариантов взаимодействия шамана с божествами и духами во время шаманского камлания был озвучен юганским информантом: *«В XX в. на Югане шаманы были, в Мултановых был человек. В 1964 г. меня – ребёнка возили в Мултановы. Болел сильно, туберкулёз был, открытая форма. Там был Рок Ики («Обжора человек») – Мултанов. Бубен брали с собой, тот, который я вам показывал в Каюковых. Он как предсказатель был. Говорил наперёд, когда через месяц-два болезнь отступит. Ну, как в карты гадают, знаешь? Это как хантыйские карты. Он сообщает людям, какое лечение нужно, через какое время болезнь отступит. Говорит: "Через год или сколько сыночек вернётся домой". Говорил, что меня могут куда-то в вершину Иртыша забрать. И оказалось, что действительно врачи хотели меня отправить куда-то в Заводоуковск или Ялуторовск, Ишим ли… И на Иртыш я попал – меня отвезли в Ханты-Мансийск, там я и поправился. Как мне потом рассказали, ему всё про это говорили духи предков людей. Они, шаманы, через них связываются с божествами лунк, а по-русски с ангелами-хранителями, – с Кон Ики, Яун Ики и с другими. Просто так лунк и человек друг друга не слышат. Когда лунк что-то говорят – у человека в ушах звенит, только шум такой звенит. И когда человек говорит, лунк тоже не понимают ничего. Шаман связывается с духами мёртвых людей, предков. Они связываются уже с лункэт. А те уже обратно передают духам предков – что и как. Почему человек болеет. Что нужно делать. Когда человек выздоровеет»*[741]. Как уже было отмечено, на Югане в настоящее время нет людей, обладающих шаманским даром. Озвученные информантом сведения являются больше рассуждением на данную тему с учётом личных представлений и лишь отчасти – на основании личного опыта. В то же время получить подобные описания процесса камлания у практикующих сегодня шаманов правобережья Оби до сих пор не удаётся.

Среди средств, стимулирующих «путешествие» шамана в другие миры, можно назвать употребление алкоголя и галлюциногенных средств. На рубеже XIX–XX вв. К.Ф. Карьялайнен отмечал, что хантыйские ворожеи на Васюгане и Тромъегане использовали для этого мухоморы, предварительно высушенные на солнце или в хлебной печи. Иногда мухоморы ели сырыми[742]. Сегодня в качестве средств для входа в изменённое состояние сознания на Тромъегане и Пиме известно использование сушёных мухоморов – *панк* (Рис. 63), а также *чакэм* – пепла гриба-трутовика, смешанного с молотым табаком. В публикации В.И. Сподиной имеются сведения о знакомстве сургутских хантов с психоделически-

[741] ПМА. Сургут, июль 2016 г.
[742] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. III. С. 207-208.

ми свойствами псилоцибиновых грибов[743]. Однако, эта информация пока не подтверждается полевыми исследованиями. Согласно собранным материалам, сушеные мухоморы употребляют с чаем, а смесь *чакэм* закладывают за губу. Если *чакэм* могут использовать и в повседневной жизни, то *панк* используют только для общения с божествами, и только люди, имеющие на это «дорогу». Вероятнее всего, применение местных галлюциногенов в шаманских практиках было распространённым явлением у восточных хантов на протяжении всего рассматриваемого периода. Так, использование мухоморов для общения с божествами и духами отмечено М.Б. Шатиловым у ваховских хантов в начале XX в[744]. О применении мухоморов юганскими хантами для перехода в измененное состояния сознания имеются сведения Е.Г. Фёдоровой, относящиеся ко второй половине XX в[745].

Самими *панк* являются точки на шляпке мухомора. Информанты говорят о них как о духах-помощниках, помогающих шаману во время камлания[746]. По сведению А.В. Головнёва, мухоморные духи могут не только помогать человеку в его шаманских способностях, но и оказывать негативное воздействие – пугать и кружить человека, а иногда и погубить его[747]. По сообщениям информантов, у каждого шамана существуют свои духи-помощники, помогающие ему в процессе «путешествия»[748]. Перед камланием и после него духам-помощникам жертвуют монеты и банкноты, которые привязывают в отрезе ткани к бубну. Как уже указывалось в главе 1, духи-помощники шамана имеют много общих черт со сверхъестественными существами категории *калтэт*. Однако в ходе исследований не получено прямых свидетельств о тождественности *калтэт* и духов-помощников шаманов, поэтому эта тема требует дальнейшего изучения.

В настоящее время на Агане, Тромъегане, Пиме, Лямине зафиксировано наличие бубнов у многих хантов, сохранивших традиционную веру. Обычно они хранятся вместе с другими предметами культа (прикладами жертвенной ткани, изображениями божеств, медвежьими головами) в священных нартах (Рис. 58), культовых лабазах (Рис. 57), в сакральной части жилых домов (Рис. 59). Во время опросов информанты сообщают, что бубен должна иметь каждая хантыйская семья, придерживающаяся традиционной веры. Однако это не означает, что каждый глава семьи является шаманом. На Пиме отмечено использование семейного бубна во время домашнего жертвоприношения на стойбище. После жертвоприношения оленя всем собравшимся на семейном обряде мужчинам необхо-

[743] Сподина В.И. Проницаемость миров как отражение процесса космогенеза обско-угорских и самодийских народов // Вестник угроведения. 2011. № 4 (7). С. 155-156.
[744] Шатилов М.Б. С. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 124-125.
[745] Фёдорова Е.Г. Шаманство // Салымский край. С. 285, 288.
[746] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., март 2014 г.; Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.
[747] Головнёв А.В. Говорящие культуры. С. 528.
[748] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., сентябрь 2010 г., июль 2012 г.

димо было немного постучать в бубен, *«чтобы донести до божеств жертву и свои пожелания»*[749]. Бубном обычного человека может воспользоваться шаман, если необходимо провести камлание по его просьбе. Однако чаще распространены обратные случаи, когда человек приезжает на стойбище к шаману. В этом случае используется шаманский бубен.

Сделать бубен просят человека, который не связан с его будущим хозяином близким родством (Рис. 65). За эту работу принято делать отдарок изготовителю. После изготовления бубна проводят ритуал введения его в культовую практику – *«делают дорогу бубну», «оживляют бубен», «вдыхают душу»*[750]. Иллюстрацией о введении бубна в культовую практику служит повествование пимского информанта: *«Этот бубен я с собой не брал, когда ездил на Тромъеган для чирты к К.С.В. Там у него есть свой. А этот бубен делали мне здесь, на Пиме. Я как бы купил его. Шкуры человеку дал. Он сам делал. Потом я ему платил. Сколько платил – сейчас даже не помню. Бесплатно как бы нельзя. Когда мне его сделали, я возил его к Ай Мони. У нас положено так. Новый нужно к какому-нибудь шаману везти, чтобы "дорогу" (лёк) делать. Чтобы у бубна дорога была»*[751]. По сообщениям тромъеганских информантов, *«оживлять»* бубен должен шаман. Перед таким обрядом проводят жертвоприношение божествам, а также делают пожертвования в виде монет и банкнот духам-помощникам, помогающим при камлании. Сам ритуал имеет форму камлания, во время которого шаман пробует обращаться в мир божеств и духов с помощью нового бубна. После окончания обряда в инструмент должен *«попробовать постучать»* его владелец, чтобы бубен *«знал своего хозяина»*[752]. Из-за отсутствия точных сведений можно только предположить, что во время *«оживления»* шаман наделяет бубен новыми качествами *(«вселяет духов», «делает дорогу»)* – вследствие чего инструмент становится посредником между миром человека и миром божеств. По имеющимся сведениям, бубен *«может потерять свою силу»* – перестаёт быть посредником между человеком и миром божеств либо перестаёт служить своему хозяину. Это может произойти и в силу объективных причин (из-за физической неисправности инструмента), и по субъективным причинам (из-за смерти изготовителя бубна, знака из мира божеств, поданного хозяину бубна, вредоносной магии другого человека). В этом случае бубен относят на священное место, где его вывешивают на живом дереве, о чём уже было сказано. Как и в обряде возвращения выведенных из ритуальной практики изображений божеств, инфор-

[749] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.
[750] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г., февраль 2004 г, декабрь 2004 г., февраль 2010 г., июль 2012 г.; Барсова Гора, май 2012 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г., июль 2010 г., март 2011 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[751] ПМА. Пим, март 2011 г.
[752] ПМА. Тромъеган, декабрь 2004 г.

манты не исключают возможности, что хозяин бубна может унести его в любое место, руководствуясь видениями во сне или другими знаками, полученными из мира божеств.

На культовых объектах на Тромъегане и Пиме неоднократно фиксировались выведенные из культовой практики бубны, привязанные к живым деревьям (чаще к берёзам, реже – к кедрам)[753]. Этот обычай отсылает к воззрениям хантов о возвращении сакральных предметов на святилище с целью реинкарнации их «души». На это указывает вывешивание бубнов именно на живое дерево. Такой обычай имеет прямые параллели с вывешиванием на живые деревьях пришедшей в негодность одежды живого человека. На Большом Югане обычай вывешивать на живом дереве вышедшие из культовой практики предметы распространяется и на сломанные музыкальные инструменты *(нинь юх, наркис юх)*, которые во второй половине XX в. широко использовались для исполнения фольклора, в том числе и сакральных сюжетов[754].

Камлание

В настоящее время имеются подтверждённые сведения о фактах шаманских камланий в конце XX – начале XXI в. у тромъеганских, аганских и пимских хантов. Наиболее полные материалы о шаманстве были собраны у тромъеганских хантов как во время общения с информантами, так и в ходе непосредственного присутствия на самих камланиях. Материалы о шаманстве аганских[755] и пимских хантов[756] были получены в ходе опросов информантов. Сообщения о шаманских камланиях в бассейне р. Лямин относятся к рубежу XX–XXI вв[757]. В левобережье Оби зафиксированы сведения о распространении шаманства в середине XX в. Так, на р. Большой Юган один из хантов до сих пор хранит в хозяйственном лабазе бубен и шаманские принадлежности деда (Рис. 56). По признанию информанта, ни он сам, ни его отец уже не использовали бубен по назначению и хранили его в качестве семейной реликвии[758]. Он же рассказал, что в детстве шаманское камлание проводили для определения причины его болезни[759]. Другой юганский информант сообщал о том, что его отец, обладавший шаманским даром, во второй половине XX в. проводил камлание по просьбе Т.И.Е., проживавшего в бассейне р. Демьянка[760]. Ещё одним указанием на бытование в прошлом у юганских хантов камланий с бубном является гидро-

[753] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Ингуягун, сентябрь 2007 г., август 2014 г.; Тромъеган, сентябрь 2009 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.
[754] ПМА. Юрты Купландеевы, Большой Юган, март 2007 г.
[755] О шаманских способностях пимских хантов см: ПМА. Пим, март 2011 г.; о шаманских способностях аганских хантов см: ПМА. Тромъеган, февраль 2010 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[756] О шаманских способностях пимских хантов см: ПМА. Лямин 3-й, июль 2003 г.; Пим, март 2011 г.
[757] Шатунов Н.В. Полевые материалы. Лямин, июнь 2000 г.; ПМА. р. Лямин 2-й и р. Лямин 3-й, июль 2003 г.; Пим, март 2011 г.
[758] ПМА. Большой Юган январь 2003 г., март 2007 г.
[759] ПМА. Сургут, июль 2016 г.
[760] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.

ним *Куйпэлты* («(Речка) где лежит бубен»), зафиксированный в бассейне Малого Югана в районе ю. Ачимовых 1-х[761].

В настоящее время многие аспекты, связанные шаманством, имеют закрытый характер, даже в традиционной хантыйской среде. Так, в ходе исследований неоднократно приходилось сталкиваться с мнением информантов о том, что пользоваться бубном для общения с персонажами других миров-сфер могут только люди, *«у которых есть на это дорога»*. В противном случае с человеком может *«случится плохое»*, *«сойдёт с ума»*[762]. Присутствие на шаманских камланиях людей из другой культурной среды имеет существенные ограничения (запрет на фото-, видео-, аудио- фиксацию). Запрет присутствия на шаманских камланиях людей из другой культурной среды информанты объясняют боязнью неправильных действий со стороны гостя, которые могут вызвать негативные последствия как для него самого, так и для ритуального акта[763]. По сведениям В.М. Кулемзина, продолжительность шаманских камланий на Агане не превышала часа[764]. Согласно нашим наблюдениям на Тромъеган, сегодня она составляет от часа до полутора[765]. Исключениями являются случаи шаманского камлания, во время которого употребляли мухоморы. Их продолжительность составляла около 2,5 часов[766].

В случаях индивидуальных обращений к шаману (на которых мог присутствовать сам человек, члены его семьи, а также семья шамана), камлания проводили при смене хозяина священной нарты, для определения судьбы изображений божеств и даров-прикладов, хранящихся в ней, при введении в ритуальную практику нового бубна. Известны личные обращения по поводу частых болезней ребёнка (Рис. 61). Во время встреч старейшин, на которых присутствовали хранители традиции, часто вместе с семьями, путём шаманских камланий определяли причины лесных пожаров, необходимость принесения жертв для их прекращения, а также место и время проведения коллективных приношений *мыр*. На шаманских камланиях непосредственно перед *мыр*, на которых присутствовали все участники предстоящей церемонии, независимо от пола, возраста, культурной принадлежности, выясняли, кому из божеств адресно необходимо принести жертвы. На камланиях после *мыр* определяли место и время проведения следующих крупных коллективных приношений; принимали решения о возобновлении ритуалов на оставленных святилищах; о переносе ритуальных площадок святилищ из мест промышленного освое-

[761] ПМА. Юрты Ачимовы, Малый Юган июнь 2009 г.
[762] ПМА. 2003-2014 гг.
[763] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., февраль 2010 г.; Ингуягун, март 2006 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[764] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 94.
[765] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г., июль 2012, март 2014 г.; Назым, декабрь 2010 г.
[766] ПМА. Назым, декабрь 2010 г.; Тромъеган, март 2014 г.

ния; о допуске на традиционные ритуалы людей из другой культурной среды; о взаимоотношениях с хантами, перешедшими в неопротестантскую веру.

Необходимо отметить, что число шаманских камланий во время коллективных жертвоприношений имеет вариативность – от одного до нескольких. Как было указано выше, они происходят как перед самими жертвоприношениями (чаще всего в вечер перед *мыр*), так и после них. На следующий день после *мыр* могли проводить камлания по индивидуальным просьбам. Помимо этого, во всех случаях сразу после принесения животных в жертву, ударами в бубен сопровождалось отправление приношений божествам (Рис. 62). В ходе исследований не зафиксирована прямая зависимость шаманских камланий от фазы луны. Однако у пимских хантов были получены сведения о том, что камлание лучше проводить во время стареющей луны[767]. На практике большинство жертвоприношений восточные ханты проводят в период растущей луны, соответственно, входящие в их состав шаманские камлания происходят в этот период лунного календаря.

Накануне старейшины вместе с заказчиком камлания обсуждают проблему, для решения которой проводится ритуал. Непосредственно перед самим камланием отправляют традиционное жертвоприношение для божеств и духов-помощников и обозначают его цель. После жертвоприношения все собравшиеся жертвуют духам-помощникам шамана монеты и банкноты, которые привязывают к бубну, чтобы он *«лучше шаманил»*. Перед камланием и во время него помещение часто окуривают пихтовой корой. Обычно пихтовую кору кладут на печку, в которой в течение всего обряда поддерживают сильный огонь (Рис. 60). После перечисленных приготовлений начинается само камлание. Во время ритуала шаман находится в центре дома около стены *котмуль*, напротив входа. Под ноги ему подстилают оленью шкуру. Камлание может быть прервано, чтобы нагреть бубен для улучшения его звучания или же для того, чтобы шаман мог утолить жажду. Обычно один из молодых людей греет бубен около печки или огня (Рис. 64), а при необходимости подаёт попить воды. После камлания шаман сообщает собравшимся о результатах общения с божествами и духами. Образы и сюжеты, увиденные шаманом во время камлания, истолковываются вместе со знатоками традиции. В таких обсуждениях могут участвовать и женщины.

Во время камлания мужчины располагаются в традиционно считающейся мужской части дома – рядом с шаманом и стеной *котмуль* напротив входа в дом. Женщины занимают женскую половину, около входа в дом. Как и на других обрядах, при шаманском камлании маленькие дети имеют возможность свободно передвигаться по жилищу. Любопытно отметить: в ходе исследований неоднократно фиксировался свободный допуск де-

[767] ПМА. Пим, Айпим февраль 2007 г.

тей к ритуальным бубнам. Однако все подобные случаи происходили за рамками самих шаманских камланий.

Вредоносная магия, заклинания и заговоры

Ещё одним видом традиционных практик восточных хантов являются заговоры, заклинания и вредоносная магия, в процессе которых человек оказывает влияние на какие-либо события, людей и других живых существ, божеств и духов. Такие символические действия проводятся с целью нанесения вреда и имеют негативный характер. Они связаны с взаимодействием человека с божествами Нижнего мира и злыми духами (*йэлэк-канлэх отэт*). Характеризуя вредоносную магию обских угров на рубеже XIX–XX вв. К.Ф. Карьялайнен отмечал: «Повсеместно господствует воззрение о том, что человеку можно навредить, если причинить вред какой-нибудь его части, даже не принадлежащей ему более физически (например, обрезанные волосы или ногти, выделения и т.д.); действие, оказанное на часть, влияет на целое, которому она принадлежит, и с которым она связана внутренними узами. Особенно действенным способом причинения вреда является изготовление изображения человека, органа или его части, которую следует повредить; с ними жестоко обращаются или наносят ущерб»[768].

В ходе полевых работ зафиксировано общее нежелание информантов затрагивать тему вредоносной магии и заклинаний. Согласно представлениям хантов, упоминание обо всём, что связано с Нижним миром, может *«наслать на самого человека несчастья, неудачи, болезни», «божества Нижнего мира могут забрать душу человека»*[769]. В настоящее время удалось зафиксировать несколько форм вредоносной магии и заклинаний: с помощью нанесения изображений *улып* на дерево (либо изготовление изображения *улып* из дерева или ткани), заклинания в форме проведения границ топором, наведение порчи в виде тайных заговоров.

Магические действия, связанные с изображениями улып

Одним из наиболее известных видов вредоносной магии у хантов Среднего Приобья является изготовление (или нанесение на дерево) антропоморфных изображениях *улып* (тром.) или *утып* (пим.) с целью наведения порчи на человека. О распространении этих магических действий у восточных хантов на рубеже XIX–XX вв. сообщает К.Ф. Карьялайнен: «На Васюгане…Когда женщина хочет причинить болезнь мужу, она изготавливает, чтобы никто не видел, из гнилого дерева “идола”, одевает его, прокалывает иглой,

[768] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. I. С. 64-65.
[769] ПМА. Тромъеган июнь 2002 г.; февраль-март 2003 г., февраль 2004 г.; Пим, Айпим февраль 2007 г.; Большой Юган март 2004 г.

делает из дерева или бересты маленькую лодку, опускает туда изображение и отправляет его вниз по реке к духу мёртвых. Тогда жизнь человеческая может быть спасена только сильным шаманом, который в таком трудном случае может сам узнать причину болезни… [На Тромъегане – *А.Р.*], если хотят причинить зло другому, из дерева изготавливают заостренное изображение идола *улəр*, заворачивают в чёрную одежду и хранят в сундуке, иногда ему жертвуют маленький кусочек ткани. Этот дух по приказу владельца посылает болезнь и страдания на того, кому нужно навредить, разрушает его счастье. Своему владельцу он может приносить охотничью удачу. Можно предположить, что и тромъюганское изображение первоначально…было изображением не духа, а лица, которому нужно причинить вред. Даже его название такое же, как у васюганцев»[770].

Информация об изготовлении *улып* в настоящее время была получена на Тромъегане и Пиме. Обследовать хоть одно из изображений *улып* не удалось, поэтому в работе приведены устные сведения информантов[771]. По сообщениям пимских хантов, наиболее распространённым способом является нанесение *утып* на ствол дерева. Там же зафиксированы сведения об изготовлении антропоморфных изображений *утып* из дерева или ткани[772], аналогичные описанным К.Ф. Карьялайненом. Как в прошлом, так и сегодня изображения *улып* делали шаманы либо люди, обладающие магическими способностями. Так описывает эти изображения информант с верховьев Тромъегана: «*Лицо улып "нехорошего идола" – вырубают топором или кровью рисуют на дереве. Их делают с нехорошей мыслью, чтобы навредить другому человеку. В таком месте никто не молится, прикладов, жертвоприношений не делают*»[773].

Подобные же сведения об изображениях *утып* были получены на Пиме: «*Если на дереве делают так, то это плохая примета. Это утэп, говорят. Ну, это, как на человека зло делают. Вырубают на дереве какое-то лицо, но не лицо бога – лунк. А это дьявольское лицо делают – йэлэк-канлэх отэт – "злой дух", "дьявол". Он другому человеку болезни и несчастья приносит. Вот у нас..., я слышала, по Пиму, сколько находили таких вот… этим семьям… на родовых землях, где их находили – все люди погибали. От рода как корни отрубали. Там в роду отцы, матери умирали… дети оставались сиротки. У Итыковых в вершине реки Тувтэн яун*[774] *такой находили на дереве. Их Итыковых два брата было. Они оба умерли. У одного сын был, тоже умер. У второго Итыкова, младшего, было пять детей – дети все ушли с этого места. Они не вернулись на это место совсем. Весь*

[770] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. I. С. 66.
[771] Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье. С. 347-349.
[772] ПМА. Пим, март 2011 г.
[773] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г.
[774] На картах значится р. Тутлеймъяун (левый приток р. Пим).

род так ушёл. Это кто зло держал – тот и сделал. Такое шаманы делали в основном. Простые люди не делали. Есть плохие шаманы, а есть добрые шаманы. Добрый шаман так не сделает»[775]. Отметим, что в ходе исследований у юганских хантов сведений о нанесении изображений *улып* на деревья не зафиксировано. В левобережье Оби изображения, сделанные с целью наведения порчи, известны на р. Тукан (верхнее течение р. Большой Салым). Их подробное описание было сделано В.В. Суминым. По свидетельству юганских хантов, проживающих сейчас в этом районе, изображения были сделаны тунгусом Вынья в 1920-х гг. *«чтобы наслать порчу на салымских* [хантов – *А.Р.*]*, которые его обидели…»*[776].

В отличие от правобережья Оби, на Большом и Малом Югане распространено нанесение на деревья изображений божеств-хозяев локальных территорий и промысловых угодий[777](Рис. 25). Несмотря на внешнее сходство нанесённых на деревья божеств-хозяев локальных ландшафтов и *улып*, эти изображения выполняют разные функции. Представления хантов правобережья Среднего Приобья о магических изображениях *улып* настолько сильны и устойчивы по сей день, что информанты с Тромъегана, Пима, Лямина с недоверием относятся к сведениям о том, что у юганских хантов вырезанные на деревьях личины символизируют местных божеств-хозяев: «*У нас такого нет. Это может в других районах так делают на бога… У нас так нельзя… Если вот такое сделали на дереве, такой рисунок – это кому-то порчу большую сделали*»[778].

В ходе полевых работ в нижнем течении р. Лямин 3-й был осмотрен большой комплекс затёсов, сделанных лесными ненцами на деревьях[779] не позднее начала – середины XX в. Наш информант, переехавший на эту территорию около 20 лет назад с р. Пим, не смог объяснить предназначение затёсов, а также символов, изображённых на них. Несмотря на то, что антропоморфные изображения на указанных затёсах отсутствуют, он однозначно выразил своё негативное отношение к ним: «*Старые люди говорили, что нельзя так делать на дереве. Такое вырубят, чтобы человеку плохо сделать. А сами – вон, сколько наделали их*»[780]. Приведённый пример заслуживает внимания: несмотря на длительное совместное проживание лесных ненцев и хантов в Среднем Приобье, у двух народов существуют разногласия в прочтении символов соседних культур.

---

[775] ПМА. Пим, март 2011 г.
[776] Сумин В.В. Антропоморфные личины на деревьях в бассейне р. Тукан // ХМАО в зеркале прошлого: сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2009. С. 65.
[777] Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье. С. 343-347.
[778] ПМА. Пим, март 2011 г.
[779] ПМА. Лямин 3-й, июль 2003 г., июнь 2006 г.
[780] ПМА. Лямин, 3-й июнь 2006 г.

В ходе сбора материалов о вредоносной магии, насылаемой с помощью изображений *улып*, современные информанты не смогли объяснить, каким образом негативный посыл человека-отправителя наносит вред человеку-адресату. В связи с этим необходимо отметить, что восточные ханты этим же словом *улып* называют одну из пяти / четырёх душ человека. Например, об этом сообщает А.С. Песикова: «Чтобы существовать в разных мирах, у человека есть несколько душ: у мужчины – пять, у женщины – четыре. После физической смерти человека… в сферу действия богини Земли улетает душа *улып* (перевод – "вид, образ, обличье")… Душа *улып* может вылететь из тела хозяина от сильного психологического стресса: испуга, волнения, нервного шока, или покидает больное тело, не хочет находиться в теле старого человека»[781]. Исходя из этого, можно предположить, что в результате магических действий *улып* наносится вред одной из пяти / четырёх душ человека. Эти факты не противоречат объяснению действия вредоносной магии обских угров, предложенному К.Ф. Карьялайненом: «Поведение [обских угров – *А.Р.*] мотивируется представлениями, основанными на воззрениях о душе: душа человека, которому нужно причинить вред, сама или по чужой воле иногда во сне или в других случаях отделяется от тела; она перемещается в изображение, сделанное по образу владельца, а иногда и завернутое в кусочки его одежды. Изображение тем самым становится частью соответствующего человека, и владелец изображения получает опасное оружие; любое враждебное действие по отношению к нему одновременно действует и на благополучие изображенного лица»[782].

Заклинания, направленные на разграничение территории

Другой вид негативных действий представлен заклинаниями, связанными с разграничением территорий проживания и промысловых угодий. Сведения о них были зафиксированы на Пиме при объяснении информанта об отсутствии людей в среднем течении р. Котингтур: *«Раньше на этой реке много людей жило. Кого-то не стало. А кто-то уехал отсюда в другие места, потому что здесь стало невозможно жить. Постоянно что-нибудь нехорошее случается. Это потому, что один человек тут сделал мулты – "заклинание". Ему что-то соседи не понравились. Он топором провёл по земле борозду такую. Тайно. А когда топором так делают, это как дают клятву в нехорошую сторону. И поэтому его часть рода остаются в этой стороне* [реки – *А.Р.*]. *А те, кто там, по ту сторону борозды – им нельзя в эту сторону переезжать, жить, строиться»*[783].

[781] Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 34, 38.
[782] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. I. С. 65.
[783] ПМА. Пим, июль 2010 г.

Там же на Пиме был записан фольклорный сюжет об аналогичных магических действиях, направленных на запрет заключения браков между пимскими и казымскими хантами: *«Обычно такое заклинание мулты делают люди с обеих сторон. В преданиях старинных слышала про такое. Например, так давали клятву пимские и казымские ханты. Таким же образом землю рубили между казымскими и пимскими хантами, чтобы не иметь брачных отношений. Это триста-четыреста лет тому назад, ещё русских не было – тогда такая клятва была. И до сих пор соблюдается коренными жителями»*[784].

Сведения о существовании заклинаний, регламентирующих границы расселения территориальных групп хантов и их промысловых угодий, были получены у юганских хантов в ю. Киняминых в 2004 г. в виде предания: *«В вершине р. Тынкильях есть место Нанк певэрт навлэн Кон Ики – "Из брёвен лиственниц поворот Кон Ики". Там клятву давали, чтобы юганские ханты дальше* [на восток и на север – *А.Р.*] *не ходили. Старики рассказывали, если человек перейдёт и нарушит клятву, то всему его роду будет несчастье. В месте, где давали клятву, стояли перекрещенные стволы лиственницы. Юганским хантам нельзя туда ходить, а тем хантам в сторону Югана нельзя»*[785]. Отметим, что позднее, в ходе опросов в 2008 и 2009 гг. эти же информанты не смогли уточнить подробности заклинания, сославшись на то, что слышали эту информацию от стариков, рассказывавших о «старинных временах»[786].

Вредоносные заговоры

На Тромъегане и Пиме были получены сведения о вредоносных заговорах, сделанных с целью нанесения порчи на шаманские способности и причинения неприятностей человеку. В 2014 г. на Тромъегане в ходе общения с одним из хранителей традиции обсуждался вопрос о хантах, оставшихся в традиционной вере. В частности, информант отметил сокращение числа людей, сохраняющих традиционные знания и имеющих шаманский дар. В связи с последним информант затронул тему наведения порчи на шаманские способности. Речь шла об общем знакомом, который считается одним из носителей традиций из старшего поколения[787]: *«…П.Д.Н. остался в старой вере… Он говорит, что шаманить не получается. Плохо шаманит. Дорога пропадает. Как будто кто-то порчу наслал специально. Я знаю, кто это мог сделать. Говорить не буду».* Более подробную информацию о посыле порчи на шаманские способности получить не удалось[788].

[784] ПМА. Пим, июль 2010 г.
[785] ПМА. Малый Юган, март 2004 г.
[786] ПМА. Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г., июнь 2009 г.
[787] ПМА. Тромъеган, июль-август 2004 г., декабрь 2004 г., июль 2012 г.
[788] ПМА. Тромъеган, март 2014 г.

На Пиме воздействием вредоносного заговора были объяснены причины смены стойбища: *«На этом стойбище мы жили до 2005-2006 г., где-то 4-5 лет. Потом мы его оставили. Уехали из-за того, что первая тёща что-то нехорошее наколдовала. Ребёнок первую ночь спит нормально, а вторую ночь уже плачет… И всё – уже каждую ночь плачет. Сначала, когда построили, хорошо в этом доме жили. До того пока она не приехала. А затем приехала она. И ребёнок стал плакать. Днём нормально, а ночью плачет. Может маячки – йэлэк-канлэх отэт поселились, или ещё что-то плохое сделала»*. Отметим, что во время обследования указанного стойбища в марте 2011 г. информант сообщил, что сейчас там изредка проживает один его знакомый русский охотник. На вопрос о воздействии на его знакомого вредоносной магии информант ответил, что *«он русский – на него это почему-то не действует»*[789].

***

Обряды гадания, шаманские камлания, заклинания, вредоносная магия и заговоры до сих пор сохраняют много общих черт с аналогичными традиционными практиками, зафиксированными исследователями у хантов Среднего Приобья в конце XIX – начале XX в. Сегодня лучшую сохранность они имеют на правобережье Оби, в то время как у юганских хантов они либо исчезли совсем или же имеют плохую сохранность, часто – в виде отсылок к традиционным знаниям ушедшего поколения.

Современные информанты только в отношении людей, камлающих с помощью бубна, используют термин *чирты-ко* («шаман»), в то время как содержание терминов *молэксы-ко* («гадатель», «предсказатель»), *мулты-ко* («заклинатель»), *чипан-ко* («колдун») у разных территориальных групп (и более мелких сообществ) может различаться. При этом информанты могут называть шаманством (*чирты*) любые из рассмотренных в настоящей главе традиционных церемоний, в ходе которых происходит общение человека с божествами и духами. Современным информантам легче объяснить постороннему человеку обряды гадания, шаманские камлания, заклинания и вредоносную магию через широко известный термин «шаманство», не вдаваясь в детали различных моделей взаимодействия человека с божествами и духами. В то же время одно из значений хантыйского термина *чирты* («шаманить»), обозначает собственно взаимодействие человека со сверхъестественными существами. Наименование других традиционных практик, сутью которых является то же взаимодействие с божествами и духами, может обозначать лишь другую форму этих контактов. Е.Г. Фёдорова, изучавшая категории ритуальных специалистов у северных манси, отметила аналогичную ситуацию: шаманом могли называть любого че-

[789] ПМА. Пим, март 2011 г.

ловека, общающегося с божествами – как шаманящего с бубном, музыкальным инструментом, так и гадателя, прорицателя и предсказателя[790].

Бытующие в настоящее время обряды гадания восточных хантов аналогичны описанным исследователями Западной Сибири конце XIX – начале XX в[791]. Некоторые из них, такие как гадание, с охотничьим луком и ружьём, уже давно не практикуются. Причиной этого является выход из широкого обихода многих видов традиционного оружия и орудий промысла. Изменились и вопросы, с которыми обращаются ханты к божествам и духам, по сравнению с теми, что задавали столетие назад. Однако форма, основные виды и функции обрядов гадания не претерпели больших изменений. Современные ворожеи могут имитировать «тяжесть» или «лёгкость» предмета ориентируясь на актуальный для собравшегося сообщества ответ. Однако, несмотря на включенность восточных хантов в современные социокультурные отношения, *«ответы божеств и духов»*, полученные во время гаданий, черпаются в пространстве традиционного мировоззрения и являются актуальными в рамках хантыйской культуры. Если рассматривать обряды гадания в составе ритуалов перехода через концепцию А. ван Геннепа[792], то обнаруживается, что многие из них выполняют функции маркера границы между лиминарной (промежуточной стадией) и постлиминарной стадией (включения человека в сообщество в новом качестве). Наиболее ярко эти функции наблюдаются в гаданиях при назначении ребёнку божества-покровителя из числа верховных божеств, а также при погребении человека и наведении порядка в его священной нарте.

Распространение шаманства в правобережье Оби в начале XXI в. и сведения о его бытовании в левобережье Оби у юганских хантов на протяжении большей части XX в. являются маркером сохранности традиций. В шаманстве рассматриваемых групп восточных хантов можно отметить черты, аналогичные отмеченным в 1970-х гг. В.М. Кулемзиным у васюганско-ваховских хантов. Это отсутствие у шаманов монополизации функций, связанных с отправлением культа, отсутствие единого способа получения шаманского дара, отсутствие строго определённого комплекта ритуального костюма и атрибутов[793]. Оценивая современное состояние шаманства сургутских хантов, к аналогичному выводу приходит А.С. Песикова: «Отдельной касты или гильдии шаманов и колдунов у сургутских хантов не существует. Отсутствует и специальное шаманское облачение. Отец не может пе-

[790] Фёдорова Е.Г. Категории ритуальных специалистов у северных манси. С. 166-173.
[791] Дунин-Горкавич А.А. Тобольский Север. Т. III. С. 53-54; Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. I. С. 57-58, 83-84; Шатилов М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки. С. 119.
[792] Геннеп, Арнольд ван. Ритуалы перехода. 1999.
[793] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 119.

редать дар своим детям, если они не наделены им природой…»[794]. В границах территории исследований наблюдается локальные различия в шаманских традициях хантов правобережья и левобережья Оби. У аганских, тромъеганских, пимских хантов широко распространено наличие бубна у глав семей, придерживающихся традиционной веры. Такой бубен обычно используется для отправления традиционных семейных ритуалов, очень редко – для собственно шаманских камланий. Напротив, информанты левобережья Оби утверждают, что на Югане бубен могли иметь только шаманы[795]. Отметим, что в работах В.М. Кулемзина, основанных на материалах с Ваха, Васюгана и Югана, также отсутствует информация о наличии бубна у людей, не имеющих шаманского дара[796]. Сегодня шаманские камлания могут проводить в канве традиционных запросов – по поводу трудных родов, болезни человека и домашних животных, пожаров, неудач на промысле и т.д. Вместе с тем, наблюдается изменение запросов шаманских камланий, которые всё больше направлены на решение актуальных современных проблем хантов: о переносе культовых объектов из мест промышленного освоения, о допуске на обряды людей из другой культурной среды, о взаимоотношениях с хантами, перешедшими в неопротестантскую веру.

Вредоносная магия и заговоры, а также заклинания имели распространение у восточных хантов на протяжении всего рассматриваемого периода. Некоторые из этих форм взаимоотношений человека с божествами и духами Нижнего мира до сих пор сохранились в границах территории исследования. Установить, как посредством магических действий один человек отправляет негативный посыл другому человеку, по имеющимся сведениям, не представляется возможным. Предложение К.Ф. Карьялайнена и А.С. Песиковой о воздействии на одну из душ человека *(улып)* требует дополнительных исследований. Одним из объяснений механизма рассматриваемых символических действий может служить обращение к теме реципрокных отношений между человеком и сверхъестественными существами: отправляя негативный посыл в адрес другого человека, инициатор обращения может обещать в жертву своё здоровье, благополучие, достаток и удачу персонажам Нижнего мира, исполняющим данную просьбу. Магические заклинания, связанные с разграничением территорий проживания и промысла, являются примером синтеза традиционных представлений и обычного права. Вероятнее всего, реальные события, связанные с урегулированием конфликтов на территориях проживания и промысла, посредством вредоносной магии и заклинаний превращались со временем в локальные обычаи, которыми руководствовались стороны.

[794] Песикова А.С. Взгляд изнутри культуры. С. 32.
[795] ПМА. Большой Юган, июнь 2009 г., июнь 2016 г.
[796] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 7-125.

ГЛАВА 4. МИРОВОЗЗРЕНИЕ: ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Последние 50 лет принесли коренному населению Западной Сибири большие перемены. Среднее Приобье было одним из первых сибирских регионов, попавших под каток промышленной индустриализации. Разведка и промышленная добыча углеводородов привели к сокращению площадей пастбищ и охотничьих угодий, появлению широкой сети инфраструктуры, что послужило одной из причин изменения традиционного природопользования хантов, манси, зырян, ненцев, селькупов. Урбанизация и технологизация сделали для коренных жителей легкодоступными все блага и всё зло современной цивилизации, поставив сообщества аборигенов на грань культурной ассимиляции. Эпоха Перестройки вызвала взрыв этничности, проявившейся в форме поиска новых ориентиров, осознания ценности своих культур и возврата к традициям во всех сферах жизни, в том числе и в духовной. Последующие за Перестройкой годы, вплоть до настоящего времени, характеризуются формированием и апробацией различных моделей адаптации традиционной культуры[797].

Изменения, связанные с культовыми объектами

В настоящее время у восточных хантов всё ещё сохраняется иерархия культовых объектов, которая соответствует рангу божества по его социальной значимости. Вместе с тем, сегодня наблюдаются многочисленные изменения, связанные с функционированием культовых объектов. Все чаще наблюдаются случаи универсальности мест отправления традиционных обрядов. Так, в начале XX в. К.Ф. Карьялайнен писал о распространении среди хантов представлений о том, что только «всеобщие духи» обских угров могли принять жертву в любом месте[798]. В качестве примера было указано, что божество-покровитель р. Тромъеган *Эвут Ики* «должен был на своей земле дать место для почитания многих других небесных духов»[799]. Сегодня же при отправлении ритуалов ханты могут обращаться к божествам разного ранга, чьи места почитания находятся далеко от места проведения самих традиционных церемоний. Приклады-дары в таких случаях могут передавать хранителю культа божества-адресата или же оставлять у себя дома в специально отведённом для культовой атрибутики месте. Распространена практика, когда хранитель культа собирает приклады на протяжении какого-то времени, а при удобной воз-

[797] Мартынова Е.П., Пивнева Е.А. Коренные народы Обского Севера: современное положение. Опыт адаптации. М., 2005. (Серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» ИЭиА РАН. № 181). Пивнева Е.А. Постсоветские практики (вос)производства этничности у коренных народов Западной Сибири // Этнография Алтая и сопредельных территорий. № 10. 2020. С. 60-65.
[798] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 7.
[799] Там же. С. 69,72.

можности отвозит их на святилище[800]. Если место поклонения божеству находится далеко, то такая возможность может возникать сезонно: зимой, когда устанавливаются устойчивые зимние дороги или весной – во время половодья[801].

Хранители культовых объектов

Традиционно функции хранителей культовых объектов восточных хантов передавались среди мужчин одного рода. Подобная схема наследования функций «хранителя изображения духа-покровителя» была зафиксирована Е.Г. Фёдоровой у северных манси[802]. Одной из причин нарушения этой преемственности у восточных хантов является отсутствие наследников по мужской линии. В этих случаях хранителями культа божеств могут стать мужчины, проживающие на родовых землях жены. Примеры такой смены хранителей были зафиксированы в ю. Ларломкиных на Большом Югане, в ю. Сурламкиных на Малом Югане[803]. Другой причиной, ставшей актуальной с начала XXI в., стал переход хранителей традиционных культов в неопротестантское вероисповедание[804]. Такая ситуация наблюдается на Большом Югане, где мужчины рода Купландеевых приняли евангельский баптизм. В сложившейся ситуации функции хранителей поселковых божеств стали выполнять две пожилые женщины, оставшиеся в традиционной вере, а также зять одной из них, проживающий в соседних юртах[805].

В правобережье Оби причины смены родов – хранителей божеств чаще всего связаны с миграциями, вызванными промышленным освоением территорий. На Тромъегане род Комтиных, проживавший на правых притоках нижнего течения реки, мигрировал в верхнее течение её левых притоков. Сегодня функции хранителей родовых святилищ Комтиных в районе оз. Имлор[806] фактически выполняют их бывшие соседи Кечимовы, оставшиеся проживать на данной территории[807]. Несколько семей Рынковых, проживавших до промышленного освоения в бассейне р. Вынга, переселились в междуречье верхнего течения Пима и Тромъегана. Поселившись на территории «чужих» родовых божеств, они стали регулярно посещать расположенные рядом культовые места тромъеганских и пимских хантов. В то же время в течение последних 10 лет часть тромъеганских хантов в верхнем течении реки перешла в пятидесятники. Это повлекло за собой отречение от традиционной веры и отказ от выполнения функций хранителей одного из главных святилищ

[800] ПМА. Юрты Лоольях, Большой Юган, июль 2009 г.; юрты Сурламкины, Малый Юган июль 2014 г.
[801] ПМА. Юрты Усть-Урна, Демьянка март 2007 г.; юрты Лоольях, Большой Юган, июль 2009 г.; юрты Сурламкины, Малый Юган июль 2014 г.
[802] Фёдорова Е.Г. Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего». С. 136-137.
[803] ПМА. Большой Юган, март 2007 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, июль 2014 г.
[804] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 137.
[805] ПМА. Большой Юган, март 2004 г., март 2007 г., июнь 2009 г.
[806] Согласно собранным сведениям, до промышленного освоения Комтины являлись хранителями тромъеганских святилищ – священное озеро Имлор и *Кэв Пупи Ики* (ПМА. д. Русскинская, октябрь 2009 г.).
[807] ПМА. Тромъеган, декабрь 2004 г., октябрь 2009 г., март 2014 г.

верхнего течения р. Тромъеган – *Яун той Кот Мых* («Вершины реки Дом-Земля»). В сложившейся ситуации пимские ханты Рынковы стали выполнять функции хранителей святилища тромъеганских хантов. Отметим, что посещения ими родового святилища на р. Вынга, находящегося на значительном удалении от нынешнего места проживания, не прекращались[808].

Смена хранителей может происходить и на межэтническом уровне. Примером этого служит главное святилище лесных ненцев и хантов на р. Лямин – *Лимын Ики Эват* ‘Ляминского Хозяина Священная гора’ Ещё в первой половине XX в. Ляминская гора почиталась у лесных ненцев как «самое значительное священное место Лямина»[809]. Вероятно, с посещением Священной горы связаны сообщения о поездках лесных ненцев Айваседа из Агана на Лямин в первой половине XX в[810]. В настоящее время хранителями священного места являются семьи хантов Вандымовых и Кечимовых, предки которых переехали сюда с Казыма и Тромъегана в середине XX в. Сами хранители объясняют, что выполняют эти функции по причине близости проживания к святилищу и отсутствию «распорядителей» из числа лесных ненцев[811].

Места поклонения божествам локальных ландшафтов

Как было сказано выше, промышленное освоение традиционных территорий проживания вынудило хантов правобережья Оби переселяться в места, ещё не затронутые нефтяниками. По традиционным представлениям хантов, верховья правых притоков Оби считались землями, находящимися под покровительством местных божеств-хозяев, которых информанты обобщенно называют *вонт лункэт* («таёжные божества»). Границы территорий обитания этих божеств были размыты, а чётко определённых мест поклонения им в виде святилищ не существовало. После переселения части хантов на постоянное проживание на эти земли, места принесения жертв «таёжным божествам» стали локализоваться, по сути, став семейными святилищами, а их культы стали более значимыми для переселившихся людей[812].

Пример включения в семейный пантеон божеств-хозяев промысловых территорий зафиксирован в бассейне р. Аган[813]. Семья тромъеганских хантов Ермаковых, проживавшая до промышленного освоения в среднем течении р. Ингуягун (бассейн р. Тромъеган), регулярно выезжала на зимнюю охоту в верховья р. Айкаёган (бассейн р. Аган). По при-

[808] ПМА. Тромъеган, июль 2003 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.
[809] Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). С. 47.
[810] Перевалова Е.В., Карачаров К.Г. Река Аган и её обитатели. С. 173.
[811] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 137; ПМА. Лямин 2-й, июль 2003 г.; Лямин 3-й июнь, 2006 г.
[812] Суворина Е.С., Самигулов Г.Х. Святилище реки духов. С. 307-308; Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 137.
[813] ПМА. Айкаёган, март 2006 г.

езду в места промысла Ермаковы приносили жертвы для местных божеств на святилище *Айкаёган Йымынг рэп* ‘Маленького мужчины реки Священный яр’, чтобы получить покровительство на время пребывания *«на их землях»*. В 1970-х гг. в связи со строительством в непосредственной близости от их стойбищ на р. Ингуягун железной дороги «Сургут – Ноябрьск» Ермаковы переселились в верхнее течение р. Айкаёган на постоянное место жительства. Тогда на упомянутом святилище была принесена кровавая жертва оленя с просьбой к божествам о разрешении переселиться на эти земли[814].

Перемещение изображений божеств и ритуальных площадок

В рамках традиции нечастое, но регулярное перемещение ритуальных площадок в границах одного сакрального ландшафта имело широкое распространение на поселковых святилищах юганских хантов. Эти переносы чаще всего были связаны со сменой хранителя. Во время таких церемоний обновляли культовую постройку и изображения божеств, отправляли кровавое жертвоприношение. Сегодня на многих поселковых святилищах юганских хантов ритуальную площадку переносят в границах сакрального ландшафта на небольшое расстояние[815]. Часто старое сооружение соседствует с новой постройкой в 10-50 метрах[816]. Иногда ритуальные площадки могут перемещать в пределах бассейна небольшой реки, которая, по представлениям хантов, может полностью иметь сакральный статус: *«Наше поселковое святилище Торум Эви находится на речке Нёльсынг пев. Здешняя старая бабка Тайлакова говорила, что эту маленькую речку никому постороннему трогать нельзя… Потому что в этой речке, в том или в этом берегу стоял лабаз Торум Эви. Когда на этом берегу устареет лабаз – переводят сюда… Когда этот устареет, опять переводят на другой берег…»*[817]. Локализацию культовых сооружений поселковых святилищ и связанных с ними ритуальных площадок юганские ханты объясняют тем, что главной функцией поселковых божеств является покровительство традиционных населённых пунктов (юрт) и прилегающей территории: *«Местных лункэт никуда нельзя увозить, потому что тогда их земли останутся без присмотра. Главная их работа – юрты охранять»*[818]. Этот обычай подтверждается только в отношении местных юганских божеств. Если же во время длительных промыслов из юрт уезжали все люди, то *«неместных божеств»* необходимо было брать с собой. Примером этого являются упомянутые выше покровительницы деторождения и материнства *Ай Нинкэн*, которые, по преданию юганских

[814] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 138.
[815] Рудь А.А. Перемещение ритуальных площадок. С. 308-309.
[816] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., июль 2014 г.
[817] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 138; *Он же.* Перемещение ритуальных площадок. С. 309.
[818] Рудь А.А. Перемещение ритуальных площадок. С. 309; ПМА. Большой Юган, март 2004 г., июнь 2009 г., март 2007 г.

хантов, *«приехали откуда-то с Ваха»*[819]. Во второй половине XX в., во время выездов на летние рыболовные промыслы малоюганских хантов на Обь, изображения *Ай Нинкэн* всегда вывозили с собой. На месте летней рыбалки для них делали специальную постройку. Осенью по окончанию рыбалки изображения *Ай Нинкэн* вместе с людьми возвращались в юрты Ачимовы-1[820].

Отметим, что в рамках традиции ранее на Большом Югане регулярно происходили сезонные перемещения изображения божества-покровителя *Яун Ики* и жертвенных прикладов из зимнего лабаза в весенний, из весеннего в летний, из летнего в зимний[821]. Вместе с тем во второй половине XX в. были известны случаи временного перемещения изображения *Яун Ики* во время длительных выездов хранителей культа из юрт Каюковых в дальние урманы. Тромъеганские ханты, отвечая на вопрос о возможности перемещения изображений *лунк*, привели в пример юганских хантов, которые брали с собой на охоту изображение *Яун Ики*: *«Люди на Югане говорили. Тогда мы на оленях туда ездили. У них даже Яун Ики на охоту возят. Рассказывали – кто в урман едет, брали его с собой для охоты. Ему из белой ткани палатку маленькую делают. Он живёт у них там. Всё с собой не берут, ткани, и что есть там ещё – в лабазе остаётся»*[822]. Исследования Е.Н. Даниловой, проведённые в 2016–2018 гг. на Большом Югане, подтверждают сведения тромъеганских информантов[823]. Отметим, что несмотря на локальные перемещения, *Яун Ики* не покидал границы бассейна Большого Югана, покровителем которого он и является. Таким образом, декларируемый информантами принцип нахождения поселковых божеств при *«своих территориях»* не нарушался. В ходе исследований зафиксированы случаи, когда локальный ландшафт получал сакральный статус после переноса туда ритуальной площадки или возведения культового сооружения. По сведениям, полученным на Малом Югане, ритуальная площадка поселкового святилища *Кон Пах Ики* в течение XX в. трижды меняла своё место расположения. Известно, что, по крайней мере, последнее место не имело сакрального статуса до появления там культового лабаза[824].

Маркером адаптации традиционных верований восточных хантов является перемещение изображений божеств со священных мест, попавших в зону промышленного освоения. Практика переноса изображений божеств со святилищ в места проживания но-

[819] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 2000 г.). С. 17; ПМА. Малый Юган, март 2004 г., июнь 2009 г.
[820] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., март 2009 г., июнь 2009 г.
[821] Данилова Е.Н. Земля покровителя Большого Югана на грани перемен. С. 135-136.
[822] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль 2004 г.
[823] Данилова Е.Н. Земля покровителя Большого Югана на грани перемен. С. 131.
[824] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 138.

сителей традиции была распространена у других групп хантов ещё более века назад[825]. Причины перемещений были различными: во времена массовой христианизации они были вызваны гонениями со стороны православных миссионеров, в советские времена – борьбой властей с «религиозными пережитками». Последние 40 лет перемещения изображений божеств со святилищ на стойбища хранителей связаны с промышленным освоением Среднего Приобья. В ситуации, когда на территории традиционного проживания коренные жители становятся меньшинством, возникает опасность вторжения технологически более развитой культуры в их сакральное пространство. С начала промышленного освоения Среднего Приобья в правобережье Оби количество священных мест, содержащих культовые сооружения, сильно сократилось. Информанты подтверждают, что причиной переноса изображений божеств с территорий святилищ стало разграбление их приезжим населением, особенно в начальный период промышленного освоения[826]. По этой же причине изображение верховного божества р. Пим – *Пим лахэлты Ики* ‘Пим охраняющий Мужчина’ уже несколько десятилетий находится на стойбищах его хранителей. Во время проведения пимскими хантами коллективных жертвоприношений *мыр* хранитель привозит изображение *Пим лахэлты Ики* в место отправления ритуала. Установлено, что такая схема не исключает индивидуальные отправления ритуалов для божества непосредственно на стойбище хранителя[827].

Как уже указывалось в главе 1, в случаях проживания человека на удалении от своих традиционных территорий *ях* связь его с родовыми божествами поддерживается через регулярные посещения их святилищ[828]. Целью таких визитов может быть получения скола дерева со святилища для изготовления личного изображения родового божества. Таким образом, родовые святилища сохраняют функции коммуникации человека с родовыми божествами и территорией *ях*, в то время как культовые постройки и изображения *лунк* могут быть перемещены на стойбища хранителей либо в места, не затронутые промышленным освоением[829]. К примеру, до прихода нефтяников на родовом святилище тромъеганских хантов Покачевых *Мылых ури Кот-Мых* ‘Замкнутой старицы Дом-Земля’ функционировал лабаз, в котором находились изображения божеств. Промышленное освоение территории рядом с ним послужило причиной перемещения изображений родовых божеств Покачевых на стойбища. Так об этом событии вспоминает информант: *«Раньше на*

[825] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 76-96.
[826] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 118; ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.; Тромъеган, сентябрь 2010 г.; Пим, март 2011 г.
[827] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 140; ПМА. Пим, февраль 2003 г., июль 2010 г., март 2011 г.; Пим, Айпим февраль, 2007 г.; Пим, Лямин, июль 2012 г.
[828] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 152.
[829] Рудь А.А. Перемещение ритуальных площадок. С. 310-311.

старице Мэлэх ури лабаз был. На лабазе держали священников[830]*. Когда первые нефтяники пришли, старинные дедушки взяли, растащили в разные стороны священников. На руках, дома, стали держать»*[831]. Позднее на одном из небольших правых притоков р. Нятлонгаягун был построен новый культовый лабаз, а изображения божеств были изготовлены заново. Однако скол дерева для изготовления изображений родовых божеств люди приходят брать на святилище *Мылых ури Кот-Мых*. Туда же относят выведенные из культовой практики изображения. Таким образом, культовый лабаз с изображениями родовых божеств может находиться на удалении от самого сакрального ландшафта, который сохранил за собой функции места, откуда берут скол дерева для изготовления *лунк*[832]. Аналогичная ситуация наблюдается на родовом священном месте тромъеганских хантов Русскиных *Оккэн Колэккэн Ко Кот-Мых* ‘Главного Шубного Мужчины Дом-Земля’ на р. Тляттыягун. Сакральный ландшафт остаётся местом, где отправляют родовые жертвоприношения, берут (и возвращают) скол для изготовления культовых изображений *лунк.* В то время как культовая постройка уже несколько десятилетий на святилище отсутствует – в ходе обследования 2003 г. фиксировался лишь один из углов деревянной срубной постройки[833].

В ходе исследований лишь в одном случае информант с р. Вынга сообщил о возможности переноса родового святилища в новое место путём символического переноса «горсти земли со старинного места»: *«Сейчас, на Минчимкиной, Вынге, Быстром Кульёгане везде нефтяники, дороги, кусты, буровые вышки – на старых священных местах люди не молятся, изображения бога не берут. Но боги никуда не делись. Речки же есть, значит, боги существуют. Люди перенесли места поклонения туда, где нет дорог и нефтяников. Как это сделать? Взять горсть земли со старинного места и перенести на новое место. А как узнать, куда перенести? Это они сами подскажут»*[834]. Возможно, что в данном случае имеют место представления о том, что божества могут принять приношение в любой точке «подвластной» им территории.

Эти же представления действуют, когда при физическом уничтожении самого святилища скол дерева для изготовления родового божества начинают брать из местности, которая традиционно находилась под его покровительством. Подтверждением этого служат материалы, связанные с родовым культом обских хантов Минчимкиных. До середины XX в. Минчимкины проживали на Оби в районе устья одноименной реки. Рядом находи-

[830] В данном случае информант словом «священники» обозначает изображения божеств *лунк.*
[831] ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.
[832] Рудь А.А. Перемещение ритуальных площадок. С. 311-312; ПМА. Тромъеган, март 2009 г.
[833] Гусев С.А. Итоги археологической разведки 2003 года в бассейне реки Тляттыягун. С. 447-448.
[834] ПМА. Пим, февраль 2003 г.

лось святилище «Бронзовый остров», где они брали скол дерева для изготовления изображений родового божества *Павэр Ики*[835]. С началом нефтяного освоения Минчимкины стали переселяться вверх по р. Минчимкиной и поднялись почти до её истоков. Ритуальная площадка на «Бронзовом острове» в качестве места поклонения божествам прекратила своё существование. На протяжении всего этого времени главное изображение родового божества перемещалось вместе с хранителем. Известно, что к началу XXI в. изображение *Павэр Ики* находилось в культовом лабазе почти в истоке реки[836]. Хранитель неоднократно изготавливал личные изображения *Павэр Ики* по просьбам других людей. В одном из известных случаев скол дерева брали на упомянутом «Бронзовом Острове» в устье р. Минчимкиной. Позже скол дерева брали уже не в устье реки, а в её среднем течении[837].

Отметим, что практика перемещения ритуальных площадок, культовых лабазов и изображений божеств на новые места существовала и до промышленного освоения. Один из таких примеров, имевших место в XX в., связан с миграцией рода Кантеровых с левого притока р. Пима на правый. При переезде в новых местах проживания Кантеровы возводили культовое сооружение (лабаз), куда перевозили своих родовых божества. Однако скол дерева для изготовления родовых божеств Кантеровы до сих пор берут на традиционном родовом святилище на р. Лархни в левобережье р. Пим: *«Нашего лунк зовут Ларэх Ими. Наши предки жили на р. Лархни. Когда-то они переехали с Лархни на Энтэль-Юхлынгъявин через Пим, а затем прадед переехал на сам Пим. Лабаз вместе с лункэт*[838] *всегда перевозили с собой. Когда я стал хранителем, тоже строили новый лабаз. Я ездил туда на р. Лархни, на наше родовое священное место, брал новый лунк»*[839].

Несмотря на тенденцию увеличения числа переносов *лунк* на стойбища хранителей культа, в некоторых случаях изображения божеств возвращаются в традиционные места поклонения. Один из таких случаев произошёл в 2000-х гг. у тромъеганских хантов. До промышленного освоения изображение божества-покровителя р. Тромъеган *Эвэт Ики* находилось в лабазе на святилище *Кор Воч Эвэт* в правобережье среднего течения р. Тромъеган. По сведению информантов, в 1970-х гг. в связи разработкой нефтяного месторождения рядом со святилищем «*Эвэт Ики стал жить на стойбищах хранителей. Люди его держали у себя на руках»*. В начале 2000-х гг. изображение божества было перенесено в лабаз рядом со стойбищем очередного хранителя на р. Волоктаягун в левобе-

[835] Дмитриева Т.Н., Рудь А.А. К этимологии топонимов Сургутского Приобья. С. 81-85; ПМА. Пим, сентябрь 2007 г.
[836] Яковлев Я.А. «Мой дом – моя крепость»? Увы… С. 191-193, 196-202.
[837] Дмитриева Т.Н., Рудь А.А. К этимологии топонимов Сургутского Приобья. С. 82-87.
[838] Здесь и далее информант употребляет термин *лунк* (ед. ч.) и *лункэт* (мн. ч.) в качестве обозначения изображений божеств.
[839] Рудь А.А. Перемещение ритуальных площадок. С. 309-310; ПМА. Пим, март 2011 г.

режье р. Тромъеган. Спустя несколько лет при использовании дымокура для оленей рядом со стойбищем возник пожар, уничтоживший стойбище и сильно повредивший лабаз с изображением божества *Эвэт Ики*. Вскоре после пожара трагически погиб и сам хранитель. Большинство тромъеганских информантов оценивают произошедшее не как неосторожное обращение с огнём, а как нарушение хранителем традиции содержания божества-покровителя р. Тромъеган в правобережье реки. После указанных событий изображение *Эвэт Ики* вернули в традиционное место – в правобережье среднего течения р. Тромъеган[840].

Изменение расположения ритуальных площадок мест проведения мыр

Как было сказано выше, в правобережье Оби некоторые сакральные ландшафты являются местами отправления коллективных жертвоприношений. В ходе современных исследований установлено, что такие ритуальные площадки могут переносить на значительные расстояния – до нескольких десятков километров. Рассмотрим историю переноса ритуальной площадки святилища тромъеганских хантов *Овыр Кол* ‘Высокая Ель’, расположенного в верхнем течении р. Тромъеган[841]. Культовый объект имеет высокий сакральный статус. Согласно фольклорному сюжету, он связан с деяниями верховных божеств[842]. Природно-ландшафтные особенности ритуальной площадки, функционировавшей до 1980-х гг., заключались в том, что на правом берегу р. Тромъеган произрастало несколько очень высоких елей, одна из которых и являлась главным объектом поклонения[843]. По сведениям информанта: *«Когда мы проезжали по дороге вдоль Тромъегана, мне её показывали. Ель была высотой на треть выше остальных деревьев. В марте 1969 г. она ещё стояла»*[844]. В 1980-х гг. в результате урагана на святилище высокие ели упали. В среде тромъеганских хантов это событие было воспринято знаком того, что священное место необходимо оставить. Ритуальная площадка была перенесена на несколько поворотов вверх по течению р. Тромъеган и продолжила функционирование. В конце 1990-х гг. на территории второй ритуальной площадки произошёл пожар. Это событие в среде хантов было истолковано так же, как и предыдущее – *«боги ушли со святилища, и место потеряло свою силу»*. После чего ритуальная площадка была перенесена на 25 км выше по р. Тромъеган в район устья р. Муроягун[845]. Это место уже имело наименование – *Сави выт*

[840] Рудь А.А. Пожары в культуре восточных хантов. С. 131; ПМА. Тромъеган, июнь 2002 г., февраль 2004 г.; Ватьёган март 2006 г.; Ингуягун, июнь 2006 г.; Лямин 3-й июнь 2006 г.
[841] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 138.
[842] Рудь. А.А. Материалы по фольклору тромъеганских хантов: связь мифологии с сакральными ландшафтами // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2014. Вып. 12. С. 113-118.
[843] ПМА. Тромъеган, июнь 2002 г., февраль 2004 г., июль 2004 г.
[844] ПМА. Лямин 3-й, июль 2003 г.
[845] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль 2004 г., февраль 2010 г.

рэп ‘Яр, где берут глину’. Однако в ходе опросов информанты использовали также и термин «Высокая Ель», объясняя путаницу в наименовании святилища следующим образом: *«Священное место называется Сави выт рэп, потому что в этом месте люди всегда брали глину для чувалов и хлебных печей. А сейчас там место народное, люди богам жертву делают. Это и есть новое место Высокой Ели, или новая Высокая Ель»*[846]. В середине 2000-х гг. тромъеганские ханты раскололись на неофитов, принявших учение пятидесятников, и приверженцев традиционных верований. В 2009 г. на ритуальной площадке в районе устья р. Муроягун были зафиксированы факты уничтожения прикладов жертвенных тканей. По мнению информантов, которые ссылались на отдалённость святилища от мест проживания городского населения, а также на пропускной режим нефтяных месторождений, осквернили святилище их новообращённые сородичи[847]. В результате шаманского камлания в 2011–2012 гг. ритуальная площадка святилища «Высокая Ель» была перенесена на четвертое место, которое находится рядом с первой ритуальной площадкой[848]. Любопытно, что из четырёх перечисленных ритуальных площадок, только первая традиционная площадка имела ярко выраженные визуальные признаки – ель на треть выше остальных деревьев. В ходе натурного обследования остальных ритуальных площадок елей с такими характеристиками не обнаружено. С одной стороны, приведённый пример указывает на гибкость и адаптивность традиционной культуры. С другой стороны, он демонстрирует тенденцию возврата ритуальной площадки в традиционное место отправления жертвоприношений[849].

Пимские ханты причины переноса ритуальных площадок поклонения верховным божествам также связывают с промышленным освоением. В 1980-х гг. в результате обустройства Лянторского месторождения нефти ритуальная площадка одного из главных святилищ пимских хантов *Нанки мори* («Расщепленная лиственница»)[850] была разрушена, в связи с чем, место было оставлено. Уже в 1990-е гг. пимские ханты возобновили коллективные жертвоприношения в районе покинутого святилища *Нанки мори* на новой ритуальной площадке, которая в течение последних 15 лет также переносилась несколько раз.

[846] ПМА. Тромъеган, февраль-март 2003 г., февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004 г., Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г., декабрь 2004 г., сентябрь 2005 г.
[847] ПМА. Тромъеган, март 2008 г., февраль 2010 г.
[848] ПМА. Тромъеган, июль 2012 г., март 2014 г., сентябрь 2014 г., материалы натурного обследования ритуальных площадок святилища *Овыр Кол* («Высокая Ель»).
[849] Рудь А.А. Перемещение ритуальных площадок. С. 312-314.
[850] Также известно как «Святое место «Пим-тагэтытын-ики» (см: Кардаш О.В. Выявление и обследование культовых объектов. С. 18).

Все новые места отправления ритуала локализовались в пределах 2-4 км от места старой ритуальной площадки[851].

Имеются сведения, что во второй половине XX в. крупные коллективные жертвоприношения (*мыр*) на Пиме проходили и на других, менее значимых святилищах, связанных с родовыми и местными культами[852]. На рубеже 1980–1990-х гг. у пимских хантов зафиксированы случаи проведения коллективных жертвоприношений на территории ландшафтов, не имеющих сакрального статуса[853]. Причинами выбора таких мест для проведения *мыр* информанты называют *«указание богов»* или *«решение стариков»*. По сути, возможность проведения традиционных ритуалов в подобных местах сводится к традиционным представлениям, по которым принесение жертв верховным божествам может быть сделано в любом месте покровительствуемой ими территории [854].

В ходе полевых исследований зафиксированы случаи переноса ритуальных площадок святилищ в связи с рубежом тысячелетий. В среде восточных хантов символическая веха христианского календаря послужила причиной перемещения ритуальных площадок нескольких действующих святилищ. Ещё в одном случае была предпринята попытка обновления изображений божеств. Так на Тромъегане ритуальная площадка святилища на озере Имлор была перенесена к северу в пределах одного сакрального ландшафта (острова). По словам информанта П.Н.И.: *«Когда новый век начался, все люди собирались там, на священном месте, и решили: раз началось новое тысячелетие, наши отцы здесь молились, а мы переместимся чуть в сторону, рядом со старым местом. Старики решили, что так положено»*[855]. Другой случай связан с поселковым святилищем *Кон Пах Ики* в районе ю. Киняминых на р. Малый Юган. Здесь в связи со сменой тысячелетий по указанию старейшины А.Н.П. была перенесена ритуальная площадка и построен новый культовый лабаз[856]. Ещё одно событие, где главным мотивом действий стал рубеж тысячелетий, также было инициировано упомянутым А.Н.П.

В конце 1990-х гг. жителями Малого Югана вместе с томским визуальным антропологом А.Н. Михалёвым была предпринята попытка возрождения ритуала обновления изображений упомянутых выше божеств *Ай Нинкэн*. По традиции малоюганских хантов, божества-сёстры *Ай Нинкэн* должны навещать свою мать *Пухос Анки* ‘Богиню Материн-

[851] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 138; ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г., июль 2010 г., март 2011 г.
[852] ПМА. Пим, февраль 2003 г., март 2011 г.
[853] Обозначенные места отправления *мыр* приурочены к берегам рек Пим и Айпим.
[854] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 138; ПМА. Пим, Айпим февраль 2007 г., июль 2010 г., март 2011 г.
[855] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 138; ПМА. Тромъеган, октябрь 2009 г.
[856] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 138; ПМА. Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г., июнь 2009 г.

ства’ на р. Вах: *«Иногда нужно возить дочерей к матери погостить на р. Вах. Наши уже давно не ездили. Сейчас ещё идет конец века – как раз и нужно съездить»*[857]. Поездка на Вах также имела целью обновление изображений божеств-сестёр и предполагала ответный визит: *«а ещё мы хотели их маму Пухос Анки свозить к дочкам на Малый Юган»*[858]. Однако на Вахе юганские ханты не нашли местных распорядителей культа *Пухос Анки*: *«Там на Вахе ханты уже по-другому живут, уже ничего не знают…Чтобы хоть кто-то об этом что-то знал – никого не нашли»*[859]. Выяснилось, что хранитель *Пухос Анки* умер несколько лет назад, а святилище уничтожил пожар. Юганские ханты вернулись обратно, а сколы живого дерева для обновления изображений божеств были взяты рядом с домом, недалеко от ю. Ачимовых 1-х[860]. Таким образом, неудавшаяся поездка на Вах внесла большие коррективы в традицию обновления изображений божеств *Ай Нинкэн*, одной из функций которой было поддержание контактов юганских и ваховских хантов.

Изменение традиционных представлений, связанных с пожарами на святилищах

По представлениям хантов, священные места защищены от пожаров. Информанты приводили примеры о том, что лесные пожары *«обходят святилища»*, *«не трогают священные лабазы»*[861]. Ещё недавно уничтожение пожарами сакральных ландшафтов или культовых построек воспринималось знаком того, что *«боги покинули место»*[862]. Сегодня эти традиционные представления претерпевают изменения. Летом 2012 г. на территории Сургутского Приобья случилась засуха, ставшая причиной лесных пожаров, уничтоживших некоторые хантыйские святилища. В частности, в 2014 г. было установлено, что на главном святилище р. Лямин – *Лимын Ики Эват* был уничтожен практически весь верхний ярус растительности и часть прикладов жертвенных тканей, вывешенных на деревьях на склонах Священной горы (Рис. 68-69). Однако в пойме, у подошвы увала, где верхний ярус растительности не пострадал от огня, были обнаружены следы приношения оленей и жертвенных тканей, сделанные уже после пожара[863] (Рис. 70). Аналогичная ситуация была зафиксирована на священном месте *Йымынг рэп – Йымынг соим* ‘Священный яр – Священный овраг’ в нижнем течении р. Тромъеган (Рис. 71). Примечательно, что жертвенные приклады были вывешены на живые, но неповреждённые огнём деревья[864].

[857] ПМА. Малый Юган, март 2004 г., июнь 2009 г.
[858] ПМА. Сургут, март 2015 г.
[859] ПМА. Сургут, март 2015 г.
[860] ПМА. Юрты Ачимовы 1-е, Малый Юган июнь 2009 г.; Сургут, март 2015 г.
[861] ПМА. Тромъеган, март 2014 г.; Малый Юган, июнь 2014 г.
[862] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 139; ПМА. Тромъеган, июль-август 2004 г.
[863] ПМА. Лямин, сентябрь 2014 г.
[864] ПМА. Тромъеган, сентябрь 2014 г.

Тромъеганские ханты сообщают, что на других святилищах, полностью уничтоженных пожарами 2012 г., обряды проводить перестали. В этих случаях ритуальную площадку переносили в другое место. Например, была перенесена ритуальная площадка родового святилища Ермаковых на р. Ингуягун: *«Место сгорело совсем, ничего там не осталось. Люди туда перестали ходить. Сейчас молятся и берут скол дерева для лунк в другом месте, недалеко от старого»*. На вопрос о дальнейшей судьбе сгоревшей ритуальной площадки хранитель пояснил: *«Пусть то место останется для следующих поколений – внуков или правнуков. Когда-нибудь там новый лес вырастет. Боги вернутся туда»*[865]. Приведённый пример указывает на возможность возобновления обрядовой деятельности на старой ритуальной площадке[866].

Прекращение функционирования святилищ

Ещё в начале XX в. К.Ф. Карьялайнен сообщал о том, что культовые объекты обских угров – «амбарчики для духов» могли прекратить функционирование в силу различных обстоятельств[867]. Сегодня основными причинами этих процессов являются отсутствие носителей традиционных верований, промышленное освоение территорий, физическое уничтожение святилищ под воздействием природных факторов[868]. В условиях промышленного освоения Среднего Приобья первыми пришли в запустение культовые объекты, находящиеся в пойме Оби. Сведения о них содержатся в письменных источниках конца XIX – начала XX в[869]. Материалы, собранные сегодня на территории исследований, подтверждают, что ещё во второй половине XX в. на святилищах в пойме Оби ханты отправляли традиционные обряды[870]. Среди известных культовых объектов, находящихся на Оби, можно назвать святилище *Павэр*[871], расположенное южнее г. Сургут, предположительно соотносящееся с Кедровым Островом, посещенным в конце XIX в. Ф.Р. Мартином[872]; комплекс ритуальных площадок на территории урочища Барсова гора[873], известного до сих пор у восточных хантов под именем *Лукут Эвэт* ‘Глухариная Священная гора’[874]; комплекс культовых объектов около бывших юрт Сайгатиных[875]; урочище Бронзо-

[865] Рудь А.А. Пожары в культуре восточных хантов. С. 135; ПМА. Когалым, август 2014 г.
[866] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 139.
[867] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 77.
[868] Вигет Э. Экономика и традиционное землепользование восточных хантов. 2002. С. 183.
[869] Мартин Ф.Р. Сибирика. С. 32.
[870] Песикова А.С. Глухариная гора – Барсова гора. С. 75-83; ПМА. Пим, февраль 2003 г., сентябрь 2007 г.; Большой Юган, март 2004 г.; Демьянка, июнь 2005 г., март 2007 г.
[871] ПМА. Большой Юган, март 2004 г., март 2007 г.
[872] Мартин Ф.Р. Сибирика. С. 32-33.
[873] Древний город на Оби: история Сургута. С. 19; Шатунов Н.В. К вопросу о месте Барсовой горы в культуре ханты. С.212-215; Чемякин Ю.П., Зыков А.П. Барсова гора: археологическая карта. С. 163-164.
[874] Песикова А.С. Глухариная гора – Барсова гора. С. 75; ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г., июнь 2009 г.; Тромъеган, март 2006 г., Назым, декабрь 2010 г.

вый остров в устье р. Минчимкиной[876]. Вероятнее всего, в каждом хантыйском населённом пункте на Оби были свои местные поселковые божества-покровители и места поклонения им. Так, в ходе исследований были получены сведения об их наличии в прошлом в юртах Невойлокиных и Немчиновых[877].

Хранителями культовых объектов, расположенных в обской пойме в границах территории исследований, были ханты Немчиновы (Минчимкины)[878], Лянтины, Урьевы, Сайгатины, которых современные тромъеганские, пимские и юганские информанты называют *ас ях* («приобские ханты»)[879], а также балыкские ханты – Очимкины. Приобские ханты в течение последних нескольких веков тесно взаимодействовали с приезжим населением и были сильно русифицированы. В 1960-х гг. эта группа первой попала под влияние экономических и социальных факторов промышленного освоения Сургутского Приобья и быстро потеряла свою культурную самобытность. Часть *ас ях* слилась с приезжим населением, переселившись в города и посёлки, другая часть начала мигрировать в районы, ещё не затронутые промышленным освоением. Мы не исключаем, что немногочисленные индивидуальные ритуалы хантов на сакральных ландшафтах в пойме Оби могут иметь место до сих пор. Возможно, что некоторые значимые символы традиционной веры, такие как изображения божеств, могли сохраниться у отдельных представителей *ас ях* до настоящего времени. Однако на сегодняшний день подтверждённых случаев отправления ритуалов на культовых объектах обской поймы немного. Последнее десятилетие редкие следы традиционных обрядов хантов фиксируются на территории урочища Барсова гора[880]. Имеются сведения о единичных посещениях почитаемой обскими хантами возвышенности «Бронзовый остров» в устье р. Минчимкиной[881].

Имеющиеся материалы говорят о том, что на других известных в прошлом святилищах и сакральных ландшафтах поймы Оби традиционные обряды не проводят. Примером может служить культовый комплекс хантов Сайгатиных и Очимкиных близ старых юрт Сайгатиных. Во второй половине XX в. в районе упомянутых юрт, функционировало

---

[875] Мартынова Е.П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов. С. 86.; Кардаш О.В. Выявление и обследование культовых объектов. С. 21-24; ПМА. Большой Юган, март 2004 г.

[876] Дмитриева Т.Н., Рудь А.А. К этимологии топонимов Сургутского Приобья. С. 81–85; ПМА. Пим, сентябрь 2007 г.

[877] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2004 г.

[878] В течение последнего века фамилия претерпела фонетико-морфологические изменения: Немчинов → Нимчинкин → Минчимкин (подробнее см: Дмитриева Т.Н., Рудь А.А. К этимологии топонимов Сургутского Приобья. С. 81-91).

[879] ПМА. Большой Юган, март 2004 г., март 2007 г.; Пим, март 2011 г.

[880] Ведмидь Г.П. Святилище Лук Эвэт Ики на Барсовой горе // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2012. Вып. 10. С. 262-266; ПМА. Барсова гора, май 2012 г. Жертвоприношение тромъеганских хантов в урочище Барсова гора.

[881] ПМА. Пим, сентябрь 2007 г., март 2011 г.

три культовых объекта обских хантов *ас ях*[882]. Однако по результатам современных натурных обследований 2007 г. можно утверждать, что этот культовый комплекс не функционирует (Рис. 72). Внешних признаков отправления традиционных ритуалов на территории всех трех объектов, входящих в комплекс, не наблюдается[883].

Причиной прекращения ритуальной деятельности на святилищах может быть не только промышленное освоение, но и переселение коренных жителей, вызванное перемещением местных административных центров. Так перенос в 1974 г. административного центра среднего течения р. Лямин из д. Дарко-Горшково на р. Обь в д. Сытомино вместе с переселением части хантов и лесных ненцев привел к запустению святилищ верхнего и среднего течения реки. В силу удалённости от д. Сытомино коренные жители практически перестали посещать свои промысловые угодья и святилища. Со временем число коренных жителей, посещающих ляминские святилища, уменьшилось за счёт естественной убыли коренных жителей, оставшихся жить в тайге[884].

Причиной прекращения функционирования поселковых святилищ является отсутствие непосредственных носителей традиционных поселковых культов. Примером этого явления служит святилище юрт Песиковых – *Вонт Вантын Икихэн* ‘Урманного мыса Два Мужчины’ в верхнем течении р. Большой Юган, которое в 1999 г. было отмечено А.Н. Михалёвым как оставленное[885]. Причины заброшенности были установлены спустя десять лет, в ходе обследования культового объекта. Современные информанты сообщили, что культ *Вонт Вантын Икихэн* был связан с жителями юрт Песиковых, оставленных в начале XX в. Ещё во второй половине XX в. во время промыслов на прилегающей к святилищу территории эпизодически здесь приносили жертвы жители соседних юрт – Колсымовых и Курломкиных. Однако ханты указанных юрт имеют святилища своих родовых и поселковых культов. За последние 20 лет общее число носителей традиционных верований сильно сократилось: у Курломкиных – за счёт перехода части населения в евангельский баптизм, у Колсымовых – за счёт естественной убыли населения. В сложившейся ситуации святилище оставленных юрт Песиковых оказалось полностью заброшенным[886] (Рис. 73-75).

Аналогично сложилась судьба святилища Бисаркиных «Семь братьев», несмотря на попытку последнего хранителя культа в 1990-х гг. возродить его. Род Бисаркиных тра-

[882] Кардаш О.В. Выявление и обследование культовых объектов. С. 21-24.
[883] Карачаров К.Г. Отчёт о НИР. Рекогносцировочное археологическое обследование объектов ОАО «Сургутнефтегаз», НГДУ «Сургутнефть» на Сайгатинском месторождении нефти в 2003 году. Ханты-Мансийск, 2003 // БИИКФ (г. Сургут), Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 190.
[884] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 139; ПМА. Лямин 2-й, Лямин 3-й, июль 2003 г.; Лямин 3-й, июль 2012 г.
[885] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 10, 40, 42.
[886] ПМА. Большой Юган, июль 2009 г.

дицонно проживал на р. Угут в среднем течении Большого Югана. В середине XX в. в связи с расширением д. Угут, находящейся в устье одноименной реки, часть Бисаркиных переселилась на р. Нёгусъях, подальше от крупного населённого пункта. Эти семьи оставались хранителями родовых культов, проживая в новых местах. В 1990-х гг. изображения родовых божеств Бисаркиных вместе с пожилым хранителем вернулись обратно на р. Угут: *«Мой дядя Б.Е.Н. жил на р. Нёгус ях и там держал божеств лункэт. Я не знаю, сколько их у него было, много было. Когда Б.Е.Н. стал старым, они с бабушкой переехали в деревню Угут. Старые стали, детей у них не было. Река Угутка – это же родовые места Бисаркиных, сюда и вернулись. У него было священно место на реке Угутке, он туда лункэт отнёс, там пори делал, йыр делал. А сейчас Бисаркиных по мужской линии не осталось. Мы с мужем иногда там только бываем»*[887]. Подтверждение о восстановлении изображений божеств на святилище Бисаркиных «Семь братьев» имеется в материалах А.Н. Михалёва в 1990-х гг. Он сообщает, что хранитель, переселившись обратно в д. Угут в 1995 г, *«восстановил фигурки духов»*[888]. В 2009 г. в ходе полевых исследований автора диссертации было зафиксировано недействующее состояние святилища[889] – культовые изображения, изготовленные в 1995 г., не обновлялись, свидетельств регулярных ритуалов не зафиксировано.

Прекращение функционирования святилища может быть связано и с природными факторами, такими как изменение верхнего яруса растительности. По сведениям К.М.Д., в середине XX в. в среднем течении р. Лямин функционировало культовое место *Йымынг Сухмэт пай* ‘Священный берёзовый остров’. Объектом поклонения являлась берёзовая роща, на которой произрастали *«высокие, стройные берёзы»*. Проезжающие по реке ханты и лесные ненцы делали здесь бескровные приношения местным божествам-хозяевам. В 1970–1980-х гг. берёзы начали падать, а на их месте стали вырастать хвойные породы деревьев. Это было воспринято коренными жителями как знак того, что божества покинули святилище, в связи с чем, приношения им прекратились[890].

Важно отметить, что последствия уничтожения культовых объектов в процессе промышленного освоения могут быть истолкованы информантами с позиции традиционных воззрений. Примером может служить упомянутое выше святилище Минчимкиных *Павэр Ики*, расположенное на «Бронзовом острове» в пойме Оби. Начиная с 1960–1970-х гг. почитаемый обский остров стал активно осваиваться нефтяниками. В настоящее время

[887] ПМА. Большой Юган, март 2004 г.
[888] Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 28.
[889] ПМА. Большой Юган, июнь 2009 г.
[890] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 139; ПМА. Лямин 2-й, июль 2003 г.

на его территории расположены объекты инфраструктуры ОАО «Сургутнефтегаз», в том числе огромный карьер, грунт из которого использовался для обустройства прилегающих нефтепромыслов. Любопытно, что в рассуждениях сегодняшних информантов чётко сохранились воспоминания о том, что за размещение промышленной инфраструктуры на «Бронзовом острове» была отдана большая жертва: *«Тогда на Бронзовом острове посёлок нефтяников уже был. Около святилища, где-то там, паслось целое стадо коров. Место очень высокое – обрыв, вода его подмывает. И вот целый кусок земли вместе со всеми этими коровами обрушился в воду. Люди говорят – так Павэр Ики взял жертву»*[891].

Возрождение святилищ

В ходе современных исследований зафиксированы случаи возобновления обрядовой деятельности на культовых объектах после длительных перерывов. Примером этого может служить информация о посещении пимскими хантами в конце 1990-х гг. нефункционирующего длительное время святилища *Ай пин той* в истоке р. Айпим. Целью поездки было получение скола дерева для изготовления нового изображения божества-покровителя р. Пим – *Пим лахэлты Ики* в связи со смертью предыдущего хранителя. В приведённом примере длительный перерыв в функционировании святилища связан с его спецификой: *«до нас только в прошлом поколении люди сюда приезжали. Тоже брали скол дерева для Пим лахэлты Ики»*[892].

В другом случае временное отсутствие ритуальной деятельности на одном из святилищ на р. Ватьёган (бассейн р. Аган) объясняется сменой поколений. О возрождении святилища *Вать яун кутэп Кот-Мых* получена следующая информация: *«На это священное место ходили ещё старики, которые жили в тех местах. Я тоже с ними бывал там раньше. А затем старики умерли. И какое-то время туда никто не ходил. Молодёжь не знала даже, где такое место. В прошлом году я и ещё несколько знающих людей вместе с молодыми снова поехали туда. Там делали пори, йыр. Теперь место снова возродилось»*[893]. В данном случае пауза в функционировании святилища была связана с отсутствием преемника хранителя святилища после смерти поколения стариков[894].

Третий пример – возобновление посещения тромъеганскими хантами сакрального ландшафта в районе устья Иртыша, связанного с верховным угорским божеством *Кон Ики*. Последние несколько десятилетий среди хантов получил распространение посыл, согласующийся с принципом реципрокных отношений между человеком и божествами: одной из причин негативных изменений в жизни хантов стало то, что люди стали меньше

[891] ПМА. Тромъеган, март 2014 г.
[892] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 140; ПМА. Айпим, февраль 2007 г.
[893] ПМА. Аган, август 2006 г.
[894] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 140.

молиться и приносить жертвы своим богам, на что боги в ответ не стоят на охране интересов хантов[895]. В связи с этим в 2010 г. старейшины тромъеганских хантов приняли решение о посещении одного из важнейших угорских святилищ, целью которого было проведение крупного обряда жертвоприношения. Подчеркнём, что до этого события из ныне живущих тромъеганских хантов на святилище *Кон Ики* был лишь один человек. Остальные информанты утверждают, что *«в таком большом месте бывали только отцы и деды во время войны или перед войной»*[896]. Начиная с упомянутого случая, тромъеганские ханты несколько лет подряд выезжали на коллективные жертвоприношения в устье Иртыша[897]. Заслуживает внимания выбор места проведения первого ритуала. Главным критерием в данном случае стало наличие бензина *«на путь туда и обратно»* от временного лагеря, расположенного в д. Пырьях. По этой причине выбор выпал не на традиционное место поклонения *Кон Ики* в устье Иртыша, а на устье одного из небольших правых притоков р. Назым, недалеко от впадения её в Обь. Несколько последующих *мыр* тромъеганские ханты проводили именно там. Таким образом, случайный фактор стал определяющим для выбора места проведения коллективного приношения *мыр*. С высокой долей вероятности можно предполагать, что именно это место отправления обряда может закрепиться у современных тромъеганских хантов в качестве «традиционной» ритуальной площадки[898].

Трансформация мировоззрения и ритуальных практик

Как уже было указано в ведении, термином «традиционное мировоззрение» в диссертации обозначена система взглядов хантов Среднего Приобья, сложившаяся к 1960-м гг. Кроме собственно традиционной составляющей в неё вошли элементы православия, советского образования, опыта проживания в школах-интернатах, взаимоотношений с властью и промышленными компаниями. Сегодня на мировоззрение хантов, наряду с перечисленными выше факторами, оказывают большое влияние современные средства коммуникации, технологические новшества, опыт отношений с нефтяниками и жителями городов, которые являются носителями современной культуры. Приведённые ниже примеры взаимодействия традиции и современности, свидетельствуют о том, что традиционное мировоззрение восточных хантов адаптируется к реалиям сегодняшнего дня[899].

В примере с р. Тромъеган речь пойдёт о божестве Нижнего мира – *Кынь Ики*. Как правило, прямое упоминание его имени табуировано, что объясняет использование под-

[895] ПМА. Ингуягун, март 2006 г.; Тромъеган, март 2008 г., февраль 2010 г., сентябрь 2010 г.
[896] ПМА. Назым, декабрь 2010 г.
[897] Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов. С. 140.
[898] Рудь А.А. Перемещение ритуальных площадок. С. 314.
[899] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. С. 112-115; Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 109.

менных имён, самое распространённое из которых – *Пыхты Ики* переводится как «Чёрный Мужчина». В ходе беседы о нём информант дал следующее пояснение: *«… А есть Кынь Ики – "Чёрный мужик", он болезнь посылает – плохой мужик. Ему чёрный материал нужно дарить. Он далеко живёт – в море, там – глубоко. Когда болезнь – он забирает туда людей. В Чёрном море живёт… ну, море такое есть – не слышал разве?»*[900]. В приведённом примере информант имел в виду не мифологическое море, а конкретное Чёрное море, сведения о котором были получены на школьных уроках географии, от знакомых, посещавших курорты, и наложены на традиционные представления[901].

Другой пример связан с обитающим в воде мифологическим персонажем *Вэс*, который уже подробно был рассмотрен в главе 1. Однажды на Тромъегане, в ожидании машины, автор исследования, наскоро приготовив пищу, за трапезой стал свидетелем разговора между информантом и переводчиком. Внимательно осмотрев банку из-под консервов, на которой была изображена торговая марка производителя в виде изображения мамонта, женщина-информант спросила проводника-переводчицу на хантыйском языке: *«Что это за зверь?»* Переводчица ответила: *«Это Вэс»*. На что информант с удивлением произнесла: *«Мы что, печень Вэса ели?»*. В итоге мы объяснили, что на этикетку нанесена торговая марка производителя[902].

Следующий пример с р. Демьянка иллюстрирует недоверие информанта к современным знаниям. Его рассуждения связаны с широко распространённым у обских угров персонажем, человекоподобным великаном *Менк Ики*: *«Вот на самом деле непонятно – были они или нет. В сказках они, допустим, всегда есть – там Менк Ики, здесь Менк Ики. А почему в журналах на картинках Менк Ики нет? Динозавры есть на картинках, другие там есть, а Менк Ики нет... Не знаю… А Менк Ики, они на самом деле точно были, вот последние жили там, где урочище Павэр. Обской хант, по-моему, уничтожил последнего Менк Ики...»*[903].

В некоторых ситуациях взаимоотношений недропользователей и божеств сами ханты выступают сторонними наблюдателями. Таким примером служат материалы, собранные на Малом Югане: *«Сихэп йах Кот Мых – это "Речки с водоворотами священное место". Когда люди ходят на охоту, там вешают материал, платки. На этом месте, на берегу бугор, сосна большая растёт. Это место хозяина реки – Сихэп йах Ики. В этом районе, когда нефтяники начали разрабатывать Киняминское месторождение, постоян-*

[900] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г.
[901] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. С. 113.
[902] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. С. 113; ПМА. Тромъеган, июль 2004 г.
[903] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг.; ПМА. Демьянка, июнь 2005 г.

но падали вертолёты – одна "шестёрка" [вертолёт Ми-6 – *А.Р.*], *несколько "восьмёрок"* [вертолёт Ми-8 – *А.Р.*]. *Это Сихэп йах Ики наказывал их. Сейчас месторождение разработали – вроде у них сгладилось. Вертолёты больше не падают»*[904].

Заслуживают внимания случаи, когда к традиционным божествам обращаются с просьбой защиты земель от промышленного освоения. Так, при работе на Тромъегане над проектом охранных зон святилища *Сут Похэль* было озвучено следующее заявление хантов: *«Мы весной оленя кололи, молились, чтобы тот, кто на Сут Похэль сидит, – Вонт лунк – камнем закрыл нефть. Он ведь запрещать тоже может, пусть запретит нефть. Вот… Сын говорил, что зимой испытатели были на 92-й скважине – нефти не нашли. Может, и на Сут Похэль не найдут»*[905].

Зафиксированы и факты «сотрудничества» коренных жителей и недропользователей при промышленном освоении сакральных ландшафтов. Так, на Тромъегане линия электропередачи с Конитлорского на Тянское месторождение была запроектирована в непосредственной близости от священного места *Лёнтинг йавэн Вонт лунк* 'Снежной реки таёжное божество'. Хранитель святилища обратился к строителям: *«У нас там священное место. Дайте мне 30 метров ситца. Я помолюсь богам, сделаю так, чтобы с вами и вашей линией ничего плохого не случилось»*[906]. Данный факт подтверждён и хантами, и строителями. Главный маркшейдер НГДУ «Нижнесортымскнефть»[907] сообщил, что во время ввода в эксплуатацию линии электропередачи в районе святилища вдоль неё на деревьях были вывешены приклады жертвенной ткани[908].

Современные процессы адаптации могут проявляться в мелочах. К примеру, однажды, будучи в тайге, автор диссертации пытался сделать звонок по сотовому телефону. Связь была неустойчивой и часто пропадала. Глядя на это, информант иронично заметил: *«Ты выше, выше телефон поднимай! На Торума! Ещё выше. Обязательно антенну поймаешь»*[909].

Современные материалы и транспортные средства

Перечень технических средств, материалов и технологий, пришедших в культуру восточных хантов за последние 40 лет, постоянно пополняется и расширяется. Некоторые из них, такие как современные транспортные средства, используются при посещении сакральных ландшафтов. Однако, по имеющимся наблюдениям, во время проведения тра-

[904] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. С. 114; ПМА. Малый Юган, март 2004 г.
[905] Там же; ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.
[906] ПМА. Тромъеган, декабрь 2004 г.
[907] Структурное подразделение ОАО «Сургутнефтегаз».
[908] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. С. 115; ПМА. Нижнесортымский, сентябрь 2008 г.
[909] ПМА. Пим, Айпим февраль 2007 г.

диционных ритуалов использование современной техники всё-таки имеет ограничение: при отправлении ритуалов внутри жилых построек большинство коренных жителей выключает телевизоры, радио, сотовые телефоны. Во время крупных коллективных жертвоприношений *мыр* приоритет традиционных форм над современными имеет подчёркнутый характер. Наиболее ярко это проявляется в использовании одежды традиционного покроя: *«на больших праздниках нужно быть обязательно в хантыйской одежде, а в городской нельзя»*[910]. Как уже указывалось в главе 2, на Тромъегане во время коллективных жертвоприношений до сих пор сохранилась традиция разводить ритуальный огонь с помощью трения[911]. Другой пример приоритета традиции над современными техническими средствами был зафиксирован на Тромъегане во время домашнего жертвоприношения. В процессе подготовки к обряду хозяин стойбища указал супруге, разогревающей воду на газовой горелке: *«…Раз уж мы делаем хантыйский обряд... котёл и чайник не надо греть на газу, на костре будем греть…»*[912].

Приоритет традиционных материалов до сих пор наблюдается при строительстве культовых сооружений – лабазов или наземных построек. Наиболее ярко эта черта проявляется в левобережье Оби у юганских хантов. Применение традиционных материалов коренные жители аргументируют желанием божеств – *«чтобы в таких местах было по-старинному»*[913]. По сей день у юганских хантов существуют рассказы о негативных последствиях применения современных материалов: *«Это здесь было. Не так давно. Люди построили новый священный лабаз, и чтобы он дольше простоял, перекрыли его рубероидом. А так нельзя. В таких лабазах крышу нужно делать из бересты – по-старинному. Ну, он долго не простоял. Гроза была, гром в лабаз ударил – он упал и весь развалился. Тогда старые люди сказали, что не надо было рубероидом крышу покрывать. Построили новый лабаз, перекрыли берестой. Уже сколько лет стоит – ничего ему не делается»*[914].

Процесс взаимодействия традиции и современности также наблюдается на примере использования разных транспортных средств во время поездок к священным местам. Имеются свидетельства, что в середине XX в. коренные жители преодолевали большие расстояния с целью посещения святилищ как пешком, так и на традиционных видах

[910] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 109; ПМА. Тромъеган, февраль 2010 г.
[911] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 109; ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль 2004 г., сентябрь 2010 г.
[912] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 109; ПМА. Ингуягун, август 2006 г.
[913] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 109; ПМА. Юрты Каюковы, Большой Юган, январь 2003 г.; юрты Каймысовы Новые, Асмановы, Ачимовы 1-е, Малый Юган, март 2004 г.; юрты Каюковы, Мултановы, Купландеевы, Тайлаковы, Большой Юган март 2007 г.
[914] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 110; ПМА. Юрты Каймысовы Новые Малый Юган, июль 2014 г.

транспорта – оленьих упряжках и лодках-обласах[915]. С появлением в 1960–1970-х гг. моторных лодок, а в 1980–1990-х гг. снегоходов восточные ханты стали использовать и эти виды транспорта (Рис. 76-77). С конца 1990-х гг. для совершения выездов к священным местам коренные жители стали широко использовать автомобили. Использование автомобилей, как личных[916], так и предоставляемых промышленными компаниями[917], стало возможным с появлением развитой инфраструктуры нефтяников в Среднем Приобье. Предоставление автотранспорта происходит в русле экономических соглашений между коренными жителями и промышленными компаниями, работающими на родовых угодьях (территориях традиционного природопользования) хантов (Рис. 78-79). Условия экономических соглашений позволяют некоторым семьям хантов заказывать даже вертолёты для личных нужд, в том числе и для поездок к местам отправления традиционных ритуалов. К примеру, в начале 2000-х гг. тромъеганские ханты несколько раз вылетали на вертолёте на р. Большой Юган для посещения святилища *Яун Ики*[918]. Известны случаи доставки коренных жителей вертолётом на отдалённые священные места и в границах бассейна р. Тромъеган[919]. По свидетельству информантов, во всех случаях вертолётом на священные места перевозили и жертвенных оленей[920].

Появление личных автомобилей и хорошо развитой сети автодорог в Среднем Приобье позволяет хантам в настоящее время возобновлять контакты между правобережьем и левобережьем Оби. Как уже указывалось выше, часто эти контакты происходят во время посещения главного юганского святилища *Яун Ики* хантами правобережья Оби. Известны единичные примеры визитов юганских хантов в правобережье Оби с целью посещения культурно-массовых мероприятий в д. Русскинская и п. Нижнесортымский, а также личные визиты на стойбища к родственникам, проживающим в правобережье Оби. В ходе

[915] ПМА. Тромъеган, декабрь 2004 г. Сведения тромъеганского информанта о посещении на обласах священного озера Имлор во времена до промышленного освоения; Тромъеган, февраль 2004 г. Сведения тромъеганских хантов о поездках на Большой Юган на оленях; Сургут, Барсова гора, май 2012 г. Сведения информанта о том, как около урочища Барсова Гора останавливалась семья тромъеганских хантов время поездки на р. Большой Юган на оленях.
[916] ПМА. Пим, февраль 2004 г. Сведения о поездке на Большой Юган группы хантов р. Лямин на личном автомобиле одного из участников ритуала; Назым, декабрь 2010 г. Часть тромъеганских хантов выехала на коллективное жертвоприношение в район устья р. Иртыш на личных автомобилях.
[917] ПМА. Тромъеган, сентябрь 2010 г. Выделение автомобиля ОАО «Сургутнефтегаз» для выезда хантов на священное место *Яун той Кот Мых* в верхнем течении р. Тромъеган; Назым, декабрь 2010 г. Выделение нескольких автомашин ОАО «Сургутнефтегаз» тромъеганским и пимским хантам для перевозки людей, чумов, снегоходов, бензина, оленей для коллективного жертвоприношения в районе устья р. Иртыш.
[918] ПМА. Юрты Каюковы, Большой Юган, январь 2003 г.; Тромъеган, февраль 2004 г.
[919] ПМА. Ватьёган март 2006 г.
[920] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 110.

одного из них юганские ханты участвовали в традиционном обряде на родовом святилище пимских хантов[921].

Несмотря на то, что большинство коренных жителей отдаёт предпочтение современной технике, некоторые из них используют традиционные виды транспорта при поездках на священные места. В зимнее время был зафиксирован случай приезда коренных жителей на оленях на коллективное приношение *мыр* в верхнем течении р. Тромъеган. Отметим, что приехавшие на оленях ханты имели в своём хозяйстве снегоходы, но для посещения святилища воспользовались традиционным транспортом[922]. Другой пример выезда на священное место на оленях связан с упомянутым коллективным жертвоприношением в районе устья р. Иртыш. Тогда несколько старейшин преодолели путь около 30 км от д. Пырьях, где находился временный лагерь, до места проведения обряда и обратно на оленьих упряжках. Большая часть коренных жителей проделала этот путь на снегоходах[923]. Имеются сведения, что несколько тромъеганских хантов намерены ещё раз посетить упомянутое святилище на оленях, преодолев расстояние более 300 км[924]. Выбор вида транспорта при посещении культовых мест зависит от многих факторов – времени года, состояния дорог, наличия автотранспорта, возможности заказать транспорт у промышленных компаний. Использование традиционных транспортных средств во время поездок на святилища информанты объясняют верностью традициям. В случаях применения современных транспортных средств на первый план выступают удобство и практичность[925].

Символы традиционных верований в современных населённых пунктах

Как уже указывалось выше, на протяжении длительного времени восточные ханты содержали изображения божеств и жертвенные дары, адресованные им в традиционных местах – в границах культовых объектов и традиционных стойбищ. Начиная со второй половины XX в. распространение получает практика держания изображений личных божеств-покровителей в крупных национальных посёлках. Позднее, в 1980–1990-х гг., такая практика стала наблюдаться у некоторых хантов, проживающих в городах. Как сообщают информанты, изображения личных божеств-покровителей, выполняющих охранительные функции, человек должен всегда держать у себя – *«хоть в лесу, хоть в посёлке или городе»*[926]. В таком виде культы традиционных божеств продолжают функционировать в ур-

[921] ПМА. Сургут, март 2016 г. Сведения о посещении одним из малоюганских хантов родового святилища пимских хантов Нимперовых *Рэпынг лор Ики* во время визита на р. Айпим.
[922] ПМА. Тромъеган, февраль 2010 г.
[923] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 110; ПМА. Назым декабрь 2010 г.
[924] ПМА. Тромъеган, март 2014 г.
[925] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 110-111.
[926] ПМА. Когалым, февраль 2004 г.; Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.; Русскинская, Тромъеган, октябрь 2009 г.

банистической среде (Рис. 86-89). К примеру, в квартире одного из хантов в г. Когалым было зафиксировано наличие отрезов жертвенной ткани, привязанных к трубе отопления около потолка. Информант, проживающий поочередно в городе и на стойбище, объяснил, что отрезы ткани были пожертвованы божествам с целью прошения удачи в городских делах и благополучного проживания[927] (Рис. 87).

Следующий пример связан с содержанием изображений традиционных божеств в квартире семьи *«мужа-татарина и его жены-хантыйки»*. Отметим, что данная семья уже не связана с традиционным природопользованием. Однако супруга, родившаяся в хантыйской среде, продолжает поддерживать тесные связи со своими родственниками, проживающими на стойбищах в тайге. Заслуживает внимания то, что изображения божеств хранились открыто – в верхней части компьютерного стола, расположенного в углу комнаты[928] (Рис. 88-89). Такое размещение находит аналогии с расположением символов веры и сакральных предметов как в хантыйской традиции (приуроченность культовых предметов к противоположной от входа священной стене *котмуль*), так и в русской православной культуре (красный угол в доме). Иногда оторванность восточных хантов от традиционной среды в связи с вынужденным проживанием в городе компенсируется проведением традиционных ритуалов в городских квартирах: *«Вот я когда жил в Когалыме, в девятиэтажном доме, я прямо в квартире молился хантыйским богам, делал им пори. Когда молился, говорил: "Так и так, вот извините, может, если что неправильно делаю, как положено по-старинному. То, что не в лесу молюсь. Может, слова какие не так говорю – не моя вина. Молюсь, как умею"»*[929].

Характерной чертой музеев ХМАО–Югры являются экспозиции, рассказывающие о культуре коренного населения региона. В местных музеях Сургутского района[930] экспонируются предметы, связанные с традиционными верованиями и ритуалами восточных хантов (культовые изображения божеств, интерьеры культовых лабазов)[931]. Некоторые из них воспринимаются носителями традиционной культуры как действующие предметы культа. Перед витринами с предметами культа восточные ханты могут совершать приветственные поклоны. В случае открытого показа изображениям божеств жертвуют монеты, иногда совершают другие незначительные действия ритуального характера. Сложившую-

[927] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 118.
[928] ПМА. Когалым, май 2009 г.
[929] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 118-119; ПМА. Тромъеган, июль 2004 г.
[930] Сургутский краеведческий музей (г. Сургут); Лянторский хантыйский этнографический музей (г. Лянтор); Русскинской музей природы и человека им. А.П. Ядрошникова (д. Русскинская); Угутский краеведческий музей им. П.С. Бахлыкова (д. Угут) и т.д.
[931] Рудь А.А. Предметы традиционной религии восточных хантов пространстве музея: современный ракурс // Актуально о музейном: 55-летию Сургутского краеведческого музея посвящается. Материалы Первой межрегиональной ассамблеи «Актуально о музейном». Сургут, 2019. С. 87-98.

ся ситуацию подтверждают материалы, полученные на стойбищах. К примеру, при опросах восточных хантов об их отношении к экспонированию культовых предметов в музеях, многие отвечали, что *«…в музее такое тоже должно быть…»*[932]. Некоторые информанты в ходе опросов сами сообщают о подношениях в адрес изображений божеств – музейных экспонатов: *«…я, когда в музее бываю, то там, где лунк лабаз* [лабаз божества – *А.Р.*], *деньги им всегда положу…»*[933]. Эти сведения подтверждают и сотрудники музеев: *«…Да, видела такое, и не раз. Я в этом месте экскурсии рассказывала о Яун-Ики. Приехавшие из юрт ханты почти все кидали монетки. Но и другие посетители тоже очень часто кидают. Был ещё такой случай. Девочка ханты из интерната пришла в музей, сделала вид, что что-то посмотрела, подошла, постояла, положила деньги* [в экспозицию культового лабаза *Яун-Ики – А.Р.*] *и вышла. Специально приходила, было видно»* [934].

Таким образом, предмет культа, хранящийся в музее, для сегодняшнего носителя традиционной культуры не теряет своей сакральной значимости. Это даёт возможность говорить о формировании новых моделей в верованиях восточных хантов, когда ритуалы поклонения традиционным божествам могут отправлять не только на территории традиционных сакральных ландшафтов, но и музейной экспозиционной среде. Любопытно, что в некоторых случаях ритуальные действия в музее могут быть адресованы реплике культового изображения – новоделу – предмету, созданному за рамками традиции. Появление такого конструкта можно расценивать как стратегию адаптации: коренные жители в чужой для них культурной среде (в городе, в музее) обнаруживают символы своей культуры, которые актуализируют этничность. В отдельных случаях ханты являются инициаторами диалога «музей – традиционная культура», возможно, возлагая надежды на то, что пространство музея может стать местом сохранения традиции. К примеру, в марте 2016 г. хантами Тромъегана и Казыма при поддержке БУ ХМАО–Югры «Этнографический музей «Торум Маа» были организованы Медвежьи игрища, не проводившийся на Тромъегане несколько десятилетий. Примечательно, что в конце праздника, в результате традиционного гадания старейшины о судьбе головы медведя, на вопрос: *«Где после окончания праздника хранить голову медведя?»*, был получен неожиданный для многих присутствующих ответ: *«В музее д. Русскинская»* [935].

В рамках настоящего исследования заслуживают внимания примеры использования символов традиционных верований представителями глав хантыйских общин с целью укрепления авторитета среди её рядовых членов. Оба рассматриваемых случая связаны с

[932] ПМА. Малый Юган, май 2008 г., март 2009 г.; Большой Юган, май 2009г.; Сургут, май 2012 г.
[933] ПМА. Малый Юган, июль 2014 г.
[934] Сообщение сотрудника МБУК «Угутский краеведческий музей им. П.С. Бахлыкова» Л.Ю. Звягиной.
[935] ПМА. Тромъеган, март 2016 г.

общинами юганских хантов. Одна из таких общин, «Яун-ях» («Юганские люди»), организованная в 1990-х гг., объединяет более половины коренных жителей, проживающих в бассейнах рек Большой и Малый Юган. Община имеет авторитет на территориях проживания юганских хантов, так как через неё решаются многие важные вопросы взаимоотношений между коренными жителями и промышленными компаниями. Вместе с тем у юганских хантов регулярно возникают новые общины коренных жителей. Поддержку им нередко оказывают промышленные компании либо представители местной власти, заинтересованные в прямых контактах с хозяевами территорий традиционного природопользования. Возглавляют такие общины чаще всего люди не из традиционной среды. Для налаживания отношений с рядовыми общинниками они посещают их юрты, а иногда и участвуют в традиционных ритуалах с целью демонстрации своего уважения к хантыйской культуре. В 2007 г. в ходе работ автора на р. Большой Юган в юртах Кыкалевых информанты демонстрировали фотографии посещения священного лабаза местного божества *Кон Пах Ики* главой их общины, русским человеком, проживающим в д. Угут[936].

Следующий пример связан с упомянутой общиной «Яун-ях» и может быть рассмотрен как желание главы общины сохранить один из традиционных символов, объединяющих юганских хантов. Как уже было указано выше, с начала 2000-х г. юганские ханты были охвачены активной миссионерской деятельностью евангельских христиан-баптистов. Ханты, принявшие новое вероисповедание, сложили с себя обязанности хранителей культа традиционных божеств. К середине 2000-х гг. в юртах Каюковых осталось всего два человека, которые выполняли функции распорядителей на святилище *Яун Ики*. Значимый для всех восточных хантов культ божества-покровителя Большого Югана оказался под угрозой. В связи с этим глава общины «Яун-ях» обратился к одному из хантов с просьбой постройки лабаза во дворе своего дома в д. Угут[937]. Глава общины указал, что целью возведения лабаза было перенесение в него изображения *Яун Ики* в случае, если в юртах Каюковых все ханты сложат с себя обязанности хранителей божества[938].

Влияние представителей других культур и средств массовой информации

Современные средства коммуникации, такие как рация, радио, телевизор, компьютер, сотовый телефон с каждым днём становятся всё доступнее, а информационное влияние на коренных жителей постоянно усиливается. Средства массовой информации и интернет стали неотъемлемой частью жизни восточных хантов. В век высоких коммуника-

[936] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 119-120; ПМА. Юрты Кыкалевы, Большой Юган, март 2007 г.
[937] ПМА. Тайлакова, Большой Юган, март 2007 г.
[938] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 119-120; ПМА. Угут, Большой Юган, март 2007 г.

ционных технологий публичные высказывания политиков, журналистов и исследователей находят адресатов в среде коренных жителей, проживающих в тайге. Не последнее место в процессе трансформации традиционного мировоззрения восточных хантов может иметь авторитет конкретного исследователя, журналиста, блогера или политика. Высказанное таким человеком личное мнение может изменить или скорректировать традиционные взгляды таежного жителя. Также можно говорить и о том, что сегодня одним из факторов трансформации традиционного мировоззрения являются сами научные исследования культуры коренных жителей. В процессе полевых работ неоднократно были зафиксированы случаи трансляции жителями лесных стойбищ сведений о традиционной культуре, которые они услышали когда-то от исследователей, посещавших их ранее, либо прочли в научных публикациях, полученных в дар[939]. Во время общения с информантами имеют место случаи, когда носители традиционной культуры не согласны с её научной интерпретацией[940]. Либо наоборот, информанты могут утверждать, что в процессе общения с учёными они прояснили для себя непонятные им ранее детали традиционной культуры[941]. Приведённые примеры указывают на то, что отдельные сведения о традиционной культуре, фиксируемые сегодня от респондентов, не являются первоисточником. Одним из последствий взаимоотношений коренных жителей с исследователями, журналистами и политиками является отказ от общения из-за нетактичности некоторых представителей интеллектуального труда, нарушения принципа анонимности, либо «неверной», с точки зрения информанта, интерпретации сведений, полученных ранее[942].

На переоценку восточными хантами значимости своей традиционной культуры влияет и интерес к ней со стороны жителей современных городов. Часто внимание к традиционным верованиям восточных хантов имеет уважительный и симпатизирующий характер. Сегодня на фоне такого отношения городских жителей к традиционной культуре хантов наблюдаются отдельные факты, которые можно отнести к неоязычеству горожан. К примеру, в 2012 г., один из представителей научного сообщества в связи с чередой негативных событий в личной жизни стал инициатором жертвоприношения овцы на территории урочища Барсова гора близ Сургута. Для проведения обряда жертвоприношения специально были приглашены старейшины тромъеганских хантов. Не оценивая действия заказчика обряда, отметим, что ханты искренне приняли приглашение. Сама структура ритуала содержала все этапы традиционного ритуала и не отличалась от обрядов, происхо-

[939] ПМА. Лямин 3-й, июль 2003 г.; Демьянка, август-сентябрь 2006 г.; юрты Ачимовы Малый Юган, июнь 2009 г.
[940] ПМА. Лямин 3-й, июль 2003 г.; июнь 2006 г.; Ингуягун, март 2008 г.
[941] ПМА. Ингуягун, март 2008 г.; Тромъеган, июль 2012 г.
[942] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 120-121; ПМА. Ингуягун, март 2006 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.

дящих сегодня на сакральных ландшафтах и стойбищах коренных жителей[943]. К автору исследования неоднократно обращались музыканты с целью покупки у хантов *«настоящего шаманского бубна»*.

Фото и видеосъёмка традиционных обрядов и культовых объектов

Сегодня наблюдается изменение отношения восточных хантов к фото- и видеосъёмке традиционных обрядов и святилищ. Последние три десятилетия в связи с широким появлением записывающих устройств (магнитофонов, диктофонов, фото- и видеокамер) традиционные ритуалы стали фиксировать и сами коренные жители – *«на память»*. Этот массив источников интересен тем, что ханты сами выбирают значимые, по их мнению, сюжеты. При этом по сравнению с людьми из другой этнокультурной среды они имеют больше возможностей для фиксации традиционных сюжетов. Вместе с тем носители культуры всегда являются непосредственными участниками ритуалов, что накладывает на них определённые ограничения. Мотивом фото-, аудио- и видеозаписи служит осознание информантами уникальности хантыйских ритуалов, желание сохранить традиции. Имеет значение и проявление интереса к традиционным церемониям со стороны исследователей, что в некоторых случаях превращает её в товар. Зафиксированы примеры, когда коренные жители, зная заинтересованность исследователя к собранным ими материалам, *«не могли найти кассету»* по причине того, что рассчитывали получить за неё материальное вознаграждение[944].

Сегодня, помимо самих хантов, фото- и видеосъёмку традиционных обрядов делают все перечисленные в главе 2 категории посетителей традиционных ритуалов. Запись может проводиться как с разрешения коренных жителей, так и скрытно. Границы разрешённого к съёмке зависят от многих факторов – значимости сакральных действий, опыта взаимоотношений оператора с коренными жителями, давностью личного знакомства, эмоционального настроения участников. Во всех приведённых случаях наблюдается процесс ослабления ограничений: от запрета фото- и видеосъёмки через частичное разрешение с оговоренной целью – до полного снятия ограничений. Отметим, что и сегодня наиболее табуированными являются съёмки внутреннего убранства культовых построек, коллективных жертвоприношений, шаманских камланий. Однако ограничения постоянно отодвигаются в пользу исследователей и операторов. Это подтверждается примером посещения святилища *Яун Ики* в 2007 г. На вопрос о разрешении фото- и видеосъёмки информант ответил следующее: *«Стариков уже не осталось. Теперь молодые всё разреша-*

[943] ПМА. Барсова гора, май 2012 г.
[944] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 114. ПМА. Малый Юган, март 2004 г.

ют. А вот старики не разрешали фотографировать. Такой закон. Это молодые сейчас разрешают – им всё равно. А старики – нет. Никогда не разрешали»[945]. Тогда же в ответ на запрет видеосъёмки внутри культового лабаза другой информант возразил первому: *«А мы с отцом ездили сюда не так давно. С нами тоже ездили видеооператоры – они снимали даже внутри лабаза. Всё снимали нормально – ничего плохого не произошло, и вся аппаратура работала»*[946].

Социальные связи восточных хантов в условиях урбанизации

Помимо традиционных взаимосвязей между разными территориальными группами восточных хантов (*сир-* и *ях-* взаимосвязи) в советское время большую роль играли социальные отношения, инициированные государством. Эти взаимоотношения были построены на принадлежности людей к одному церковному приходу, сельской администрации, посещении одних образовательных учреждений (школ-интернатов), лечебных заведений, на коллективной работе по выпасу совхозных оленей, совместной летней рыбалке на Оби[947]. Все перечисленные виды контактов служили дополнительными каналами социальных связей между хантами правобережья и левобережья Оби. Так, в главе 2 уже отмечалось, что во время встреч территориальных групп правобережья и левобережья Оби на инициированных советским государством промыслах рыбы проводились традиционные коллективные жертвоприношения[948].

С появлением в 1970–1980-е гг. новых городов и посёлков нефтяников, которые генетически не были связаны с существовавшими до промышленного освоения Среднего Приобья населёнными пунктами, структура социального взаимодействия между территориальными группами хантов претерпела изменения[949]. Близость современных городов и посёлков, а также наличие доступной транспортной инфраструктуры нефтяников делают их местом общения нескольких территориальных групп хантов. Во время встреч представителей различных территориальных групп хантов в городах и посёлках нефтяников происходит бытовое общение, в ходе которого обсуждаются и вопросы, связанные с традиционными верованиями и ритуалами. К примеру, в п. Нижнесортымский пимские ханты неоднократно обращались к тромъеганским по поводу покупки оленей для традиционных жертвоприношений[950] (Рис. 90-91). В другом случае этот посёлок стал местом сбора тромъеганских и пимских хантов для выезда на коллективное жертвоприношение в район

[945] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 114; ПМА. Большой Юган, март 2007 г.
[946] Там же.
[947] Рудь А.А. Изменение социальных взаимосвязей. С. 203.
[948] ПМА. Стойбище Усть-Урна, Демьянка, июнь 2005 г.; Айкаёган март 2006 г.
[949] Рудь А.А. Изменение социальных взаимосвязей. С. 204-205.
[950] ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г.; Тромъеган, февраль 2010 г.

устья р. Иртыш[951]. Не последнюю роль в том, что сбор людей состоялся именно в посёлке нефтяников, сыграло НГДУ «Нижнесортымскнефть» выделившее автотранспорт для перевозки людей и оленей. Там же, в посёлке, к тромъеганским и пимским хантам присоединилась хантыйская семья с р. Лямин, не планировавшая изначально участие в ритуале[952].

В середине 2010-х гг. у пимских хантов были зафиксированы факты раздельного проведения коллективных жертвоприношений *мыр*. По собранным сведениям, на обряды *мыр*, проходящие в среднем течении реки, приезжали преимущественно жители среднего и нижнего течения Пима. На *мыр* в верхнем течении Пима и на р. Айпим собирались только проживающие рядом ханты, в то время как жители нижнего и среднего течения сюда не выезжали. Эту ситуацию можно объяснить не только близостью проживания упомянутых сообществ хантов к местам проведения обрядов, но и более тесной ориентированностью каждой из таких групп на разные населённые пункты (г. Лянтор и п. Нижнесортымский) и нефтедобывающие подразделения ОАО «Сургутнефтегаз» (НГДУ «Лянторнефть» и НГДУ «Нижнесортымскнефть» соответственно)[953].

Конфессиональный фактор: православие, неопротестантизм, ислам

История христианизации Западной Сибири широко освещена в работах И.И. Огрызко[954], Н.А. Миненко[955], Е.М. Главацкой[956], Е.В. Переваловой[957]. Массовое обращение коренных жителей Западной Сибири в православие произошло в XVIII в. при митрополите Филофее Лещинском. Несмотря на то, что коренные жители Западной Сибири официально считаются крещёными, фактически православие не затронуло традиционное мировоззрение и лишь частично трансформировало традиционные верования хантов[958]. В настоящее время у восточных хантов наблюдаются внешние формальные черты православия. К примеру, многие ханты имеют в своих домах православные иконы. При этом иконы нередко располагаются в соседстве с атрибутами традиционной веры – отрезами жертвенной ткани, медвежьими головами, бубнами, сундуками с прикладами для традиционных божеств – и символично и композиционно они составляют единое

[951] Рудь А.А. Изменение социальных взаимосвязей. С. 209.
[952] ПМА. Нижнесортымский, декабрь 2010 г.
[953] ПМА. Пим, февраль 2003 г., июль 2010 г., март 2011 г.; Пим, Айпим, февраль 2007 г.
[954] Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. 1941.
[955] Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой пол. XIX в. 1975.
[956] Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов в XVII-XX вв. 2005.
[957] Перевалова Е.В. Обские угры и ненцы Западной Сибири. С 78-98.
[958] Населенные места Салымского края. С. 98-104.

лое[959](Рис. 80-83). В ходе опросов информанты нередко проводят прямые параллели между Иисусом Христом и верховным угорским богом-создателем *Торумом* или его сыном *Кон Ики*. Подмена персонажей традиционного угорского пантеона фигурами из Священного писания, вероятно, использовалась православными миссионерами в прошлом, она же используется и в настоящее время миссионерами-протестантами. Суть её в поиске параллелей в мировоззрении и сюжетных линиях традиционной веры и подмену их схожими воззрениями и сюжетами из нового учения[960]. Отметим, что аналогичное «поверхностное» влияние православия на традиционное мировоззрение наблюдается у других групп обских угров. Исследователь сосьвенских манси С.А. Попова отмечает: «Православие не укоренилось, христианизация не привела к исчезновению языческих форм культа. Обращение в христианство было формальным, а знание христианских догм и обрядов – поверхностным. Заимствования из области христианской обрядности были чисто внешними и сводились отожествлению отдельных персонажей мансийского пантеона с христианскими»[961]. В настоящее время традиционные хантыйские верования не испытывают противоречий из-за включения в них формальных сторон православия: *«У нас многие ханты держат иконы. Бог – он один. У русских его называют Иисус Христос, а у хантов – Торум. Он один и тот же – только русские его называют по-русски, а ханты – по-хантыйски. Ханты давно крещёные были, ещё при царе. Я вот когда в Сургут приезжаю, всегда захожу в церковь. Обязательно захожу поклониться. И в старые времена ханты тоже в церковь ходили»*[962]. Для полноты картины необходимо отметить, что последние десять лет информант является одним из хранителей божества-покровителя р. Большой Юган – *Яун Ики*[963].

Сегодня у восточных хантов наблюдается чёткое размежевание внешних атрибутов православия, которые уже стали частью традиционных верований коренных жителей, и неопротестантских учений, охвативших последние два десятилетия аборигенов не только Среднего Приобья, но и всего Российского Севера. В настоящее время на территории исследований наиболее активно распространяют свои учения евангельские христиане-баптисты (Союз церквей евангельских христиан-баптистов) и пятидесятники (Церковь христиан веры евангельской «Слово Жизни»). Причины и последствия процессов перехода части коренных жителей Среднего Приобья в современные неопротестантские церкви

[959] Наличие православной атрибутики у восточных хантов на территории Среднего Приобья фиксируется на протяжении всего периода исследований.
[960] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 115.
[961] Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды. С. 128.
[962] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.
[963] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 115.

были рассмотрены в ряде работ Э. Вигета и О.Э. Балалаевой[964], В.П. Клюевой, Р.О. Поплавского, И.В. Боброва [965], а также автора данного исследования[966]. Тема религиозной конверсии коренных жителей является актуальной на всём постсоветском пространстве и требует отдельного изучения. По этой причине в диссертации будут затронуты лишь отдельные проблемы взаимоотношений коренных жителей, оставшихся в традиционной вере, и их собратьев хантов-неофитов.

У юганских хантов широкое распространение получило учение евангельских христиан-баптистов. На Большом Югане это привело к негативным последствиям. Ещё в конце 1990-х гг. функции хранителя упомянутого выше божества *Яун Ики* традиционно передавались между мужчинами юрт Каюковых. В начале 2000-х г. почти все жители упомянутых юрт сложили с себя обязанности хранителей божества по причине принятия евангельского баптизма. По этой причине уже несколько десятилетий не происходит смена изображения *Яун Ики*, длительное время не происходит сезонное перемещение *Яун Ики*[967]. В других юганских поселениях знатоки традиций, принявшие евангельский баптизм, отказываются от исполнения фольклора, называя своё культурное наследие *«идолопоклонничеством»*[968].

С первого десятилетия 2000-х гг. стала наблюдаться активная миссионерская деятельность пятидесятников в правобережье Оби – на Агане, Тромъегане и Пиме. Спустя несколько лет появилась информация об осквернении новообращёнными хантами священных мест, сжигании деревянных изображений божеств, священных нарт и других атрибутов традиционной веры. По сведениям информантов, в 2008–2010 гг. ханты-пятидесятники выезжали на священные места в верхнем течении р. Тромъеган и срезали приклады ткани, снимали шкуры и головы жертвенных оленей, вывешенные на деревья после традиционных обрядов. Респонденты отмечают, что указанные действия со стороны обращённых в новую веру сородичей носили скрытый характер[969].

---

[964] Wiget A., Balalaeva O. Crisis, Conversion, and Conflict: Evangelical Cristianity, Rapid Change, and the Eastern Khanty. P. 1-29; Вигет Э., Балалаева О.Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты. С. 64-66.

[965] Клюева В.П. Распространение протестантизма у коренных малочисленных народов. С.133-141; Клюева В.П., Поплавский Р.О., Бобров И.В. Пятидесятники в Югре. СПб., 2013.

[966] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. С. 115-116; Рудь А.А. Об этнографических исследованиях в Сургутском районе ХМАО–Югры и на сопредельной территории в 2007-2010 гг. // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2010. Вып. 8. С. 139-141; Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 115-117.

[967] Данилова Е.Н. Земля покровителя Большого Югана на грани перемен. С. 130-133.

[968] ПМА. Юрты Каюковы, Большой Юган, январь 2003 г.; Угут, Большой Юган, март 2004 г.; юрты Купландеевы, Кыкалевы, Большой Юган, март 2007 г.; юрты Курломкины, Большой Юган, июнь 2009 г.,

[969] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 116; ПМА. Тромъеган, март 2008 г., февраль 2010 г.

Переход восточных хантов в неопротестантизм сопровождается отказом от многих фундаментальных для традиционного мировоззрения представлений. Новообращённые занимают позицию осуждения традиционной веры и связанных с ней культовых практик[970]. В качестве примера приведём интервью о конфронтации тромъеганских хантов на почве веры в связи со смертью и похоронами одного из тромъеганских шаманов. Так выглядит конфликтная ситуация в пересказе носителя традиции: *«Т.Е.А. сильно болел в последние годы. И вот в октябре 2011 года его не стало. Они с женой переехали в Русскинские, жили в посёлке почти целый год. Его жена поехала на стойбище – по хозяйству что-то сделать, оленей присмотреть. А верующие*[971] *всё вокруг него вились: "Покайся, легче будет!". И вот она уехала на стойбище – и в этот момент он умер – никого из других, кроме сектантов при смерти около него не было. Они постоянно навязывали покаяться, отречься от старой веры, от "идолов", чтобы облегчить душу. Пятидесятники сейчас говорят, что перед смертью он покаялся и отрёкся от наших богов, что ему стало легче. Другие люди не верят в это. Его жена говорит, что настолько навязчиво эти сектанты вели себя, постоянно не отходили от дома. Потом, когда случилось несчастье, то сектанты с руганью настаивали, чтобы его хоронили в посёлке, утверждая, что он перед смертью принял их бога. Хотя никаких ритуалов: покаяния там, или крещения не было. Им не нравились дни и ночи отсидки*[972] *покойного, гадание его последних желаний с помощью гроба по хантыйскому обычаю. По каждому ритуальному действию поднимали скандал, считая их дьявольскими. Жена всё-таки настояла, чтобы его хоронили на родовом кладбище, на Тромъегане. Во время выноса гроба и похорон люди пытались погадать, узнать его последние желания, но Т.Е.А. никого к себе не подпускал»*[973].

Последствием перехода части коренных жителей Среднего Приобья в неопротестантизм стал раскол всего сообщества восточных хантов. Опасность его заключается в сокращении числа брачных партнёров, разрыве или ухудшении отношений между родственниками, исповедующими разную веру. В редких случаях, зафиксированных в ходе полевых исследований, можно говорить о расколе семьи по конфессиональному признаку[974]. Свидетельством оценки самими хантами негативного воздействия новых религиозных течений служат рассуждения одного тромъеганского ханта о шаманских способно-

[970] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 116.
[971] Информанты, оставшиеся в традиционной вере термином «верующий» обозначают хантов, перешедших в неопротестантское исповедание.
[972] Согласно традиции восточных хантов, до похорон в доме, где находится покойник, всегда должен гореть огонь (печка, керосиновая лампа и.т.д.). Также нельзя допускать, чтобы умерший оставался в доме один. Поэтому до погребения человека, кто-либо из людей обязательно должен находиться рядом с покойником.
[973] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 116; ПМА. Сургут, февраль 2012 г.
[974] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 117; ПМА. Тромъеган, март 2008 г.

стях другого: *«А Р.В.Г, он стал наполовину верующий. У него плохо чирты стало получаться. Он шаманит – у него всё перемешивается. Как в котле всё варится – ничего не понятно. Умрет в нём шаман. Раньше сильный был, да. Сейчас всё меньше. Он скоро вообще верующим станет. У него же жена верующая. Он сейчас, наверно, в посёлке с верующими…»*[975].

Заметим, что в настоящее время активная миссионерская деятельность прошла пик. Общество восточных хантов и в правобережье, и в левобережье Оби разделилось на неофитов и носителей традиционных верований. В левобережье в среде юганских хантов, куда миссионеры-баптисты проникли в самом начале 2000-х гг., отношения между баптистами и приверженцами традиционной верований в целом смягчились. В бытовом отношении на конфессиональной почве не наблюдается конфликтов, численность адептов неопротестантских учений не растёт, возрождаются социальные связи. В некоторых случаях взаимодействие между сторонниками традиции и неофитами сохранятся по линии гостеприимства. Так в начале 2010-х гг. тромъеганские ханты при посещении святилища *Яун Ики* на Большом Югане неоднократно останавливались проживать у местного старейшины – бывшего хранителя святилища, который к этому времени уже был адептом Церкви евангельских христиан-баптистов[976]. Одно из последних сообщений об уничтожении священного места хантом-баптистом в левобережье Оби было получено в 2014 г., и по оценкам носителей традиционного мировоззрения является поучительным. Один из ортодоксальных последователей евангельского баптизма на р. Большой Юган сжёг поселковый культовый лабаз вместе с *«деревянными идолами»*. Однако вскоре после этого он сильно заболел – у него начало болеть горло, появились приступы удушья, что заставило его обратиться за медицинской помощью. Комментируя этот случай, информанты сообщают, что одним из уничтоженных *«идолов»* было культовое изображение божества *Сапорки Ики* («Лягушка-Хозяин»). С этим персонажем Нижнего мира связаны представления хантов о том, что он может наслать на человека *«удушье и болезни горла»*[977].

Подобные сведения о наказании людей, уничтоживших изображения традиционных божеств, зафиксированы и в правобережье Оби на Тромъегане. Одна из молодых семей перешла в пятидесятники. Инициатором этого перехода был глава семьи. Приняв новое учение, он настоял на том, чтобы в него его пожилые родители. Переход в пятидесятники сопровождался сожжением изображений личных божеств-покровителей и всего содержимого семейной священной нарты. Спустя непродолжительное время инициатор об-

[975] ПМА. Тромъеган, март 2016 г.
[976] ПМА. Тромъеган, февраль 2004 г., июль-август 2004 г., декабрь 2004 г.
[977] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 117; ПМА. Малый Юган, июль 2014 г.

ращения в новую веру пропал без вести в лесу. Все окружающие восприняли это несчастье как наказание человека за неуважительный поступок к божествам. Также известно, что его пожилые родители вернулись в традиционную веру[978].

Однако взаимодействие носителей неопротестантских учений и традиционных верований в обыденной жизни могут быть не столь однозначными. В ходе полевых исследований отмечены случаи конфессионального дуализма неофитов – когда у принявших новое вероисповедание хантов продолжают сохраняться традиционные представления. В 2004 г. в д. Угут один из пожилых юганских хантов, принявших евангельский баптизм, по просьбе гостей – тромъеганских хантов и представителей угорского научного сообщества принял предложение быть ведущим традиционного обряда бескровного приношения божествам[979] (Рис. 84-85). Позднее, в 2009 г., он же вызвался быть проводником к месту поклонения божествам-хозяевам промысловой реки в районе д. Тайлакова[980]. С другой стороны, этот же человек в середине 2000-х гг., неоднократно подвергал резкой критике традиционные верования и заявлял о намерениях сжечь культовый лабаз божества-покровителя д. Тайлакова[981]. На Пиме получены сведения, что одна из семей хантов, крестившихся в евангельский баптизм, продолжает держать местных божеств – хранителей оленей, несмотря на переход в новую веру: *«У соседей есть местные божества – лунк. Их зовут Ван отьэн имихэн-икихэн – "Короткой ограды Баба и Мужик". Они оленям помогают. Отец мой их держал ещё в 1990-х гг. А в 1997 г. Гришка их взял себе. Эти имихэн-икихэн дают оленье счастье. Из-за этого он их и держит. А то он их сжёг бы. Он же сейчас верующий стал»*[982].

В завершение необходимо остановиться на одном из единичных примеров интереса восточных хантов к исламу. Наибольшую привлекательность для одного из юганских информантов представляли такие стороны ислама, как ограничение потребления спиртных напитков, аскетизм и жёсткая регламентация половозрастных отношений. Родившись в традиционной семье, он отучился в школе-интернате для коренных жителей, затем отслужил в рядах Российской Армии, а после этого получил профессию рабочего нефтяной промышленности. При этом часть времени он проживал в посёлке нефтяников, другую часть – у родителей на Малом Югане в традиционной среде. Взросление информанта произошло в 1990-е гг. и совпало с экономической и социальной нестабильностью, переосмыслением ценностей в постсоветском обществе. В его родных юртах эти процессы со-

[978] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 117; ПМА. Русскинская, Тромъеган, декабрь 2012 г.
[979] ПМА. Угут, Большой Юган, март 2004 г.
[980] ПМА. Тайлакова, Большой Юган июнь 2009 г.
[981] ПМА. Угут, Большой Юган, март 2004 г.; д. Тайлакова, Большой Юган, март 2007 г.
[982] ПМА. Пим, март 2011 г.

провождались алкоголизмом, приводившим к бытовым конфликтам и несчастным случаям[983]. По нашему мнению, симпатии к исламу являются реакцией человека на общую нестабильность, которая не даёт человеку, родившемуся в традиционной среде, чётких жизненных ориентиров в современном мире. Отметим, что в отличие от неопротестантских церквей, мусульмане в настоящее время не ведут активную миссионерскую деятельность среди хантов Среднего Приобья.

***

Современная картина мира восточных хантов характеризуется сочетанием традиции и инновации. Некоторые аспекты традиционной картины мира замещаются современными представлениями о природе, религии, социальных отношениях. Такие изменения в мировоззрении восточных хантов можно рассматривать как свидетельство адаптации традиционной культуры. Заметим, что соотношение традиции и инновации в мировоззрении восточных хантов часто имеет прямую зависимость от вовлечения каждого коренного жителя в современные отношения. Важно отметить, что во многих случаях восточные ханты находят жизнеспособные ответы на внешние вызовы. Проявляются они в функционировании культовых объектов после их повреждения пожарами, в переносе изображений божеств со святилищ на стойбища при угрозе разорения, в возрождении ритуальной деятельности в традиционных местах почитания значимых божеств после длительных перерывов. Наиболее ярким примером упомянутого процесса является возобновление поездок тромъеганских хантов для отправления ритуалов для *Кон Ики* в район устья Иртыша. Сложно прогнозировать, станут ли эти выезды регулярными. Однако сам факт возобновления жертвоприношений на одном из высокопочитаемых общеугорских святилищ можно рассматривать как актуализацию этничности и ответ традиционной культуры на внешние вызовы.

Участие коренных жителей в традиционных церемониях является консолидирующим хантыйское общество фактором. Эту же роль отчасти выполняют официальные праздники и инициируемые местными властями культурно-массовые мероприятия – День оленевода и День обласа, проходящие в национальных посёлках и городах нефтяников. В некоторых случаях традиционные обряды совпадают по времени с культурно-массовыми мероприятиями, но всегда разнесены с ними по месту проведения. Определяющим фактором здесь является общий сбор территориальной группы в одном населённом пункте.

Вместе с тем сложившаяся к настоящему времени ситуация демонстрирует кризис, когда комплекс верований восточных хантов, тесно связанный с традиционным природо-

[983] ПМА. Югры Кинямины, Малый Юган, март 2009 г.

пользованием, не успевает адаптироваться к быстро изменяющейся современности. Включенность хантов в отношения с жителями городов и нефтяниками охватывает все сферы жизни аборигенов и приводит к разобщенности хантыйской социальной структуры, снижению значимости традиционного мировоззрения. Сегодня многие информанты уже чётко проводят границу между традицией и современностью: исполняя фольклор или повествуя сакральные нарративы, они говорят о них в прошедшем времени, как о *«старинных временах»* или *«сказках предков»*[984].

В настоящее время у восточных хантов наблюдаются изменения в функционировании культовых объектов. Они проявляются в возможности смены родовой принадлежности хранителей культов божеств. Наблюдаются факты как возрождения, так и прекращения функционирования культовых объектов. Широко распространены перемещения ритуальных площадок в границах сакральных ландшафтов, переносы культовых построек и изображений божеств из традиционных мест почитания на стойбища и в новые места. Многие из этих явлений (прекращение функционирования культовых объектов, изменение мест содержания изображений божеств, снижение числа культовых построек на святилищах) были известны ещё на рубеже XIX–XX вв.[985] Однако промышленное освоение Среднего Приобья и изменение демографического баланса на территориях проживания восточных хантов привели к ускорению этих процессов. Несмотря на прекращение функционирования некоторых святилищ, ассоциирующиеся с ними божества ещё долгое время почитаются хантами: их имена фигурируют в молитвах, им отправляют подношения во время ритуалов на других священных местах[986]. Последние несколько десятилетий у восточных хантов получила распространение практика содержания изображений божеств и отправления традиционных ритуалов в городских квартирах. Подобные процессы, отмеченные Е.А. Пивневой у других групп хантов и манси, характерны для проживающего в современных городах ХМАО–Югры коренного населения[987].

На рубеже XX–XXI вв. ещё одной причиной ослабления традиционных верований стал переход части коренных жителей из традиционной веры в неопротестантизм. Такие случаи зафиксированы на всей территории исследований. Однако говорить об окончательном забвении культовых объектов по этой причине преждевременно, так как известны

[984] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 109.
[985] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 32, 33, 63, 64, 77.
[986] ПМА. Назым, декабрь 2010 г.
[987] Пивнева Е.А. «Своя земля» как символ этнической идентичности в городской повседневности обских угров // Природно-географические факторы в повседневной жизни населения России: история и современность (региональный аспект). СПб., 2019. С. 205-210.

примеры, когда ритуалы на таких святилищах продолжают отправлять люди, не принявшие новое вероисповедание[988].

В настоящее время хорошую сохранность демонстрируют родовые и поселковые культы, а также связанные с ними святилища, за которыми следят хранители из числа коренных жителей. Личные изображения божеств *лунк*, изготавливаемые из скола живого дерева, взятого на святилище, являются связующим звеном между человеком и родовыми божествами. Коллективные жертвоприношения хантов правобережья Оби продолжают выполнять функцию воспроизводства традиционной культуры и верований. В инициировании таких ритуалов важную роль играют старейшины, которые являются хранителями традиций. На Тромъегане, Вынге, Пиме и Ай-Пиме наблюдается близость мест проведения коллективных жертвоприношений к местам проживания хранителей традиций. На Пиме новшеством является проведение коллективных жертвоприношений в местах, ранее не имевших сакрального статуса. Во многих местах культы местных божеств-хозяев локальных территорий и водоёмов теряют свою значимость. Одной из причин этого процесса является переориентация коренных жителей на не связанные с традиционным природопользованием формы жизнеобеспечения. Следствием чего становится меньшая зависимость человека от местных божеств-хозяев, связанных с промысловыми культами.

Лёгкие успехи неопротестантских миссионеров свидетельствуют о том, что традиционные верования восточных хантов стали уязвимыми перед внешними воздействиями. Однако на данном этапе сложно сделать однозначный прогноз о степени опасности влияния неопротестантских учений на восточных хантов. С одной стороны, среди хантов сформировалась категория адептов неопротестантизма, которые полностью отказались от традиционных верований, регулярно посещают молельные дома в современных посёлках и городах, ведут миссионерскую деятельность среди соплеменников. Известно, что некоторые из тромъеганских пятидесятников *«ездили обучаться в Москву на полгода»*[989]. С другой стороны, не исключено, что новые конфессии могут трансформироваться и со временем станут органичной частью традиционных верований, как это уже было с православием. Любопытно, что отношения между неофитами часто выстраиваются не только по принципу принадлежности к новой вере, но и по линии родства, и даже по линии старых отношений в русле традиционной веры [990].

Экспонирование предметов духовной культуры в местных музеях может вызывать у посетителей из числа восточных хантов актуализацию этничности, которая может про-

[988] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2004 г., март 2007 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г., июль 2014 г.
[989] ПМА. Тромъеган, июль 2012 г., март 2014 г.
[990] ПМА. Пим, июль 2010 г., март 2011 г.; юрты Каюковы, Большой Юган, июнь 2009 г.

являться в форме подношений в адрес изображений божеств – музейных экспонатов. Приеденные факты позволяют говорить о формировании новых ритуальных практик в традиционных верованиях восточных хантов. Вместе с тем возникает необходимость постановки вопроса: возможно ли сегодня рассуждать о появлении у региональных музеев функций сохранения традиционных верований? Если да, то эти факты является сигналом того, что в культуре восточных хантов происходят глубинные процессы, ведущие к изменению механизма воспроизводства традиции[991].

В последние несколько десятилетий наблюдаются случаи инициации этническими лидерами событий, значимых с точки зрения сохранения традиций восточных хантов. Организаторами и непосредственными участниками таких событий могут быть люди, напрямую не связанные с традиционной культурой (исследователи, журналисты, государственные служащие, представителей промышленных компаний). К подобным фактам можно отнести попытку возрождения посещения ваховского святилища *Пухос лунг* жителями Малого Югана, возрождение жертвоприношений тромъеганских хантов для *Кон Ики* в устье Иртыша, проведение Медвежьих игрищ на Тромъегане в 2016 г. и на Малом Югане в 2010 и 2016 гг., научно-исследовательские работы по постановке под государственную охрану культовых объектов. Последствием этого сотрудничества является влияние этнических лидеров и работников интеллектуального труда на восточных хантов, и как следствие этого процесса – переосмысление коренными жителями своей культуры через научные знания. Отметим, что подобные процессы вполне вписываются в общую картину, характеризующуюся разнообразием форм актуализации этничности, поиска идентичности и сохранения традиционной культуры у коренного населения ХМАО-Югры[992].

Сегодня наблюдается постепенное снятие запретов на фото- и видеосъёмку традиционных ритуалов и культовых объектов. Документирование традиционных ритуалов проводят сами носители хантыйской культуры. В долгосрочной перспективе такой вариант сохранения традиционной культуры может иметь негативные последствия. На протяжении длительного времени устная традиция передавалась от поколения к поколению, через непосредственное участие человека в ритуале: он перенимал фольклор, церемониал, обращения к божествам от старшего поколения и становился носителем культуры. Появление в конце XX в. магнитных, а позднее – электронных носителей информации частично стало заменять традиционный способ сохранения и передачи сакральной, наиболее значимой составляющей культуры. В некоторых местах молодое поколение перестало

[991] Рудь А.А. Предметы традиционной религии восточных хантов пространстве музея. С. 95-97.
[992] Пивнева Е.А. «У нас культура стала выходить изнутри»: этнокультурное наследие в постсоветских идентификационных стратегиях и практиках обских угров // Вестник угроведения. Т. 12. № 4(51). 2022. С. 774-783.

быть реальными её носителями, храня годами аудио- и видеокассеты с записями обрядов старшего поколения. Вместе с тем записи обращений к божествам могут служить важным источником сведений о картине мира и пантеоне божеств разных территориальных групп восточных хантов. Произнося обращение, каждый человек в иерархической последовательности обозначает божеств, важных для него лично или сообщества, от которого произносится это обращение. Перевод и анализ обращений восточных хантов к божествам может стать одним из приоритетных направлений исследований в будущем.

ГЛАВА 5. ПРОБЛЕМЫ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТОВЫХ ОБЪЕКТОВ

Культовые объекты являются неотъемлемой составной частью культурного наследия любой этнической общности. Термин «культурное наследие» был введен Конвенцией ЮНЕСКО «Об охране всемирного культурного и природного наследия» в 1972 году[993]. В нашей стране она была ратифицирована в 1988 г. указом Президиума Верховного Совета СССР от 09.03.1988 N 8595-XI. На протяжении последних десятилетий концепция культурного наследия эволюционировала, включая разные грани наследия человечества, сохранность которых декларировалась конвенциями ЮНЕСКО. К настоящему времени понятие «культурное наследие» включает в себя наследие цифровое, нематериальное и материальное, которое, в свою очередь, подразделяется на движимое и недвижимое[994]. Исследователи развития концепции культурного наследия отмечают: несмотря на то, что РФ не ратифицировала все конвенции ЮНЕСКО, направленные на сохранение культурного наследия, сам термин «прочно вошёл в российское законодательство и получил соответствующее преломление в ряде нормативно-правовых инициатив», а идеи нератифицированных конвенций представлены в современном российском законодательстве[995]. По нашему мнению, большая часть святилищ восточных хантов, безусловно, обладает характеристиками культурного наследия, некоторые – сочетают признаки культурного и природного наследия. Необходимо отметить, что культовые объекты восточных хантов, являясь составной частью категории материального культурного наследия, могут иметь характеристики движимого культурного наследия (изображение божеств, содержимое культовых построек, жертвенные приклады) и недвижимого (сакральные ландшафты). Помимо этого, места проведения традиционных ритуалов восточных хантов неразрывно связаны с категорией нематериального культурного наследия, включающего «фольклор, обряды и праздники…и другие формы выражения традиционного мировоззрения»[996]. В настоящей главе рассмотрены проблемные вопросы государственной охраны святилищ восточных хантов в качестве объектов культурного наследия Российской Федерации.

[993] Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage (General Conference of UNESCO, 16.11.1972 г.) // URL: http://whc.unesco.org/archive/convention-ru.pdf#page=2&zoom=auto,-264,23 (дата обращения 04.04.2018).
[994] Рындина О.М., Лукина Н.В., Курьянова Т.С., Золотарёва Н.В. Этнокультурное наследие ханты…С. 126.
[995] Там же.
[996] Там же.

Государственная охрана культовых объектов в ХМАО–Югре

Госохрана культовых объектов в начальный период промышленного освоения

Среднее Приобье в последней четверти XX в. стало главным полигоном добычи углеводородного сырья в Западной Сибири. Практически все территории проживания восточных хантов в той или иной степени подверглись промышленному освоению, что стало основной угрозой для культовых объектов. В начальный период промышленного освоения Среднего Приобья в 1960–190-х гг., помимо прямого негативного воздействия на святилища при строительстве объектов нефтедобычи, имели место случаи постановки геодезических пунктов триангуляции на сакральных ландшафтах, приуроченных к доминирующим высотам[997]. Таким образом, проблемы сохранения культовых объектов как неотъемлемой части традиционной культуры восточных хантов приобрели актуальность ещё в то время.

В этот период примеров целенаправленной охраны культовых объектов со стороны государственных органов или частных инициатив со стороны коренных жителей не наблюдалось. Действующий в 1970–1980-е гг. Закон СССР от 29.10.1976 г. N 4692-IX «Об охране и использовании памятников истории и культуры»[998] не содержал нормы охраны культовых объектов традиционных культур. Но отдельные формулировки статьи 5 «Виды памятников истории и культуры» можно было применить к культовым объектам: «Памятники истории – …памятные места и предметы, связанные с важнейшими историческими событиями в жизни народа, …с развитием… культуры и быта народов»[999].

Однако уже в 1970-х гг. в связи с появлением процедуры археологических исследований на территориях, отводимых под промышленное освоение, отдельные святилища восточных хантов попали под государственную охрану в качестве верхнего горизонта культурного слоя археологических памятников[1000]. Такими примерами являются: городище «Святое» в бассейне р. Тромъеган (одно из значимых святилищ тромъеганских хантов

---

[997] Таким примером являются святилища *Мэк йавэн имэн пай* в верховье р. Моховая (бассейн р. Тромъеган) и *Пэльтэн йавэн той имэн пай (Почэт яун той имэн пай)* в верхнем течении р. Почекуйка.

[998] Опубликован в Ведомостях Верховного Совета СССР, 1976, N 44, ст. 628. С изменениями и дополнениями, внесёнными Указом Президиума Верховного Совета СССР от 21.09.1983 г. Не действует на территории Российской Федерации с 29 июня 2002 года на основании Федерального закона N 73-ФЗ от 25.06. 2002 г.

[999] Закон СССР от 29.10.1976 г. N 4692-IX «Об охране и использовании памятников истории и культуры» // URL: https://www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=44509#w2fCV6UOA3ZObRf32 (дата обращения 09.03.2024).

[1000] Рудь А.А. Сохранение культовых объектов восточных хантов: предмет охраны, границы территории объекта (по материалам Сургутского Приобья) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2018. Вып. 16. С. 56-57.

Кор Воч Эвэт)[1001], городище Ермаково I на р. Тромъеган (главное святилище тромъеганских хантов *Эвыт* или *«Шаман-гора»*)[1002], а также городища Барсов городок I/4 и Барсов городок I/7[1003] на территории упомянутого в предыдущей главе урочища Барсова гора (известного у восточных хантов под именем *Лукут Эвэт*)[1004].

В то же время другие святилища восточных хантов, имеющие такую же значимость, были оставлены в результате промышленного освоения рядом с ними. На Большом Югане перестало функционировать святилище *Еутская гора*, в непосредственной близости от которого прошёл магистральный нефтепровод. Этот сакральный ландшафт до сих пор имеет высокий статус у юганских хантов, ещё в 1970-е гг. там проводили коллективные жертвоприношения *мыр*[1005]. Следующим примером служит одна из ритуальных площадок главного святилища пимских хантов *Пим-тагэтытын-ики (Нанки мори)*, также покинутая по причине промышленного освоения прилегающей территории, о чём упоминалось в предыдущей главе[1006].

Госохрана культовых объектов в ХМАО–Югре в 1990-х гг.

Становление государственной охраны культовых объектов коренных жителей ХМАО–Югры произошло на рубеже 1980–1990-х гг.[1007] Именно тогда в Среднем Приобье начали появляться и апробироваться на практике механизмы сохранения сакральных ландшафтов. Политические, социальные и культурные изменения конца 1980-хх гг. породили всплеск интереса к традиционной культуре коренного населения Западной Сибири. Тогда же вместе с политическим распадом СССР разрушилась правовая база Советского государства. На замену пришли новые социальные отношения, ценностные ориентиры, выстраивалось новое законодательство. В этот период в сфере охраны объектов культурного наследия вышло Постановление Верховного Совета РСФСР от 25.12.1990 г. N 447-1 «О неотложных мерах по сохранению национального культурного и природного наследия

[1001] Нифонтов А.А. Разведка в районе д. Ермаково в Сургутском районе Тюменской области. Свердловск, 1977 // АКА УрГУ (г. Екатеринбург). Ф. I, Д. 328 Б; Морозов В.М., Ведмидь Г.П., Бакалдин М.Н. Историко-культурный комплекс «Святое». С. 113-123.

[1002] Викторов В.П., Смирнов Н.Г. Разведки в Сургутском районе Тюменской области // Археологические открытия 1973 года. М., 1974. С. 188-189; Морозов В.М., Пархимович С.Г. О культурной и этнической принадлежности поселений бассейна р. Тромъеган // Древние поселения Урала и Западной Сибири. (Вопросы археологии Урала. Свердловск, 1984. Вып. 17). С. 145-159; Морозов В.М. О соотношении археологического и этнографического комплексов городища Ермаково I // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. науч. трудов. Екатеринбург, 1992. С. 37-50.

[1003] Древний город на Оби: история Сургута. С. 19; Шатунов Н.В. К вопросу о месте Барсовой горы в культуре ханты. С. 212-215; Чемякин Ю.П., Зыков А.П. Барсова Гора: археологическая карта. С. 163-164.

[1004] Сообщение Ю.П. Чемякина о жертвоприношении на Барсовой горе относится к 1973 году [см.: Древний город на Оби: история Сургута. С. 19]. Единичные случаи отправления ритуалов известны на территории урочища в настоящее время [см.: Ведмидь Г.П. Святилище Лук Эвэт Ики на Барсовой горе. С. 262-266; ПМА. Барсова гора, май 2012 г.].

[1005] ПМА. Большой Юган, март 2007 г., июнь 2016 г.

[1006] Кардаш О.В. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов. С.18; ПМА. Пим, Айпим, февраль 2007 г., март 2011 г.

[1007] Рудь А.А. Сохранение культовых объектов восточных хантов. С. 57-61.

народов РСФСР»[1008]. В условиях социальной и политической нестабильности данным постановлением подтверждалось, что «культурное и природное наследие является национальным богатством всех народов, проживающих в РСФСР». В связи с неопределённым положением историко-культурного и природного наследия, указанное постановление предписывало:

«3. …До принятия нового законодательства об охране и использовании комплекса историко-культурного и природного наследия министерствам и ведомствам РСФСР и исполнительным комитетам местных Советов народных депутатов:

…приостановить, при отсутствии положительного заключения соответствующей государственной экспертизы, отвод земель, строительные, мелиоративные, дорожные, горнодобывающие и другие природопреобразующие работы в пределах охраняемых, а также находящихся в стадии проектирования и вновь выявленных уникальных природных и историко-культурных территорий, объектов с зонами их охраны».

«5. Местным Советам народных депутатов:

…предусмотреть приоритетное право использования культовых и других зданий по их первоначальному назначению с одновременным отводом земель и строений, необходимых для выполнения их функций, за соответствующими религиозными, национально-культурными объединениями; порядок передачи государством зданий и культовых предметов религиозным объединениям определяется законодательством РСФСР»[1009].

Таким образом, полномочия в сохранении культовых объектов были переданы региональным властям. Одной из задач охраны объектов культурного наследия в ХМАО–Югре стало выявление, натурное обследование и учёт культовых объектов. В середине – конце 1990-х гг. в Среднем Приобье эта работа проводилась научно-исследовательскими организациями по заказу Комитета по делам малочисленных народов Севера ХМАО[1010] и Службы главного государственного инспектора по охране и использованию историко-культурного наследия Департамента культуры и искусства ХМАО, которая в тот период являлась региональным органом исполнительной власти, уполномоченным в области государственной охраны объектов культурного наследия[1011].

[1008] Опубликовано в Ведомостях Съезда народных депутатов РСФСР и Верховного Совета РСФСР, 1990, № 30, ст. 420. Утратило силу с 29.06.2002 г. на основании Федерального закона N 73-ФЗ от 25.06. 2002 г.

[1009] Постановление Верховного Совета РСФСР от 25.12.1990 г. N 447-1 «О неотложных мерах по сохранению национального культурного и природного наследия народов РСФСР» // URL: https://docs.cntd.ru/document/9006287 (дата обращения 09.03.2024).

[1010] Кардаш О.В., Ивасько Л.В. Пояснительная записка и аннотированные списки культовых объектов Сургутского и Нефтеюганского районов ХМАО. Екатеринбург, 1995 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 158.

[1011] С 1999 до 2008 гг. – Служба главного государственного инспектора по охране и использованию историко-культурного наследия Департамента культуры и искусства ХМАО. С 2008 г. по настоящее время – Служба государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры.

С конца 1990-х до конца первого десятилетия 2000-х гг. порядок учёта святилищ ХМАО–Югры, включал:

– Выявление культовых объектов (в процессе опросов информантов, работы с письменными источниками, при обследовании земельных участков, отводимых под промышленное освоение);

– Натурное обследование культовых объектов для определения их значимости, предмета охраны и границ;

– Подготовка учётной документации и внесение культовых объектов в региональный «Список вновь выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или иную культурную ценность ХМАО–Югры»[1012].

Указанный Список вёлся с 2002 г. в соответствии с пунктами 1, 6, 8 статьи 18, пунктом 1 статьи 63 Федерального закона «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» № 73-ФЗ от 25.06.2002 г., а также пункта 18 «Положения об охране и использовании памятников истории и культуры», утверждённого Постановлением Совета Министров СССР от 16.09.1982 г. № 865[1013].

Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия народов Российской Федерации» с момента вступления в силу и до настоящего времени является основным нормативно-правовым актом, регламентирующим сохранение, использование и государственную охрану объектов культурного наследия. С самого начала действия указанного Федерального закона большинство значимых культовых объектов коренных жителей ХМАО–Югры подпадало под его юрисдикцию в качестве объектов культурного наследия. Определение правового термина «объект культурного наследия» дано в статье 3:

«К объектам культурного наследия (памятникам истории и культуры) народов Российской Федерации (далее – объекты культурного наследия)…относятся объекты недвижимого имущества (включая объекты археологического наследия) и иные объекты с исторически связанными с ними территориями, произведениями живописи, скульптуры, декоративно-прикладного искусства, объектами науки и техники и иными предметами материальной культуры, возникшие в результате исторических событий, представляющие собой

[1012] Приказ Департамента культуры и искусства Ханты-Мансийского автономного округа от 26.06.2002 г. № 348/01-14; приказ Департамента культуры и искусства Ханты-Мансийского автономного округа от 14.05.2004 г. № 137/01-12; приказ Департамента культуры и искусства Ханты-Мансийского автономного округа от 28.12.2006 г. № 378/01-12; приказ Службы государственной охраны объектов культурного наследия Ханты-Мансийского автономного округа–Югры от 28.01.2009 г. № 10-ПП // Архив Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры (г. Ханты-Мансийск). Ф-б/н, Оп. 1. Д. 04-02.
[1013] Положение об охране и использовании памятников истории и культуры, утверждённое Постановлением Совета Министров СССР от 16.09.1982 г. № 865 // URL: http://docs.cntd.ru/document/9014069 (дата обращения 15.06.2017).

ценность с точки зрения истории, археологии, архитектуры, градостроительства, искусства, науки и техники, эстетики, этнологии или антропологии, социальной культуры и являющиеся свидетельством эпох и цивилизаций, подлинными источниками информации о зарождении и развитии культуры» (в ред. Федеральных законов от 23.07.2013 г. № 245-ФЗ, от 22.10.2014 г. № 315-ФЗ)[1014].

Согласно этой же статье Федерального закона от 25.06.2002 № 73-ФЗ, объекты культурного наследия подразделяются на виды: памятники, ансамбли, достопримечательные места. Видовая принадлежность культовых объектов соотносится с определениями «ансамбль» и «достопримечательное место»[1015] (текст. прил. 9).

В соответствии со статьей 4 Федерального закона от 25.06.2002 г. № 73-ФЗ, в зависимости от культурной и социальной значимости культовые объекты коренных жителей ХМАО–Югры можно отнести к различным категориям историко-культурного значения – федерального, регионального и местного[1016]. Большинство из них соотносятся с категорией объектов культурного наследия местного (муниципального) значения. Наиболее значимые святилища хантов, манси, лесных ненцев и зырян можно отнести к объектам культурного наследия регионального значения.

Основанием для соответствия возраста святилищ нормативному термину «объект культурного наследия» является пункт 12 статьи 18 Федерального закона от 25.06.2002 г. № 73-ФЗ:

«Статья 18. Порядок включения объектов культурного наследия в реестр

12. В реестр могут быть включены выявленные объекты культурного наследия, со времени возникновения или с даты создания которых либо с даты исторических событий, с которыми такие объекты связаны, прошло не менее сорока лет (за исключением мемориальных квартир и мемориальных домов, которые связаны с жизнью и деятельностью выдающихся личностей, имеющих особые заслуги перед Россией, и которые могут быть отнесены к объектам культурного наследия до истечения указанного срока после смерти таких лиц). Включению в реестр подлежат объекты археологического наследия, с момента возникновения которых прошло не менее ста лет»[1017].

В 2005 г. в результате накопленного опыта в сфере сохранения культовых объектов коренных жителей ХМАО–Югры был принят региональный Закон ХМАО–Югры № 92-

[1014] Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия па-мятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» // URL: http://base.garant.ru/12127232/ (дата обращения 14.06.2017).
[1015] Там же.
[1016] Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия па-мятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» // URL: http://base.garant.ru/12127232/ (дата обращения 14.06.2017).
[1017] Там же.

ОЗ от 08.11.2005 г. «О святилищах коренных малочисленных народов в ХМАО–Югре»[1018]. В нём для обозначения культовых объектов коренных жителей (малочисленных народов Севера) используется один термин – «святилище». Упомянутый закон ХМАО–Югры проводит тождественность между «святилищем» и «выявленным объектом культурного наследия»:

«Статья 3. Понятие святилища коренных малочисленных народов.

Под святилищем коренных малочисленных народов… понимается элемент природного ландшафта, считающийся священным местом в силу его значимости для религии и для отправления религиозных обрядов данных народов. При этом святилище коренных малочисленных народов в соответствии с законодательством должно быть признано выявленным объектом культурного наследия автономного округа или включённым в единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации… в качестве объекта культурного наследия автономного округа»[1019].

Таким образом, в начале 2000-х гг. культовые объекты коренных малочисленных народов ХМАО–Югры, внесённые в региональный «Список вновь выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или иную культурную ценность ХМАО–Югры» на основании закона № 92-ОЗ от 08.11.2005 г., формально подпадали под государственную охрану в качестве объектов культурного наследия местного или регионального значения. На практике внесение культовых объектов в региональный Список позволило органам государственной охраны объектов культурного наследия ограничить или регламентировать работу промышленных компаний в непосредственной близости от святилищ. По сложившемуся в ХМАО–Югре порядку взаимодействия органов государственной охраны и промышленных компаний, большая часть землеотводов рассматривалась на стадии проектирования, за несколько лет до начала фактического строительства. Это позволяло на стадии проектирования изменить проект или минимизировать его негативные воздействия на святилища.

С точки зрения учёта культовых объектов одним из недостатков «Списка вновь выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или иную культурную ценность ХМАО–Югры» были прецеденты внесения в указанный Список культовых объектов по устным сведениям информантов, без процедуры натурного обследования и описания предмета охраны. Здесь необходимо отметить, что натурное обследо-

[1018] В редакции Закона ХМАО–Югры от 12.10.2009 № 131-оз.
[1019] Закон ХМАО–Югры № 92-ОЗ от 08.11.2005 г. «О святилищах коренных малочисленных народов в ХМАО–Югре» // URL: http://docs.cntd.ru/document/991017577 (дата обращения 15.06.2017).

вание, определение границ культового объекта, оформление и согласование документации занимало значительное время – в некоторых случаях – до года. К тому же нередко культовые объекты часто удалены от существующих коммуникаций. Ко многим из них до сих пор требуется заброска вертолётом, некоторые из них доступны только зимой по причине нахождения в сильно заболоченной местности. Согласно исследовательской этике, посещение культовых объектов необходимо проводить либо в присутствии хранителей либо с их согласия. Совокупность указанных факторов не позволяла оперативно проводить натурное обследование некоторых культовых объектов. Поэтому с точки зрения приоритета охраны культурного наследия единичные случаи внесения в Список культовых объектов без процедуры натурного обследования были оправданы в связи со стремительным промышленным освоением отдельных районов ХМАО–Югры (в том числе в местах проживания восточных хантов).

В случаях, когда интересы промышленных компаний по освоению новых территорий рядом с сакральными ландшафтами вступали в конфликт с интересами коренных жителей, нефтяники вынуждены были инициировать работы по созданию проектов охранных зон святилищ и почитаемых территорий[1020]. Работы над такими проектами осуществлялись научно-производственными организациями, специализирующимися в сфере охраны культурного наследия на основании «Положения о зонах охраны объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации» № 315 от 26.04.2008 г.[1021], а также на основании пункта 1 статьи 13 регионального закона № 64-ОЗ от 29.06.2006 г. «О сохранении, использовании, популяризации и государственной охране объектов культурного наследия в ХМАО–Югре»[1022] (текст. прил. 10).

[1020] Ведмидь Г.П., Визгалов Г.П., Химичев В.Н. Проект зон охраны памятников истории и культуры на землях историко-культурного назначения «Зимние Совкунины». Кн. 1 (пояснительная записка). Нефтеюганск, 2001 // Личный архив Ведмидя Г.П. (г. Сургут), Архив ООО «НПО «Северная Археология-1» (г. Нефтеюганск). Ф. 1. Д. 55, Архив АУ ХМАО–Югры «ЦОКН» (г. Ханты-Мансийск). Ф. Р-1. Инв. № 5636. Д. 1040; Ведмидь Г.П., Рудь А.А. Проект зон охраны святилища ханты Сут Похэль на Верхне-Надымском месторождении нефти в Сургутском районе ХМАО–Югры (пояснительная записка). Сургут, 2006 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 371; Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Шатунов Н.В. Проект зон охраны комплекса объектов историко-культурного наследия в южной части Тевлино-Русскинского месторождения в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2007 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 406; Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Шатунов Н.В. Итоги исследований комплекса объектов культурного наследия в южной части Тевлинско-Русскинского месторождения // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Тюмень; Ханты-Мансийск, 2008. Вып. 6. С. 56-71; Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Усова Л.И. Проект зон охраны комплекса объектов культурного наследия «Священное озеро Имлор» в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2010. Т. I-III. // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 487, 488, 489; Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Тюрин В.Н. Проект зон охраны территории святилища ханты Йымынг (Шикъ) ёхом в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2010. Т. I-II // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 491, 492.

[1021] Постановление Правительства РФ от 26.04.2008 г. N 315 «Об утверждении Положения о зонах охраны объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации» // URL: https://base.garant.ru/193198/ (дата обращения 09.03.2024).

[1022] Закон ХМАО–Югры от 29.06.2006 г. N 64-ОЗ «О сохранении, использовании, популяризации и государственной охране объектов культурного наследия в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре» // URL: http://base.garant.ru/18920341/ (дата обращения 17.06.2017).

В проектах определялись границы самих святилищ (в качестве объектов культурного наследия), а также их охранные зоны: зона регулируемой застройки и хозяйственной деятельности, зона охраняемого природного ландшафта. В этих зонах хозяйственная деятельность имела различные ограничения. Возможность установки зон охраны для объектов культурного наследия была предусмотрена в упомянутом выше нормативно-правовом акте «Положение о зонах охраны объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации» № 315 от 26.04.2008 г.:

«2. На сопряженной с объектом культурного наследия территории может быть установлена одна или несколько зон охраны: охранная зона, зона регулирования застройки и хозяйственной деятельности, зона охраняемого природного ландшафта»[1023].

Однако при разработке проектов каждый коллектив разработчиков имел своё видение терминов «охранная зона», «зона регулирования застройки и хозяйственной деятельности», «зона охраняемого природного ландшафта». В отдельных случаях это приводило к конфликтам. К примеру, в 2009 г. ООО «Гиперборея» (г. Сургут) по заявке ОАО «Сургутнефтегаз» был разработан Проект зон охраны комплекса культовых объектов «Священное озеро Имлор» в бассейне р. Тромъеган[1024]. Согласно первоначальному проекту, в него вошли священный остров, на котором находится ритуальная площадка, а также акватория озера вместе с береговой линией. В границы проектируемого достопримечательного места также был включен комплекс культовых объектов и сакральных ландшафтов, связанных со священным озером. В зону охраняемого природного ландшафта вошли прибрежные болота с учётом линии стекания воды, что в свою очередь исключало попадание нефти в озеро в случае техногенных аварий[1025]. Однако, когда в 2011 году у нефтяников появились новые данные о запасах нефти под озером Имлор, ОАО «Сургутнефтегаз» инициировало пересмотр границ культового объекта и зон его охраны в сторону уменьшения. Одновременно с этим, в соответствии с изменением законодательства, происходил процесс изменения правового статуса культового объекта от «проекта зон охраны комплекса культовых объектов» к «достопримечательному месту». В новом проекте, выполненном ООО «НПО «Северная Археология-1» (г. Нефтеюганск), граница достопримечательного места «Священное оз. Имлор» прошла практически по береговой линии озера. В оконча-

[1023] Постановление Правительства РФ от 26.04.2008 г. N 315 «Об утверждении Положения о зонах охраны объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации» // URL: https://base.garant.ru/193198/ (дата обращения 09.03.2024).

[1024] Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Усова Л.И. Проект зон охраны комплекса объектов культурного наследия «Священное озеро Имлор» в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2010. Т. I-III // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 487, 488, 489.

[1025] Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Усова Л.И. Проект обоснования границ и характера использования достопримечательного места «Священное озеро Имлор» на Фёдоровском м/р нефти в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2010. Т. I-III. // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Д. Оп. 1. 518, 519, 520.

тельном проекте буровые площадки и кусты нефтяных скважин подошли вплотную к священному озеру. А одна из ритуальных площадок, где совершают приветственные приношения, не вошла в границы достопримечательного места. Комплекс почитаемых территорий, связанный со священным озером, был исключен из проекта полностью[1026].

Госохрана культовых объектов в ХМАО–Югре в начале XXI в.

В конце первого десятилетия XXI в. в сфере сохранения культовых объектов ХМАО–Югры, произошли изменения, вызванные переменами в федеральном законодательстве[1027]. В 2009 г. Постановлением правительства РФ № 569 от 15.07.2009 г. было утверждено «Положение о государственной историко-культурной экспертизе»[1028]. Этот документ, как и последние редакции Федерального закона № 73-ФЗ от 25.06.2002 г., чётко регламентируют порядок постановки объектов культурного наследия под государственную охрану. Одним из важных нововведений в этом процессе стало проведение государственной историко-культурной экспертизы объекта.

В начале 2010-х гг. в связи приведением охраны объектов культурного наследия на территории ХМАО–Югры в соответствие с федеральным законодательством, на основании пункта 2 статьи 18 Закона № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия», а также согласно «Положению о государственной историко-культурной экспертизе»[1029] культовые объекты ХМАО–Югры, не прошедшие государственную историко-культурную экспертизу, были исключены из «Списка выявленных объектов культурного наследия ХМАО–Югры» и включены в «Перечень объектов, обладающих признаками объекта культурного наследия ХМАО–Югры»[1030]. Исключением стали культовые объекты, попавшие в «Государственный список недвижимых памятников истории и культуры значения Ханты-Мансийского автономного округа» на основании Постановления губернатора Ханты-Мансийского автономного округа от 04.03.1997 г. № 89 [1031]. Все они, с момента внесения в 1997 г. в указанный список в качестве выявленных объектов культурного наследия, были приняты под государственную охрану как памятники истории и культуры окружного значения.

[1026] Липс С.А. Проект обоснования границ и характера использования достопримечательного места «Священное озеро Имлор». Нефтеюганск, 2012 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 541.
[1027] Рудь А.А. Сохранение культовых объектов восточных хантов. С. 61-63.
[1028] Положение о государственной историко-культурной экспертизе (утверждено Постановлением правительства РФ № 569 от 15.07.2009 г) // URL: http://base.garant.ru/195985/ (дата обращения 15.06.2017).
[1029] Утверждено постановлением правительства Российской Федерации № 569 от 15.07.2009 г.
[1030] Приказ Службы государственной охраны объектов культурного наследия Ханты-Мансийского автономного округа–Югры от 15.02.2013 г. № 14-ПП. // Архив Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры (г. Ханты-Мансийск). Ф-б/н, Оп. 1. Д. 04-02.
[1031] Государственный список недвижимых памятников истории и культуры значения ХМАО (утвержден Постановлением губернатора ХМАО от 04.03.1997 г. № 89) // URL: http://docs.cntd.ru/document/991000518 (дата обращения 10.10.2016); Архив Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры (г. Ханты-Мансийск). Ф-б/н, Оп. 1. Д. 04-01.

На сегодняшний день практическая работа по постановке культовых объектов под государственную охрану построена на выявлении наличия у святилищ признаков объекта культурного наследия, определения предмета охраны и установления границ. Эта процедура распространяется и на культовые объекты, попавшие в «Перечень объектов, обладающих признаками объекта культурного наследия ХМАО–Югры».

Кроме перечисленных выше нормативно-правовых актов, указания на возможности охраны культовых объектов содержат и другие Федеральные законы. К примеру, закон Российской Федерации № 82-ФЗ от 30.04.1999 г. «О гарантии прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»[1032] (текст. прил. 11). К культовым объектам, включающим акватории водоёмов, применимы нормы «Водного кодекса Российской Федерации» № 74-ФЗ от 03.06.2006 г.[1033] (текст. прил. 12). Несмотря на наличие дублирующих федеральных законов, сегодня практическая реализация охраны культовых объектов коренных жителей ХМАО–Югры построена на базе законов об охране объектов культурного наследия.

Начиная с 2012 г. культовые объекты, прошедшие государственную историко-культурную экспертизу, начинают получать правовой статус объектов культурного наследия в качестве достопримечательных мест[1034]. Первым святилищем, получившим правовой статус достопримечательного места, стало упомянутое выше *«Священное оз. Имлор»* в бассейне р. Тромъеган. К моменту написания диссертационной работы правовой статус достопримечательного места получили: один из важнейших культовых объектов коренных жителей Западной Сибири *«Озеро Нумто»*[1035]; главный культовый ансамбль аганских хантов и лесных ненцев – *«Эвут Рап»*[1036]; главный культовый комплекс тромъеганских хантов – *«Эвыт Ики (Шаман-Гора)»*[1037]. Помимо этого, были разработаны и прошли гос-

[1032] Закон № 82-ФЗ от 30.04.1999 г. «О гарантии прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» // URL: http://base.garant.ru/180406/ (дата обращения 18.09.2016).
[1033] Водный кодекс РФ. Закон № 74-ФЗ от 03.06.2006 г. // URL: http://docs.cntd.ru/document/901982862 (дата обращения 18.09.2016).
[1034] Рудь А.А. Сохранение культовых объектов восточных хантов. С. 64.
[1035] Терёхин С.А., Мельников А.Ф., Терёхин С.С., Блинова Т.Д. Отчёт о выполнении государственного контракта № 44 от 14.08.2014 г. на выполнение научно-исследовательских работ по теме «Разработка научно-проектной документации для обоснования достопримечательного места «Нумто». Ханты-Мансийск, 2015 // Архив ООО «Межрегиональный центр культурного и природного наследия» (г. Ханты-Мансийск).
[1036] Данилова Е.Н., Бахарев П.С. Отчёт о НИР. Разработка научно-проектной документации для обоснования достопримечательного места «Эвут Рап» в Нижневартовском районе ХМАО–Югры. Екатеринбург, 2015 // Архив АСА (г. Екатеринбург), Ф.1, Д. 305.
[1037] Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Тюрин В.Н. Отчёт о НИР. Разработка научно-проектной документации по обоснованию достопримечательного места «Эвыт-ики (Шаман гора)» в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2015 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 641.

ударственную историко-культурную экспертизу проекты достопримечательных мест: восьми святилищ на Тромъегане, двух – на р. Лямине, одного – на Агане.[1038]

Согласно сложившемуся в ХМАО–Югре порядку, в случаях, касающихся ключевых святилищ коренных жителей, до утверждения статуса объекта культурного наследия дополнительно проходит процедура общественных обсуждений проекта. На общественных обсуждениях присутствуют разработчики проекта, коренные жители, представители Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры, представители промышленных компаний, общественности, средств массовой информации. Часто общественное обсуждение носит формальный характер, когда все собравшиеся стороны заранее знают об окончательном решении. При этом почти всегда обсуждения проходят в виде острых дискуссий, затрагивающих проблемы:

– фактического соблюдения ограничений в границах территории культового объекта (как промышленными компаниями, так и частными лицами);

– возможности дальнейшего пересмотра границ культового объекта (как в сторону его уменьшения, так и в сторону их увеличения);

– несанкционированного посещения культового объекта людьми с целью разграбления или осквернения (в том числе чёрными археологами);

– научных исследований на территории культового объекта (в том числе фотофиксации, археологических исследований, геодезических работ);

– публикаций фотографий и сведений о культовом объекте (в интернете, средствах массовой информации, научных публикациях).

Не последнюю роль в общественных обсуждениях играют культурные посредники[1039] – представители коренных малочисленных народов, нередко проживающие в городах, как правило, имеющие хорошее образование, авторитет среди коренных жителей и опыт общения с представителями власти и промышленности. Одной из важных функций таких людей является «перевод» нормативно-правового языка в понятную коренным жителям форму, а также формулировка и перевод замечаний коренных жителей, адресованных авторам-разработчикам проекта, представителям власти, промышленности и общественности. Отметим, что некоторые из поднимаемых проблем, а также разногласий между сторонами общественных обсуждений невозможно решить на законодательном уровне,

[1038] Рудь А.А. Отчёт о НИР. Обследование состояния объекта, описание предмета охраны и установление границ территории объектов, обладающих признаками объекта культурного наследия, представляющих ценность с точки зрения этнологии, расположенных в Сургутском районе ХМАО–Югры. 2 кн. Сургут, 2014 // БИИКФ (г. Сургут), Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 574, 575.

[1039] О термине «культурные посредники» в используемом значении см. подробнее: Stammler, Florian. The Obshchina Movement in Yamal: Defending Territories to Build Identities? //Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. Edited by Erich Kasten, 2005, Berlin: Dietrich Reimer Verlag. P. 109-134.

потому что они лежат в этической плоскости. А отдельные радикальные предложения охраны святилищ противоречат законодательству Российской Федерации.

В процессе общественных обсуждений проектов достопримечательных мест могут случаться конфликты между коренными жителями и авторами проекта. Процедура общественных обсуждений проекта включает размещение его в свободном доступе в сети Интернет. Ханты неоднократно выступали с критикой открытой публикации сведений о местах нахождения святилищ и кладбищ, опасаясь их разграбления. В числе значимых предметов в границах святилищ указывались выведенные из ритуальной практики изображения божеств *(лунк)*. Эти представления относятся и к более древним предметам – археологическим находкам, находящихся в границах сакральных ландшафтах. К примеру, в 2016 г. в ходе общественных обсуждений проекта достопримечательного места главного святилища тромъеганских хантов *Эвут Мых* – «Шаман Гора», авторы проекта подверглись жёсткой критике за факт изъятия с поверхности святилища металлической пластики эпохи раннего средневековья. Информанты утверждали, что указанный артефакт является одной из ипостасей почитаемого на святилище божества[1040].

Проблема терминологии, наименования и учёта культовых объектов

Как уже говорилось в главе 1, к настоящему времени в научной среде не сложилась единой терминологии обозначений культовых объектов коренных малочисленных народов Севера. По этой причине выявленные в ХМАО–Югре культовые объекты фигурируют в научной литературе, отчётах о научно-исследовательских работах, учётной документации и в региональном «Списке вновь выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или иную культурную ценность» под разными терминами – «святилище», «святое место», «культовый ансамбль», «священное место», «священная территория», «почитаемое место», «культовое место»[1041]. Коллективы разработчиков проектов зон охраны культовых объектов (в 1990-х – первой декаде 2000-х гг.) и достопримечательных мест (в настоящее время) применяют все перечисленные выше термины, а также нормативные термины, содержащиеся в Федеральном законе № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. – «объект культурного наследия», «достопримечательное место», «памятник и сооружение религиозного назначения», «места совершения религиозных обрядов», а

[1040] ПМА. Тромъеган март 2016 г., д. Русскинская. Общественные обсуждения проекта святилища тромъеганских хантов «Достопримечательное место «Эвут Ики (Шаман-гора)».

[1041] Приложение к приказу директора Департамента культуры и искусства ХМАО от 26.06.02 № 348/01-14; Приложение к приказу директора Департамента культуры и искусства ХМАО от 14.05.04 № 137/01-12; Приложение к приказу руководителя Службы государственной охраны объектов КН ХМАО–Югры от 28.01.2009 № 10-ПП. // Архив Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры (г. Ханты-Мансийск).

также термин «святилище», используемый законом ХМАО–Югры № 92-ОЗ от 08.11.2005 г.

Необходимо отметить, что многие культовые объекты в среде коренных жителей имеют несколько наименований. Одни из них используются в обиходной речи. Такие названия могут содержать только топонимическую информацию и не имеют в составе топонима указания на сакральность территории[1042]. Другие напрямую указывают на то, что место является священным, или содержат имя божества. При этом названия могут быть многосоставными (содержать развернутое имя почитаемого традиционного персонажа), либо усеченными. В научной литературе отдельные культовые объекты имеют до восьми названий. В качестве примера можно привести перечень наименований главного святилища тромъеганских хантов: «священное место Эвыт мых (“Высокая земля”)» или «Чирте-ряп (“Шаман-Гора”)»[1043], «жертвенное место (святилище) на городище Ермаково I»[1044], «святилище юрт Ермаковых»[1045], «священное место Торум-Яун-Эвут»[1046], «священное место Эвыт»[1047], «историко-культурный комплекс Ермаково»[1048], «святилище Эвэт Ики Кот-Мых»[1049], «достопримечательное место “Эвыт Ики (Шаман-Гора)”»[1050]. Разнообразие наименований одних и тех же культовых объектов объясняется как вышеперечисленными факторами, так и профессиональной специализацией авторов исследований[1051].

В истории учёта и охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры известны случаи ошибочной постановки под государственную охрану одного культового объекта под разными названиями. К примеру, в январе 2003 г. автором исследования были получены сведения о местонахождении культового лабаза *Пыхты-Неви Икихэн* в юртах Купландеевых в левобережье Большого Югана и святилища *Утер Икихэн Кот Мых* в правобережье[1052]. Оба объекта были внесены в региональный Список. Позднее оказалось, что

[1042] Дмитриева Т.Н. Топонимическая картина территории проживания хантов. С. 141.
[1043] Головнёв А.В., Перевалова Е.В. Очерк этнографии хантов Сургутского Приобья. С. 22-23, 104-105.
[1044] Морозов В.М. О соотношении археологического и этнографического комплексов городища Ермаково I. С. 37-50.
[1045] Кардаш О.В., Ивасько Л.В. Пояснительная записка и аннотированные списки. С. 12.
[1046] Балалаева О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби. С. 153.
[1047] Ведмидь Г.П., Шатунов Н.В. Инвентаризация археологических и этнокультурных объектов близ бывшей д. Ермаково Сургутского района // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. Томск; Ханты-Мансийск, 2003. Вып. 1. С. 316.
[1048] Ведмидь Г.П., Морозов В.М. Историко-культурный комплекс Ермаково. С. 449-463.
[1049] Рудь А.А. Материалы по фольклору тромъеганских хантов. С. 113, 116, 118.
[1050] Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Тюрин В.Н. Отчёт о НИР. Разработка научно-проектной документации по обоснованию достопримечательного места «Эвыт-ики (Шаман гора)» в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2015 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 641.
[1051] Как уже было указано в Ведении, помимо этнографов и антропологов, исследования культовых объектов проводят археологи, архитекторы, музейные работники.
[1052] См. Священное место «Утер Икихэн Кот Мых» № 3243 / Приложение к приказу директора Департамента культуры и искусства ХМАО от 14.05.04 № 137/01-12 // Архив Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры (г. Ханты-Мансийск); Священное место «Пыхты-Неви Икихэн» № 3244 / Приложение к приказу директора Департамента культуры и искусства ХМАО от 14.05.04 № 137/01-

сведения о наличии культового лабаза в юртах Купландеевых потеряли актуальность: уже через несколько лет после внесения в региональный Список культовый лабаз был перенесён обратно на святилище *Утер Икихэн Кот Мых*. Согласно уточненным сведениям, временный перенос культового лабаза божеств *Пыхты-Неви Икихэн* в юрты Купландеевы был личной инициативой хранителя[1053]. Приведённый пример демонстрирует сложность официального учёта живой традиции.

Имеются примеры, когда единый сакральный ландшафт может содержать несколько культовых объектов (или ритуальных площадок), связанных между собой. Каждый из таких объектов является местом поклонения разным божествам и имеет своё наименование. В то же время весь комплекс может носить имя одной из ритуальных площадок. Такая картина наблюдается на упомянутых выше главных культовых объектах р. Аган – *Эвут Рап* и р. Тромъеган – *Эвыт Ики*. Территория культового ансамбля *Эвут Рап* на р. Аган включает культовые места (ритуальные площадки) *Ауэн-Ими, Сойем-Ики, Пыгыт-Ики* и *Эвэт-Ики*[1054]. Второе широко распространённое название последней ритуальной площадки – *Эвут Рап* – послужило наименованием всего ансамбля (в научных публикациях) и достопримечательного места[1055]. В границах культового комплекса *Эвыт Ики* на р. Тромъеган фактически находится три ритуальные площадки: собственно святилище *Эвэт*, являющееся самой важной составляющей всего культового комплекса, и два святилища – *Пыхты ики лов* и *Яун Ики Кот Мых*, каждое из которых связано с разными божествами, имеет обособленную ритуальную площадку и приуроченность к уникальному ландшафту[1056].

На территории исследований зафиксированы случаи, когда разные культовые объекты имеют одинаковые названия, ведущие своё происхождения от принятой у восточных хантов терминологии. Наиболее распространёнными терминами, выступающими названиями культовых объектов, являются упомянутый *Эвэт (Эвыт, Эвут, Эйвут, Ават)* и *Кот Мых*. Первый термин информанты чаще всего переводят как «Священная гора»[1057]. Вто-

---

12. // Архив Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры (г. Ханты-Мансийск).

[1053] Большой Юган март 2007 г., ю. Купландеевы.

[1054] Данилова Е. Н., Бахарев П.С. Отчёт о НИР. Разработка научно-проектной документации для обоснования достопримечательного места «Эвут Рап». С. 25-29, 81-98.

[1055] Там же. С. 87.

[1056] Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Тюрин В.Н. Отчёт о НИР. Разработка научно-проектной документации по обоснованию достопримечательного места «Эвыт-ики (Шаман гора)». С. 42-50.

[1057] В различных исследованиях приводятся разные значения термина *Эвэт*: у восточных хантов «*Эвэт…высокий мыс, обычно у слияния двух рек, где в старое время строились городки», «небольшой мыс, коса».* См.: Терешкин Н.И. Словарь восточнохантыйских диалектов. С. 47; *awət* на р. Казым – *«место на берегу», «как сопка», «густой лес на высоком месте», «священное место»*. См.: Дмитриева Т.Н. Топонимия бассейна реки Казым. Екатеринбург, 2005. С. 126-128; *««Эвут» – участок территории, водоёма, или даже*

рой термин *Кот Мых*, входящий в состав наименований многих культовых объектов, имеет перевод – «Дом-Земля». Однако, по мнению информантов, значения его необходимо переводить как «Место проживания, дом божества»[1058]. В качестве определения и уточнения к обоим терминам *(Эвэт и Кот Мых)* могут выступать имя божества или обозначение хантыйского рода. Если во время работы с информантами определения не зафиксированы, то для идентификации культового объекта используется географическая привязка, либо привязка к населённому пункту. Одинаковые наименования могут иметь поселковые святилища. Как уже указывалось в главе 1 в бассейне Большого и Малого Югана, наименование – *Кон Пах Ики* имеют семь святилищ, являющихся местами почитания семерых божеств-братьев. В этом случае идентификация культовых объектов проводилась через привязку к населённому пункту.

Границы, возраст и предмет охраны на культовых объектах

Необходимо отметить противоречия между потребностями коренных жителей в охране культовых объектов и практической их реализацией. Наиболее ярко они наблюдаются в вопросах определения границ культового объекта, а также в определении его возраста для соответствия нормативно-правовому определению в качестве «объекта культурного наследия»[1059].

В настоящее время существует много мнений (коренных жителей, научного сообщества, представителей промышленных компаний) о том, что может являться критерием границ культового объекта. Большинство хантов определяет границы культового объекта по рубежу уникальных ландшафтов, которые наряду с объектами археологического наследия часто воспринимаются местом проживания божеств и духов. Уникальные ландшафты граничат с обычными, которые воспринимаются информантами как *«места охоты и рыбалки»* божества, либо его других хозяйственных нужд – *«место, где пасёт оленей»*[1060], *«озерко – прорубь, где берёт воду на котёл»*[1061]. Такие критерии границ святилищ связаны с фольклорными сюжетами, традиционными представлениями информантов о «деятельности» божеств, и даже с восприятием окружающего ландшафта отдельным человеком. Другим широко распространённым в среде восточных хантов критерием грани-

---

отдельное дерево, связанные с жизнедеятельностью персонажей и легенд». См.: Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 4.

[1058] Известны также другие определения значения термина *Кот Мых*: *«“Кот-мых” – участок территории, элемент ландшафта – возвышенность в лесу или на болоте… “Кот-мых” – это родовое священное место, например, рода Лося, Медведя, Барсука…».* См.: Михалёв А.Н. Отчёт о НИР. Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе… (июнь-сентябрь 1999 г.). С. 4.

[1059] Рудь А.А. Сохранение культовых объектов восточных хантов. С. 65-67.

[1060] ПМА. Лямин, июль 2003 г.

[1061] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.

цы культового объекта является территория, на которой действуют запреты на постоянное проживание и хозяйственную деятельность (рубка леса для строительства, заготовка дров, охота, сбор дикоросов, рыбалка). Ещё об одном варианте представлений восточных хантов о границах сакральных ландшафтов пишут Э. Вигет и О.Э. Балалаева: «Одно священное место может иметь несколько различных географических названий и очень большую площадь, такую как весь бассейн реки, который полностью может быть идентифицирован как священный»[1062]. В ходе полевых исследований автора диссертации подобные представления подтверждались информантами неоднократно[1063]. Как уже указывалось в предыдущей главе, особенностью таких сакральных ландшафтов может быть отсутствие специального места для совершения ритуалов, что компенсируется возможностью делать приношения в любой точке почитаемой территории.

На практике во время сбора сведений от информантов можно получить сильно различающиеся данные о границах конкретного культового объекта. В случае если обсуждение границ имело не коллективный характер, то каждый коренной житель может указать своё видение этих границ. При этом большую роль в определении границ может играть подробность картматериалов, наличие или отсутствие на них современной промышленной инфраструктуры[1064].

В ходе работ над определением границ территории культовых объектов в качестве объектов культурного наследия автор диссертации руководствовался двумя критериями. Первым является площадь распространения визуально фиксируемых материальных проявлений обрядовой деятельности. Эта площадь маркирует границу ритуальной площадки (Рис. 43, 92). Вторым критерием является площадь почитаемых элементов природного ландшафта, которые в большинстве случаев имеют естественные рубежи. Этот критерий очерчивает границу объекта культурного наследия (Рис. 92). Однако указанные принципы не всегда универсальны. В ходе полевых исследований было зафиксировано, что в некоторых местах восточные ханты делают приветственные приношения монет и жертвенных тканей ещё на подходе к самому сакральному ландшафту[1065]. Места таких приношений обособлены в небольшие ритуальные площадки, а их наличие является дополнительным маркером границы культового объекта.

[1062] Цит. по: Sacred Sites in a Russian Context / The Conservation Value of sacred sites of Indigenous Peoples of the Arctic: A Case Study in Nothern Russia. Report on the state of sacred sites and sanctuaries // Conservation of Arctic Flora and Fauna (CAFF). Technical Report. № 11, 2004. Chapter 3. P. 2.

[1063] ПМА. Большой Юган, март 2004 г.; Лямин, июль 2003 г.

[1064] К примеру, в 2003 г., в ходе определения границ святилища *Яун той Кот Мых* на р. Тромъеган информанты указали различные границы территории, которую они отожествляют с местом обитания божеств-хозяев святилища.

[1065] ПМА. Большой Юган, март 2007 г.; Тромъеган, сентябрь 2010 г., октябрь 2014 г. Посещение святилища *Яун той Кот Мых*; Тромъеган, март 2014 г. Посещение священного *озера Имлор*.

К настоящему времени промышленное освоение, начавшееся в 1960-х гг., охватило весь ареал проживания восточных хантов. Однако, как было указано выше, система охраны культовых объектов начала складываться в ХМАО–Югре только в 1990-е гг. К этому времени объекты инфраструктуры нефтяников либо уничтожили отдельные сакральные ландшафты, либо появились в непосредственной близости от них. Сегодня, когда процедура государственной охраны культовых объектов прошла апробацию, коллективы разработчиков сталкиваются с двумя противоположными точками зрения на сохранение святилищ. Первая позиция (коренных жителей) основана на традиционных представлениях о границах культовых объектов (включая почитаемые элементы природного ландшафта) была изложена выше. Вторая точка зрения (нефтяников и строителей) часто основана на признании охраны святилищ в границах видимых материальных проявлений культа, включая объекты архитектуры и археологии. В некоторых острых ситуациях существует фактор наличия уже действующей промышленной инфраструктуры в границах сакральных ландшафтов. Эти две точки зрения на проблему границ культовых объектов присутствуют в обсуждении практически каждого проекта землеустройства. С точки зрения коренных жителей, наличие промышленных объектов на территории сакрального ландшафта оскверняет его. Также недопустимо, по мнению хантов, возведение оград по периметру культового объекта. К примеру, в ходе обсуждения режима содержания святилища *Сут Похэль* в верхнем течении р. Тромъеган было предложено огородить святилище забором по периметру. Этот пункт вызвал у хантов категорическое несогласие: *«Зачем огораживать священное место, как же Бога можно огородить?»*[1066]. С другой стороны, эти же информанты были согласны с установкой предупреждающих знаков на объектах инфраструктуры нефтяников рядом с указанным святилищем[1067].

Точка зрения коренных жителей на расположение промышленных объектов может меняться в зависимости от близости к наиболее важным функциональным зонам культового объекта (культовой постройке, ритуальной площадке). Не последнюю роль играет наличие промышленных объектов в прямой видимости от наиболее значимых функциональных зон святилищ. В свою очередь представители промышленных компаний высказывают несогласие с охраняемым статусом проектируемого объекта культурного наследия при отсутствии на его площади каких-либо материальных маркеров (объектов археологии, культовых сооружений, прикладов ткани, шкур и черепов жертвенных животных и пр.). В последнее время ещё одним аргументом противников больших границ территории куль-

[1066] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. С. 114-115.
[1067] ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.

товых объектов является утверждение о тенденции уменьшения количества посетителей святилищ и регулярности визитов.

В настоящее время разработка границ достопримечательных мест выполняется на основании анализа историко-культурной значимости территории и природно-ландшафтных особенностей. С точки зрения большинства разработчиков, наиболее правильной является необходимость сохранения культового объекта в границах сакрального ландшафта. В случаях, когда этот ландшафт уже нарушен промышленной инфраструктурой, чаще всего выдвигаются требования по ограничению дальнейшего строительства в его границах. Границы, определённые в ходе таких проектов, после прохождения государственной историко-культурной экспертизы закрепляются за культовым объектом юридически, фиксируются в земельном кадастре, что в свою очередь накладывает ограничения на его хозяйственное использование. Однако в обозначенном правовом механизме содержится недостаток: в случае изменения месторасположения культового объекта или его составных частей (перенос культового лабаза или ритуальной площадки за пределы границы достопримечательного места) появляется необходимость охраны новых культовых объектов, встаёт проблема целесообразности сохранения оставленных объектов (ритуальных площадок). В конечном итоге, чтобы не допустить описанной ситуации, ханты вынуждены будут руководствоваться утверждёнными границами достопримечательных мест. Такой теоретический сценарий указывает на то, что правовой механизм, направленный на сохранение культовых объектов, может стать внешним фактором, ограничивающим традицию.

Не всегда соответствует нормативному термину «объект культурного наследия» фактический возраст святилища. Согласно пункту 12 статьи 18 Федерального закона от 25.06.2002 г. № 73-ФЗ «В реестр могут быть включены выявленные объекты культурного наследия, со времени возникновения или с даты создания которых либо с даты исторических событий, с которыми такие объекты связаны, прошло не менее сорока лет»[1068]. Таким образом, за рамками закона остаются святилища (или составляющие его ритуальные площадки), возникшие позже. При этом ханты в первую очередь заинтересованы в охране действующих в настоящее время культовых объектов (или ритуальных площадок), и лишь потом в сохранении оставленных святилищ. Но согласно правовому полю – охране должны подлежать более древние объекты (пусть и не функционирующие), а появившиеся недавно ритуальные площадки ещё имеют недостаточный возраст для признания их в каче-

[1068] Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия па-мятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» // URL: http://base.garant.ru/12127232/ (дата обращения 14.06.2017).

стве объекта культурного наследия.

Исторически сложилось, что у истоков охраны культовых объектов коренных жителей в ХМАО–Югре стояли специалисты археологического профиля. В связи с чем, формирование методики обоснования предмета охраны на культовых объектах происходило под влиянием археологической методологии. В отличие от объектов археологического наследия, на которых культурный слой сформировался в древности, на большинстве святилищ ещё происходит его формирование[1069]. В связи с этим вопрос о предмете охраны на действующих культовых объектах, остаётся дискуссионным. Здесь представлено авторское видение поставленной проблемы[1070]. Для её решения были привлечены полевые материалы, собранные автором диссертации в Среднем Приобье, начиная с 1997 года. В ходе этих работ было обследовано более 100 культовых объектов восточных хантов. В основу параграфа вошли материалы полевых исследований 2006, 2009, 2010, 2014, 2015 гг., проведённых в рамках работы над проектами зон охраны святилищ *«Сут Похэль»* (бассейн р. Тромъеган)[1071], *«Йимынг (Шикъ) ёхом»* (бассейн р. Лямин)[1072]; обоснованием достопримечательных мест *«Священное озеро Имлор»*[1073], *«Эвыт-ики (Шаман гора)»*[1074], *«Кор Воч Эвэт»*, *«Яун той Кот Мых»*, *«Тлятты яун ури»*, *«Йымынг рэп-Йымынг соим»*, *«Овыр Кол»*, *«Лунк яун той»*, *«Кат яун кут Кот Мых»*, *«Вокы рэп»,* расположенных в бассейне р. Тромъеган, *«Вать яун Кот Мых»* в бассейне р. Аган, *«Ляминская Священная гора»* и *«Йим Воч Ими»* в бассейн р. Лямин[1075].

При анализе материалов, собранных в результате натурного обследования святилищ восточных хантов, был выделен ряд категорий материальных объектов и артефактов, которые рассматриваются автором диссертации в качестве предмета охраны. В ходе раз-

---

[1069] Исключением являются святилища, расположенные в границах объектов археологического наследия.

[1070] В основу раздела легли материалы доклада автора исследования на IV Северном археологическом конгрессе (г. Ханты-Мансийск, 19-23 октября 2015 г.): Рудь А.А. Культовые объекты восточных хантов: предмет охраны, границы территории объекта (по материалам Сургутского Приобья) // Секция 8. Актуальные подходы и законодательные инициативы в сфере охраны и сохранения объектов культурного наследия; Рудь А.А. Сохранение культовых объектов восточных хантов. С. 67-74.

[1071] Ведмидь Г.П., Рудь А.А. Проект зон охраны святилища ханты Сут Похэль на Верхне-Надымском месторождении нефти в Сургутском районе ХМАО–Югры (пояснительная записка). Сургут, 2006 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 371.

[1072] Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Тюрин В.Н. Проект зон охраны территории святилища ханты Йымынг (Шикъ) ёхом в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2010. Т. I-II // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп.1. Д. 491, 492.

[1073] Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Усова Л.И. Проект обоснования границ и характера использования достопримечательного места «Священное озеро Имлор» на Фёдоровском месторождении нефти в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2010. Т. I-III. // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 518, 519, 520.

[1074] Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Тюрин В.Н. Отчёт о НИР. Разработка научно-проектной документации по обоснованию достопримечательного места «Эвыт-ики (Шаман гора)» в Сургутском районе ХМАО–Югры. Сургут, 2015 // БИИКФ (г. Сургут). Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 641.

[1075] Рудь А.А. Отчёт о НИР. Обследование состояния объекта, описание предмета охраны и установление границ территории объектов, обладающих признаками объекта культурного наследия, представляющих ценность с точки зрения этнологии, расположенных в Сургутском районе ХМАО–Югры. 2 кн. Сургут, 2014 // БИИКФ (г. Сургут), Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 574, 575.

работки проектов достопримечательных мест материальные объекты и артефакты, являющиеся предметом охраны, наносились на топографические планы святилищ (Рис. 43). Они включают:

а) Объекты археологического наследия

Объекты археологического наследия в представлении коренных жителей считаются «домом», «крепостью», «стойбищем» божеств и духов (Рис. 103). Культурный слой объектов археологического наследия, вместе с артефактами, является предметом охраны. При отсутствии видимых в рельефе объектов археологии, на культовых объектах может фиксироваться древняя керамика (Рис. 104), оружие, украшения, остеологические остатки.

б) Объекты архитектуры и их содержимое

Объекты архитектуры представлены традиционными приподнятыми над землёй строениями (*лабаз*) (Рис. 8-10, 27, 50А, 72), либо наземными постройками (*кум, ватль*) (Рис. 73).

Внутри культовых построек содержатся:

– изображения божеств и духов (деревянные, металлические, каменные, сделанные из ткани и других материалов) (Рис. 26, 50В, 53, 57, 74, 80, 86);

– коробки, берестяные ёмкости, деревянная, металлическая и керамическая посуда, используемые для хранения жертвенных прикладов, а также в качестве посуды для подношений;

– жертвенные приклады в виде тканей, шкур животных, денег (монет и банкнот), бисерных украшений, бус, стрел, луков и пр. (Рис. 26, 50В);

– посуда и средства для окуривания даров и «умывания» изображений божеств (медвежий жир, кожа с пениса оленя, чага, пихтовая кора).

Во время ритуалов под лабаз (или около архитектурной постройки) жертвуют монеты и банкноты, помещают кости жертвенных животных, бутылки из-под алкоголя. Когда постройку выводят из ритуальной практики, под неё (или около) могут оставлять выведенные из культовой практики изображения божеств (Рис. 17, 75). Согласно традиционным представлениям, упавшие с культового лабаза или испорченные (повреждённые) банкноты и другие мелкие вещи воспринимаются как *«ненужные божествам»*. Их также выводят из культовой практики – либо сжигают на костре, либо кидают под лабаз[1076].

в) Кострoвища, приклады и другие предметы вне объектов архитектуры

На территории ритуальных площадок предметом охраны могут служить: места ритуальных кострoвищ, приношения денег, жертвенных тканей, приношения в виде котлов и вёдер, выведенные из культовой практики бубны и хранилища сакральных предметов

[1076] ПМА. Малый Юган, март 2004 г.

(священные нарты, сундуки), черепа и кости жертвенных животных, деревянные и металлические изображения божеств, оружие и стрелы, изделия из бисера и другие предметы.

Ритуальные кострoвища

С учётом традиционных представлений восточных хантов об очищающей роли огня, с костром связаны многочисленные ритуалы, как дома, так и на священных местах. По этой причине место расположения костровища можно рассматривать как маркер центра ритуальной площадки (Рис. 11, 27-29, 36-37, 64). В главе 1 уже указывалось, что в костровище жертвуют деньги (монеты и банкноты), халат из красной ткани для божества *Най Ими* «Огня Хозяйки». В границах сакральных ландшафтов костровища могут располагаться у подножия визуально выраженных повышений рельефа, на границах микрорельефов, около культовых объектов архитектуры. Также наблюдается привязка ритуальных костровищ к водоёмам. Зимой они часто расположены на льду водоёмов, летом приурочены к пойме или берегам.

Приношения монет и банкнот

Наряду с приношением денег божествам внутри культовых объектов архитектуры и в ритуальные костровища, у восточных хантов широко распространено завязывание монет в углы жертвенных тканей. Такие приклады затем вывешивают на деревья (Рис. 93), оставляют на земле, кидают в огонь (Рис. 94) или воду – в зависимости от стихии божества, которому они адресованы. Также широко распространён ритуал отдарка (пожертвования тканей, монет и банкнот) в место, откуда был взят скол дерева для изготовления изображения божества. В таких случаях отдарок оставляют в месте скола дерева или рядом на земле (Рис. 12, 16).

Приклады в виде котлов и вёдер

В главе 1 уже упоминалось, что пожертвования в виде котлов, вёдер (изредка тазов или другой крупной металлической посуды) делают для божества *Мых Ими* («Земли Хозяйки»). Исходя из представлений хантов, по которым фигура *Мых Ими* соотносится со сферой Земли, котлы оставляют на её поверхности (Рис. 95).

Выведенные из культовой практики места для хранения сакральных предметов

Хранилищами домашних сакральных предметов служат сундуки, чемоданы и священные нарты. В некоторых случаях (по завещанию хозяина либо по знаку божеств и духов) эти предметы уносят на священное место. Несмотря на неоднократную фиксацию выведенных из культовой практики сундуков (Рис. 97), чемоданов (Рис. 101) и священных нарт (Рис. 98), их общее количество на святилищах незначительно.

Выведенные из культовой практики бубны

Как уже говорилось в главе 2, выведенные из культовой практики бубны вывешивают на деревья, чаще всего на берёзу или кедр (Рис. 66, 67). Однако со временем они ветшают и падают на землю. Как и в случае с выведенными из культовой практики изображениями божеств, общее число бубнов на святилищах незначительно.

Черепа, кости и шкуры жертвенных животных

Шкуры и остеологические останки жертвенных животных вывешивают в качестве прикладов на деревьях (в этом случае животных жертвуют для божеств Верхнего мира) (Рис. 99), так и на земле (для божеств Нижнего мира). Так же, как и в случае с бубнами, со временем шкуры и черепа жертвенных животных ветшают и падают на землю. Помимо этого, в границах ритуальной площадки могут фиксироваться, оставшиеся после ритуальной трапезы кости жертвенных животных, бутылки из-под алкоголя, консервные банки (Рис. 100).

Металлические изображения божеств

К этой категории отнесены металлические детали деревянных изображений *лунк* (оленьи рога, личины, а также монеты и пуговицы, маркирующие рот, нос, глаза культового изображения) (Рис. 17), а также жестяные дары («кольчуги», «бронежилеты» или «халаты») для божества-покровителя Нижнего мира *Кынь Ики*. В соответствии с принадлежностью персонажа к Нижнему миру упомянутые дары помещают на поверхности земли (Рис. 96).

Оружие, стрелы

В границах ритуальных площадок зафиксированы приношения холодного оружия, луков и стрел – как с боевыми наконечниками (Рис. 101), так и со стилизованными (Рис. 102). Чаще всего эти предметы находятся внутри культовых сооружений. Известны случаи фиксации наконечников стрел вне построек, но в границах ритуальных площадок.

г) Почитаемые элементы природного ландшафта

Почитаемые элементы природного ландшафта являются самой дискуссионной составляющей в предложенном перечне. Как уже указывалось выше, в представлениях восточных хантов сакральный статус имеет не только ритуальная площадка (место совершения традиционных обрядов), включающая материальные маркеры обрядовой деятельности, объекты археологического наследия, архитектуры, но и почитаемые элементы окружающего природного ландшафта, значительно превышающие площадь самой ритуальной площадки. Эту территорию, отожествляемую с «местом проживания» божеств, можно обозначить как сакральный ландшафт (Рис. 68-69).

д) Водные объекты

Неоднозначным является вопрос включения в границы объектов культурного наследия почитаемых водоёмов. Сведения о жертвоприношениях «сургутскими остяками» жеребёнка, петуха, быка в воду для «Обского Старика» *As Iki* на рубеже XIX–XX в. имеются в работе К.Ф. Карьялайнена: «…Жертвоприношение проводят на льду озера, где устанавливают искусственное дерево…. Жеребёнок и завернутый в платок петух опускаются неповреждёнными в прорубь, у большого быка опускают только внутренности, а у маленького – и шкуру. Состоится также угощение пищей и вином, на упомянутое дерево вывешивают платки. Весной в ледоход принято делать только угощение пищей: варят большую чашку каши, кладут туда лосиного сала, затем готовят брагу и берут семь кусков хлеба – все это выставляют на берегу озера…»[1077]. Сегодня в одних случаях можно говорить о водоёмах, которые имеют сакральный статус и, по представлениям информантов, являются *«местом жительства божеств»*[1078]. Нередко в такие водоёмы жертвуют монеты, дробь, патроны, ткань, сигареты. В других случаях в границы сакральных ландшафтов входят участки озер, рек, стариц, ручьёв. Как правило, участки таких водоёмов, вместе с акваторией и берегами, являются местами проведения обрядов. Как было отмечено выше, в зимнее время часть ритуалов происходит именно на льду таких водоёмов или в поймах (Рис. 6, 39, 40). При этом на площади водоёма и его берегов могут накапливаться значительные материальные проявления – монеты, кострoвища, ткани, черепа, кости и шкуры жертвенных животных. С наступлением тёплого времени года материальные следы обрядовой деятельности попадают на дно водоёма, разносятся течением, заиливаются во время весенних половодий, образуя культурный слой (Рис. 6, 31-33).

Вопрос о включении в категорию предметов, подлежащих обязательному сохранению, изделий из недолговечного материала, таких как жертвенные ткани, деревянные культовые изображения, бубны, сундуки, нарты и т.д., остаётся открытым. В случае лесного пожара все эти предметы будут уничтожены огнём. Однако в ходе бесед коренные жители выражали негативное отношение к их сбору и музеефикации[1079]. Также сомнительно включение в категорию предмета охраны бутылок из-под алкоголя. Однако они служат дополнительным маркером ритуальной площадки, а также датирующим материалом.

[1077] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 149.
[1078] ПМА. Тромъеган, июль 2004 г.
[1079] ПМА. Русскинская, апрель 2016 г. Общественные обсуждения проекта достопримечательного места «Эвыт-ики (Шаман гора)».

Особенности сохранения культовых объектов в настоящее время

Сегодня среди восточных хантов наблюдаются противоречивые позиции в вопросах раскрытия информации о месторасположении святилищ, согласования землеотводов под промышленное освоение рядом с ними. В оценке значимости святилища и его дальнейшей судьбы информанты руководствуются не только принципом безусловного сохранения. Современные ценностные ориентиры, примеры нарушения традиционных норм приезжим населением, за которыми не последовало «наказание» со стороны божеств, приводит к ослаблению традиционных запретов, безразличию к судьбе своих святилищ, а в отдельных случаях – к пересмотру их сакрального статуса.

До середины 1980-х гг. согласование размещения промышленных объектов с коренными жителями практически не проводилось. Поэтому в начальный период промышленного освоения среди хантов была распространена практика сокрытия культовых объектов[1080]. Во время Перестройки появились первые региональные законодательные акты, позволяющие коренным жителям сохранить традиционную среду проживания и культурное наследие. Э. Вигет и О.Э. Балалаева, принимавшие участие в разработке этих законов, указывают, что «Принятие этих законов привело в движение юридический процесс официального определения границ семейных охотничьих территорий (родовых угодий) и выдачи правительственных актов, подтверждающих, что право пользования этими землями принадлежит семьям, живущим на них»[1081].

Сложившаяся в 1990-е гг. в ХМАО–Югре система родовых угодий (позднее – территорий традиционного природопользования) закрепила за коренным жителями возможность согласования строительства промышленных объектов на этих землях. Однако эта законодательная мера, направленная на сохранение традиционной культуры и быта коренных жителей, в отношении культовых объектов имеет недостатки. Согласование землеотводов под промышленное освоение происходит индивидуально – только с пользователями родовых угодий, в границы которых попадает испрашиваемый строителями земельный участок. Известны примеры, когда в таких случаях хозяин родового угодья ради индивидуальной выгоды игнорирует факт расположения на его территории культового объекта, согласовывая строительство. В результате судьбу святилища, которое может иметь высокий статус для рода или даже территориальной группы, решает на законных основаниях один человек. К примеру, ещё до разработки проекта достопримечательного места *Священное озеро Имлор* размещение большей части планируемых объектов нефте-

[1080] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 117-118; ПМА. Пим, февраль 2003г.; Тромъеган, февраль-март 2003 г.
[1081] Вигет Э., Балалаева О.Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты. С. 44.

добычи было согласовано главами примыкающих территорий традиционного природопользования[1082]. Сложившуюся ситуацию усугубляет переход части хантов в другие конфессии. В таких случаях происходит отказ от традиционных ценностей. Следствием этого является безразличие к судьбе культовых объектов, и как один из вариантов – согласование земельного участка под строительство. Тревожной является усиливающаяся тенденция обсуждений материальных компенсаций, выдвигаемых хантами во время обсуждения промышленного освоения около культовых объектов.

В ходе работ по выявлению культовых объектов наблюдаются факты сокрытия информантами их местонахождения как на территории своих родовых угодий, так и чужих территориях. В последнем случае ханты говорят, что такую информацию может раскрывать только хозяин ТТП, несмотря на то что культовый объект может иметь более значимый статус, чем покровительство жителей одного стойбища. Своё нежелание раскрывать местоположение культового объекта коренные жители объясняют тем, что нанесённая на карты или документированная фото и GPS-фиксацией информация станет открытой, что может привести к разграблению. Имеются примеры, когда хозяин родового угодья, не являясь хранителем культового объекта, считает ненужным раскрывать его местонахождение. Однако при расположении культовых объектов вне границ родовых угодий эти же информанты сами выходят с инициативой сохранения святилища, с признанием всей правовой процедуры охраны[1083].

Известны случаи предоставления заведомо недостоверных сведений о местонахождении культовых объектов. В одном из таких случаев информант в границах своих родовых угодий указал на «священный увал», назвав его именем святилища, расположенного в 45 км южнее. Из бесед с соседями не было получено подтверждения о наличии в этом месте «священного увала» как такового. Позже выяснилось – намеренным искажением сведений информант хотел сохранить от промышленного освоения пастбище у себя на угодье, «прикрывшись» именем святилища[1084].

До промышленного освоения Среднего Приобья поведение людей в границах сакральных ландшафтов регламентировалось традицией и накладывало определённые ограничения на человека[1085]. Традиция предписывала запрет постоянного проживания челове-

[1082] Рудь А.А. Этнографические исследования в рамках проекта зон охраны комплекса объектов культурного наследия в районе озера Им Лор. С. 379.
[1083] ПМА. Ингуягун, август 2006 г. Обращение тромъеганских хантов с просьбой постановки под охрану священного места *Вокы рэп*.
[1084] Рудь А.А., Шатунов Н.В. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. С. 112.
[1085] Основой данного раздела является доклад автора диссертационного исследования на XI Конгрессе антропологов и этнологов России (г. Екатеринбург. 02-05.07.2015 г): Рудь А.А. Экологическое поведение во-

ка на территории сакральных ландшафтов, а также ограничение хозяйственной деятельности в таких местах. Наиболее известными из них являлись: запрет заготовки древесины для хозяйственных нужд, запрет добычи животных или отдельных их видов, запрет сбора дикоросов, запрет отбора воды в границах сакральных водоёмов, запрет воздействия на поверхность земли.

Согласно собранным сегодня материалам, при необходимости некоторые из этих запретов можно преодолеть через ритуальные действия, что, по мнению большинства информантов, не является нарушением традиции. На р. Нятлонгаягун (бассейн р. Тромъеган) зафиксировано использование древесины с территории святилища *Сут Похэль* для строительства жилых домов по причине отсутствия поблизости других источников строевого леса. В пояснении вопроса о запрете рубки леса на священном месте информанты сообщили, что *«лес у божеств был попрошен во время одного из жертвоприношений»*[1086]. Другой пример с Тромъегана связан со спиливанием дерева в границах священного места *Яун Той Кот Мых* для переправы людей к месту совершения жертвоприношения. Такие действия на территории святилища были объяснены необходимостью переправы через реку, когда старую переправу размыло весенним половодьем[1087].

Однако сегодня традиционные нормы поведения на сакральных ландшафтах могут носить и декларативный характер, в то время как на практике запреты могут нарушаться самими коренными жителями. К примеру, при работе над проектом зон охраны *святилища Йимынг ёхом* ‘Священный бор’ были получены сведения о сакральном статусе проектируемого ландшафта, в отношении которого действует запрет хозяйственной деятельности. Однако этот запрет не помешал коренным жителям проложить через территорию «Священного бора» грунтовую автодорогу, соединяющую стойбище с месторождением нефти, передвигаться по ней на автомобиле, а также согласовать разработку сухоройного карьера песка в восточной части сакрального ландшафта[1088].

В главе 4 уже сообщалось, что в 1960–1980-х гг., уходя от промышленного освоения, некоторые семьи коренных жителей правобережья Оби были вынуждены переселяться в верхнее течение правых притоков Оби. В результате миграций люди поселялись на землях, которые по традиционным представлениям являлись *Вонт лунк мых* ‘Землями таёжных божеств’. Ранее большинство этих территорий имело статус сакральных ландшаф-

---

сточных хантов на сакральных ландшафтах: традиция и современность (по материалам Сургутского Приобья) // Доклад на XI Конгрессе антропологов и этнологов России. Секция 10.

[1086] ПМА. Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г.

[1087] ПМА. Тромъеган, сентябрь 2010 г.

[1088] ПМА. Лямин, июль 2012 г.

тов и выполняло функции общих охотничьих угодий и мест воспроизводства дичи[1089]. Во время их посещения ханты совершали жертвоприношения местным божествам-хозяевам с целью *«получения разрешения»* проживания на *«заповедных»* землях и удачи в промысле. Вынужденное переселение в верховья правых притоков Оби иногда сопровождалось несчастьями и смертями[1090]. Среди хантов такие события воспринимаются как наказание людей местными божествами за нарушение традиции, запрещающей постоянно проживать на данных территориях[1091].

Следующие примеры иллюстрируют нарушение запрета промысла в границах сакральных ландшафтов. В ходе работ на Лямине и Пиме были получены сведения, что некоторые ханты, имея снегоходную технику, практикуют товарный промысел лосей в бассейне р. Лямин 1-й. Примечательно: по многочисленным сообщениям ляминских, пимских и казымских хантов, река Лямин 1-й – *Йымынг Лимын* («Священный Лямин») считается *«заповедником дичи»* божества-покровителя р. Лямин – *Лимын Ики*. По мнению информантов, этот статус реки не запрещает охоту, но накладывает ограничения на товарный промысел копытных[1092]. Материалы с Большого Югана иллюстрируют не только нарушение запрета промысла в местах *«проживания божеств»*, но и неуважительное отношение человека к изображению божества-хозяина урмана, вырубленному на кедре. По рассказам информантов, хантыйский охотник нашёл на этом дереве белку, подстрелил её, но не смог найти тушку зверя. Подумав, что белку забрали местные божества-хозяева, он разозлился и обезобразил изображение божества топором, отрубив ему часть носа[1093].

Сегодня, по истечении двадцати лет взаимодействия региональных органов охраны культурного наследия, научно-исследовательских центров и коренных жителей, в ХМАО–Югре имеются примеры комплексного взаимодействия в сфере охраны культовых объектов. Не являются редкостью случаи оперативного реагирования государственных органов охраны объектов культурного наследия на обращения коренных жителей в связи с фактами несанкционированного промышленного освоения в непосредственной близости от святилищ. Наиболее сложными в урегулировании являются промышленные работы, для проведения которых не требуется обязательного согласования со Службой государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры. В таких ситуациях сигналы о хо-

[1089] Суворина Е.С., Самигулов Г.Х. Святилище реки духов. С. 307-308; ПМА. Тромъеган июль 2003 г.
[1090] К примеру, такие объяснения были зафиксированы у тромъеганских хантов в связи с переселением пимского рода Рынковых в верхнее течение р. Тромъеган (ПМА. Тромъеган, март 2003 г., июль 2004 г.).
[1091] Рудь А.А. О полевых археолого-этнографических работах в Сургутском районе ХМАО–Югры в 2012 г. // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск, 2013. Вып. 11. С. 242.
[1092] ПМА. Пим, февраль 2003 г., март 2011 г.
[1093] Рудь А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье. С. 345-346.

зяйственных работах рядом со святилищами поступают от коренных жителей. Сегодня одной из таких угроз являются промышленные лесозаготовки.

Приведём два эпизода, связанных с лесоразработками, проводившимися в 2009–2010-х гг. в непосредственной близости от священных мест *Яун той Кот-Мых* (р. Тромъеган) и *Сихэп ях Кот-Мых* (бассейн р. Малый Юган). В первом случае ханты стали инициаторами создания комиссии в составе представителей коренного населения, лесозаготовительной компании, муниципальной власти и Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры. Во втором случае коренные жители также обратились в Службу государственной охраны объектов культурного наследия с требованием остановить лесозаготовителей. В обоих случаях вырубка леса была остановлена, был поставлен вопрос о согласовании лесозаготовительных работ со Службой государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры [1094].

Другие примеры реагирования коренных жителей на промышленное освоение сакральных ландшафтов связаны с фактами геофизических изысканий углеводородов с применением метода сейсморазведки. Согласно технологии сейсморазведки, территория геофизических исследований покрывается сеткой профилей-просек, прорубаемых через каждые 200-300 м. Такая методика наносит большой урон традиционной хозяйственной деятельности хантов и угрожает целостности культовых объектов. Сегодня многие организации, проводящие сейсморазведку, обращаются в Службу государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры и научно-исследовательские центры для включения в проекты своих будущих работ информации об объектах культурного наследия, в том числе о святилищах. Однако имеют место случаи проведения сейсморазведочных работ до их согласования государственными органами, а также невыполнение предписаний, направленных на сохранение объектов культурного наследия.

В 2009 г. на территории главного святилища р. Лямин – *Лимын Ики Эват* организация, проводившая работы вопреки отрицательному заключению Службы государственной охраны объектов культурного наследия, начала вырубку сейсморазведочных профилей на территории святилища. Коренные жители оперативно выехали на место, остановили вырубку профилей. Один из последних случаев, связанных с реакцией хантов на несанкционированные работы геофизиков, произошёл зимой 2016 г. на Большом Югане в районе главного святилища юганских хантов *Яун Ики*. Организация начала проводить вырубку сейсморазведочных профилей рядом с действующим культовым объектом и кладбищем хантов, не дожидаясь согласованного Службой государственной охраны объектов

[1094] Рудь А.А. Об этнографических исследованиях в Сургутском районе ХМАО–Югры и на сопредельной территории в 2007-2010 гг. С. 142.

культурного наследия ХМАО–Югры заключения историко-культурной экспертизы земельного участка. Разрешением конфликтной ситуации стали общественные обсуждения (прошедшие уже после проведённых сейсморазведочных работ), административное наказание организации, производившей эти работы, и обращением юганских хантов к губернатору округа Н.В. Комаровой с просьбой разработки проекта достопримечательного места. К сожалению, позднее коренные жители отказались от реализации проекта достопримечательного места в связи с опасением не получить материальные компенсации от промышленной компании[1095].

Однако имеются и примеры пассивной позиции хантов в отношении сохранения культовых объектов. В 2009 г. в ходе археолого-этнографических работ на р. Большой Юган на территории Тайлаковского месторождения были обнаружены нарушения предписаний Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры, адресованных одной из организаций, проводящей сейсморазведку на данном месторождении. Вопреки предписанию, работы по вырубке сейсмопрофилей были проведены. Один из профилей прошёл в нескольких десятках метров от ритуальной площадки культового ансамбля *Торум Эви*. Обращений коренных жителей в какие-либо инстанции в связи с этими нарушениями не последовало[1096].

***

Становление охраны культовых объектов коренных жителей в ХМАО–Югре произошло на рубеже 1980–1990-х гг., во времена Перестройки. Актуальность сохранения святилищ была связана с изменением ценностных ориентиров общества, признанием самобытности культур коренных жителей Западной Сибири и правом их конфессионального самоопределения, с одной стороны, и сохранением культурного наследия в связи с форсированным промышленным освоением, с другой. С этого времени функции сохранения культовых объектов коренных жителей стали выполнять региональные власти, уполномоченные в сфере государственной охраны объектов культурного наследия. В связи с изменением регионального законодательства и наделением коренных жителей ХМАО–Югры правами согласования землеотводов на территориях родовых угодий у них появилась реальная возможность влиять на судьбу своих святилищ.

С середины 1990-х гг. в ХМАО–Югре стали проводиться работы по выявлению и учёту культовых объектов. В начале 2000-х гг. были приняты федеральные и региональ-

[1095] Данилова Е.Н. Земля покровителя Большого Югана на грани перемен. С. 124-140.
[1096] Рудь А.А. Об этнографических исследованиях в Сургутском районе ХМАО–Югры и на сопредельной территории в 2007-2010 гг. С. 143.

ные законы, направленные на сохранение сакральных ландшафтов коренных жителей Западной Сибири. Тогда же на практике начал работать механизм согласования проектов промышленного освоения территорий на святилищах и прилегающих территориях. В результате чего стали возникать первые проекты зон охраны культовых объектов коренного населения ХМАО-Югры.

В 2009 г. с вступлением в силу положения о «Государственной историко-культурной экспертизе» и появлением в 2011 г. института государственных экспертов механизм сохранения культовых объектов усложнился. Современный механизм постановки под государственную охрану включает общественную и экспертную оценку проектов и предполагает сведение к минимуму спекулятивных составляющих. Сегодня в ХМАО–Югре полностью разработана и апробирована на практике методика обоснования святилищ в качестве объектов культурного наследия – от момента их выявления до постановки в государственный реестр. Важным достижением последних лет стало внесение границ культовых объектов (признанных объектами культурного наследия) в государственный земельный кадастр. Последнее позволяет оградить сакральные ландшафты от хозяйственного освоения ещё на стадии проектирования строительства. Вместе с тем постановка культового объекта под охрану ограничивает для носителей культуры возможность манёвра – изменение места расположения ритуальных площадок в случае кризисов (пожар, осквернение, природные или техногенные нарушения ландшафта). Одной из серьёзных проблем являются лесозаготовительные работы, которые в настоящее время не попадают в правовое поле охраны объектов культурного наследия.

Общественные обсуждения имеют как положительные, так и отрицательные стороны. К положительным моментам можно отнести ознакомление всех сторон с проектом достопримечательного места и выявлением его слабых мест и недоработок. Однако часто на общественных обсуждениях конфронтация противоположных сторон уходит за рамки обсуждения самого проекта, что в конечном итоге мешает его конструктивной критике. Отметим, что необходимость сохранения культовых объектов в том или ином виде признаётся всеми участниками общественных обсуждений. В связи с положительным опытом сохранения сакральных ландшафтов у восточных хантов наблюдается переход от стратегии сокрытия культовых объектов к взаимодействию с государственными органами охраны культурного наследия, научными организациями и исследователями. Одновременно известны примеры безразличия коренных жителей к судьбе своих святилищ. Причинами этого является переориентация восточных хантов на ценности современного общества, снижение значимости традиций, переход в другие конфессии.

Универсального решения проблемы терминологии и наименования святилищ коренных малочисленных народов ХМАО–Югры не найдено. Как и раньше, выход видится

в использовании нормативно-правовых терминов в официальных документах с указанием других известных терминов и наименований культового объекта. В остальных случаях терминология и наименование культового объекта могут применяться в зависимости от контекста, в котором они используются. Разработка проблематики предмета охраны и границ территории культовых объектов должна быть продолжена. Автор диссертации признаёт, что практически каждое священное место, даже в пределах ХМАО–Югры, имеет свои особенности, и предложенные в исследовании критерии не могут быть универсальными. Но достигнутые в Среднем Приобье разработки могут быть использованы в других районах округа, а также в соседних регионах с учётом местной этнокультурной специфики.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Территория Сургутского Приобья, несмотря на форсированное освоение природных ресурсов в середине XX – первой трети XXI вв., и сегодня остается одной из немногих, где еще проживают сообщества коренных малочисленных народов, ведущие традиционный образ жизни. Фрагментарно сохранившаяся традиционная культура восточных хантов проявляет удивительную жизнестойкость, включая различные механизмы и креативные алгоритмы адаптации к современным условиям. У разных групп восточных хантов отмечается неравномерная сохранность пласта духовной культуры как в обрядово-ритуальной, так и в устной традициях. Важнейшим фактором сохранения культурной самобытности и этнической идентичности остается бытование сакральных ландшафтов.

Элементы духовной культуры восточных хантов – мифология, связанные с ней фольклорные повествования и ритуальные практики – существуют не сами по себе, а в сложном комплексе живой культуры и мировоззрения. Феноменология сакрального ландшафта (святилища, культовые объекты и т.д.), с одной стороны, определяется природной составляющей, с другой, — культово-ритуальными традициями его созидателей.

У хантов Среднего Приобья сохраняются представления о трехчастной модели Вселенной (Космоса), состоящей из Верхнего, Среднего и Нижнего миров-уровней (слоев, ярусов, этажей). Семиуровневый Космос детально не разработан. Место человека ограничивается Средним миром. В пантеоне восточных хантов фиксируются две категории сверхъестественных существ – божества *(лункэт)* и духи *(калтэт, кулэт, йэлэк-калнлэх отэт)*. Каждой из них соответствуют персонажи с определённым набором характеристик: божества, оказывающие влияние на жизнь человека, являются персонифицированными и одариваемыми фигурам, у духов эти харктеристики, как правило, отсутсвуют. Вместе с тем наблюдаются переходные фигуры, которые могут иметь характеристики обеих категорий сверхъестественных существ. Внушительный божественный пантеон предполагал существование разнообразных культовых мест.

Сегодня большинство восточных хантов имеет лишь общее представление о традиционной вертикальной и линейной модели мира, как и о верховных божествах, выступающих покровителями природных стихий и жизненно важных сфер человека. Представления о верховных божествах и их родственных связях у разных групп восточных хантов могут отличаться и даже противоречить друг другу. Хорошо сохранились культы покровителей крупных обских притоков, культы родовых и поселковых божеств. Значимость божества и сохранность его культа напрямую зависят от важности жизненной сферы,

находящейся под его покровительством. В традиционных представлениях территориальных групп правобережья и левобережья Оби сохраняются локальные особенности. В пантеоне хантов правобережья Оби важное место занимают божества-покровители, связанные с оленеводством. У хантов левобережья Оби ведущая роль принадлежит божествам-покровителям охотничьих промыслов.

У всех групп восточных хантов наблюдается исчезновение божеств, покровительствующих маловостребованным ныне сферам жизни. К примеру, в связи с доступностью медицины и общим улучшением состояния здоровья коренных жителей сегодня не обнаруживается диференсация покровителей болезней. Вместе с тем фиксируется появление новых фигур пантеона и/или новых функций у божеств, связанных с актуальными областями жизнедеятельности, например, покровительство духами современным транспортным средствам, безопасному пребыванию в городе и на объектах инфраструктуры промышленных компаний. В целом, несмотря на неравномерность сохранения традиционной культуры, можно говорить об относительно неплохой сохранности пласта духовной культуры как в обрядово-ритуальной, так и в устной традициях.

Традиционные ритуалы восточных хантов вписываются в универсальную типологию календарных, переходных (обрядов жизненного цикла) и кризисных (окказиональных) ритуалов. До настоящего времени сохраняется иерархия ритуалов, которая соответствует рангу одариваемого божества-адресата. Иерархия пантеона накладывается на социальную структуру хантыйского общества и включает: общехантыйских, важных для территориальной группы, родовых, поселковых, семейных, индивидуальных (личных) божеств. Большинство традиционных ритуалов выполняет функции взаимодействия человека с божествами и имеет форму жертвоприношений. В основе обрядов, значительная часть которых согласуется с теорией дарообмена М. Мосса[1097], лежат реципрокные отношения между миром людей и миром божеств[1098]. В адрес божеств разных миров люди приносят в жертву предметы Среднего мира – созданные человеком, выращенные человеком, имеющие отношение к миру человека. В ответ на дары, полученные от человека, божества удовлетворяют его просьбы – каждое божество в своей сфере. В структуре ритуала жертвоприношения на святилищах наблюдается обмен дарами, обнаруживающий сходство с институтом *кула* жителей Океании[1099]. Несмотря на то, что обмен дарами не имеет сложной структуры и согласованности, характерной для института *кула*, в церемонии дарообмена восточных хантов усматриваются схожие черты: она не имеет экономического

[1097] Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах. С. 134-285.
[1098] Новик Е.С. Принцип реципрокности и формы его проявления в архаической культуре. С. 294-302; Мартынова Е.П. «Дай, и тебе будет дано». С. 13-22.
[1099] Малиновский Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004.

характера; наблюдается обязательность дарить, принимать и отдаривать жертвенные дары; фиксируется необходимость хранения информации о полученном даре. Для её реализации инициируется мини экспедиция, имеющая целью поддержание/установление родства по крови, по божеству, по совместной деятельности. Таким образом, традиционные ритуалы жертвоприношений продолжают выполнять интегрирующие функции для разных территориальных групп и в целом сообщества восточных хантов.

В сегодняшних практиках восточных хантов повсеместно фиксируется снижение частоты отправления традиционных ритуалов и сокращение числа посетителей святилищ. Современные информанты не всегда могут объяснить смысл и значение некоторых составляющих традиционных обрядов, наблюдается плохое знание молитвы-обращения к божествам. На протяжении всего рассматриваемого периода сохраняется основной перечень адресованных божествам пожертвований и даров. Однако в настоящее время происходит сокращение традиционных подношений в пользу покупных продуктов и товаров. Зафиксированы случаи замены жертвенных животных их символическими изображениями. Вместе с тем за традиционными ритуалами восточных хантов продолжают сохраняться важные функции, отмеченные ещё Э. Дюркгеймом в отношении ритуалов других традиционных культур, такие как: (1) социализация индивида; (2) интеграция коллектива; (3) воспроизводство традиций, норм, ценностей культуры; (4) психотерапевтическое воздействие, приобретающие особое значение в случаях столкновения с кризисными ситуациями[1100]. Многие ритуалы восточных хантов на протяжении периода исследований в значительной степени сохраняли свою традиционную форму и содержание. Вместе с тем ритуалы жертвоприношения восточных хантов адаптируются к условиям «соседства» с современной культурой: некоторые из них отправляют открыто, допускается присутствие людей других вероисповеданий, появляется категория зрителей.

Обряды на родовых святилищах продолжают выполнять функции поддержания символической связи человека с божествами-покровителями рода и интеграции сообщества *ях*. Однако промышленное освоение Среднего Приобья затронуло структуру-*ях*, из которой исчезает один из важных компонентов – проживание людей на своих исконных землях. В результате вынужденных миграций некоторые ханты оказались на территориях, находящихся под покровительством чужих божеств – в местах проживания других хантыйских родов, а иногда и территориальных групп. В таком случае переселенцы включают в свой пантеон божеств нового места жительства, а связь с родовыми землями продолжает поддерживаться через посещение своих святилищ родовых божеств.

[1100] Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. С. 30-32; Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии. М., 2018.

Коллективные жертвоприношения *(мыр)* продолжают выполняют функции главного ритуала в культуре восточных хантов. Традиции проведения *мыр* сохранялись на всей территории исследования на протяжении XX в. Эти обряды до сих пор содержат наибольшее число важных характеристик (структура ритуала, кровавое жертвоприношение, шаманское камлание, традиционные гадание, обмен дарами) и выполняют ряд культуровоспроизводящих функций. В кризисные моменты в ходе *мыр* с помощью шаманских камланий и традиционных гаданий устанавливались причины бедствий, принимались актуальные и приемлемые для сообщества решения возникших проблем, которые затем легитимировалось в форме жертвоприношения в адрес всего пантеона божеств.

Сегодня у хантов правобережья Оби наблюдается лучшая сохранность традиционных верований, по сравнению с хантами левобережья. Неравномерность владения традицией можно объяснить хозяйственной спецификой групп – обряды мобильных оленеводов правобережья Оби были всегда многочисленнее по числу участников и регулярнее по частоте, что способствовало сохранению преемственности. Обряды охотников левобережья Оби изначально включали меньшее число посетителей, следовательно, возможности трансляции традиционных верований здесь были изначально ниже. В то же время, у юганских хантов хорошую сохранность демонстрируют ритуалы жертвоприношения, связанные с местными поселковыми и промысловыми культами.

У хантов правобережья Оби по сегодняшний день сохраняются шаманские практики. Среди обладающих шаманским даром и взаимодействующих с божествами и духами выделяются *чирты-ко* (шаманы), *молэксы-ко* (гадатели), *мулты-ко* (заклинатели), *чипанко* (колдуны). У левобережных хантов они исчезли (информация о них сохранилась только в отсылках к знаниям ушедшего поколения). Некоторые из современных обрядов гадания восточных хантов идентичны ритуалам, описанным в конце XIX – начале XX в. В общих чертах форма, основные виды обрядов гадания не претерпели изменений, но изменились вопросы, с которыми обращаются ворожеи к божествам и духам. При этом ответы, полученные во время гаданий, черпаются в пространстве традиционного мировоззрения.

В шаманстве хантов правобережья Оби можно отметить черты, аналогичные выявленным в 1970-х гг. В.М. Кулемзиным у васюганских, александровских и ваховских хантов[1101]: отсутствие монополизации функций, связанных с отправлением традиционных культов, единого способа получения шаманского дара, определённого комплекта ритуального костюма и атрибутов и т.д. У современных хантов правобережья Оби распространён обычай *«держания бубна»* главами семей, который используется для отправления семейных ритуалов, и лишь изредка – для собственно шаманских камланий. В представлениях

[1101] Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века). С. 119.

юганских хантов бубен могли иметь только шаманы. В этом состоит одно из различий шаманства двух соседних регионов Среднего Приобья. За шаманскими камланиями сохранились функции обращения человека по случаю болезни, трудных родов, пожаров, неудач в промысле. Сегодня в ходе камланий восточных хантов поднимаются и современные запросы, в том числе лежащие в плоскости сохранения верований: о переносе культовых объектов, о допуске на обряды людей из другой культурной среды, о взаимоотношениях с хантами-неофитами. С одной стороны, проведённые исследования подтверждают преемственность шаманской традиции у восточных хантов на протяжении XX в., с другой, – имеются критические замечания самих хранителей традиции о резко возросшем числе неошаманов среди их соплеменников, начиная с Перестройки. Этот процесс можно интерпретировать как актуализацию этничности в кризисные для сообщества периоды.

В среде восточных хантов на протяжении всего рассматриваемого периода были распространены вредоносная магия и заклинания. Традиции оказания негативного влияния посредством обращения человека к злым духам и божествам Нижнего мира до сих пор сильны хантов правобережья Оби. Востребованность вредоносной магии и заклинаний можно рассматривать как сложившуюся форму решения социальных конфликтов в виде переноса их в плоскость традиционных верований. Магические заклинания, связанные с разграничением территорий проживания и промысла, являются синтезом обычного права и традиционных представлений. Вероятнее всего, реальные события, связанные с урегулированием конфликтов на территориях проживания и промысла, со временем превращались в локальные обычаи, которыми руководствовались конфликтующие стороны.

Начиная с конца 1960-х гг. промышленное освоение и урбанизация Среднего Приобья стали оказывать огромное влияние на образ жизни восточных хантов, затронув всё стороны традиционной культуры, в том числе, мировоззренческие установки и верования. Изъятие под промышленные объекты и инфраструктуру земель привело к полному прекращения функционирования ряда святилищ и культовых объектов. Широкое распространение получило перемещение ритуальных площадок за границы сакральных ландшафтов, переносы культовых построек или изображений божеств из традиционных мест почитания на стойбища хранителей и даже в городские квартиры. Многие из этих явлений были известны ещё на рубеже XIX–XX вв.[1102], однако на рубеже XX–XXI вв. они становятся массовыми.

Изменение среды проживания, вызванное индустриализаций и урбанизацией Среднего Приобья, привело не только к трансформации природопользования восточных хантов, но и к смене ценностных ориентиров и серьезным переменам в традиционной системе

[1102] Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Т. II. С. 32, 33, 63, 64, 77.

верований. Сегодня можно говорить об эклектической модели мировоззрения восточных хантов. Она выстраивается в формате смешения традиционной картины мира с полученным образованием и опытом проживания в школах-интернатах, в рамках взаимоотношений с администрацией, нефтяниками и жителями городов. В одних случаях традиционное мировоззрение успешно уживается с современными вызовами, в других – вступает с ними в конфликт[1103]. Под воздействием внешних факторов нарушается преемственность, происходит вытеснение традиционных верований, которые заменяются фрагментами научной картины мира, канонами и установками других конфессий, ценностями современного общества потребления.

На рубеже XX–XXI вв. причиной прекращения ритуальной активности на святилищах и поляризации взглядов восточных хантов стал переход части коренных жителей (в том числе недавних хранителей культов) из традиционной веры в неопротестантизм. Такие случаи зафиксированы как в правобережье, так и в левобережье Оби. Но говорить об окончательном забвении культовых объектов на территориях проживания неофитов преждевременно, так как имеются примеры, когда ритуалы на таких святилищах продолжают отправлять соседи, не принявшие «чужую» веру. Лёгкие успехи неопротестантских миссионеров в начале XXI в. свидетельствуют об уязвимости традиционной культуры перед современными вызовами. Вместе с тем не исключено, что новые учения могут трансформироваться и со временем органично войдут в традиционные верования хантов, как это уже было с православием. На такой сценарий развития указывают факты религиозного дуализма неофитов и примеры, когда в кризисных ситуациях некоторые новообращённые ханты возвращались в традиционную веру. Отношения между неофитами часто выстраиваются не только по принципу принадлежности к новой вере, но и по линии родства, и даже по линии старых отношений в русле традиционной веры.

Оценка традиционных верований и ритуалов восточных хантов с применением подхода В.П. Козырькова[1104] о деструктивной, стагнационной и конструктивной трансформации культуры позволяет сделать вывод, что у восточных хантов наблюдаются все три формы трансформации культуры. Деструктивная форма культурной трансформации проявляется в том, что традиционное мировоззрение не успевает приспосабливаться к быстро изменяющейся и постоянно усложняющейся современности и теряет свою актуальность. Стагнационная форма культурной трансформации фиксируется во внешних изменениях верований и ритуалов восточных хантов, проживающих на стойбищах, без изменения глубинных основ их традиционной картины мира. Для хантов, проживающих в

[1103] Рудь А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов. С. 109.
[1104] Козырьков В.П. Латентный характер современной социокультурной трансформации. С. 225-226.

современных населённых пунктах, она проявляется при отправлении традиционных ритуалов в городских и квартирах. Вместе с тем у восточных хантов можно увидеть отдельные черты конструктивной трансформации культуры, в процессе которой возникают новые формы взаимодействия с современностью, что указывает на её адаптационный потенциал. Соотношение традиции и инновации в картине мира восточных хантов постоянно меняется и имеет прямую зависимость от вовлечения каждого коренного жителя в социальные и экономические отношения. Жизнеспособные ответы традиции на внешние вызовы проявляются в сохранении статуса сакральных ландшафтов после их повреждения пожарами, в возобновлении ритуальной активности в традиционных местах почитания божеств после длительных перерывов. Адаптация традиционной картины мира обнаруживается в переходе персонажей восточнохантыйского пантеона из линейной (более материальной) модели мироустройства в вертикальную модель (более абстрактную). Такое перемещение даёт возможность преодолеть кризис: в ситуации, когда «места проживания божеств» (культовые объекты) были разрушены в ходе промышленного освоения и в материальном отношении перестали существовать, в абстрактных сферах вертикального мироустройства персонажи пантеона существуют, как и прежде, а значит – выполняют востребованные культурой функции.

К настоящему времени у всех территориальных групп восточных хантов наблюдается ситуация кризиса. Вовлеченность хантов в культурные, экономические и производственные отношения с жителями городов и промышленными компаниями постоянно повышается, в то же время занятость в традиционных видах хозяйственной деятельности сокращается. Культура восточных хантов находится в состоянии неустойчивого равновесия, которое проявляется в трансформации мировоззрения в условиях тесного взаимодействия с современной индустриальной культурой. Сегодня восточные ханты ориентируются на разные культурные и мировоззренческие системы, приверженность к традиционным верованиям демонстрирует лучшую сохранность у хантов, проживающих на стойбищах.

На рубеже XIX–XX вв. внешними факторами, оказывающими влияние на традиционное мировоззрение восточных хантов, являлись контакты с русскими жителями Среднего Приобья и христианизация. На протяжении XX в. такими факторами выступали социальная, образовательная и антирелигиозная политика советской власти, выезд за пределы традиционных мест проживания (служба в армии, обучение детей в школах-интернатах, длительное лечение), коллективные работы в сфере советской экономики, влияние средств массовой информации. С началом промышленного освоения Среднего Приобья в 1960-х гг. к этим факторам добавились отчуждение пастбищ и промысловых угодий под промышленное освоение, изменение демографической обстановки и урбанизация. В пост-

советское время влияние на изменение мировоззрения восточных хантов оказывают технологизация, цифровизация, обширные социально-экономические контакты с жителями городов и нефтяниками, миссионерская деятельность неопротестантских церквей.

Обозначенные процессы можно рассматривать с точки зрения концепции дрейфа этничности А.В. Головнёва[1105]. Действительно, дрейф этничности локальной культуры восточных хантов сотрясался регулярными вторжениями русской, советской и российской магистральных культур. Адаптивные механизмы локальной восточнохантыйской культуры поглощали и переваривали внешние воздействия и влияния, многие из которых становились её органичной частью. Иногда социальные, духовные и экономические инициативы государства служили толчком для актуализации этничности, которая до сих пор черпает свой ресурс в традиции. Наиболее ярким и близким по времени примером актуализации этничности является реакция восточных хантов на социальные изменения в позднесоветском обществе. Перипетии перестроечной эпохи вызвали у восточных хантов всплеск идентичности и выход из состояния негативной этничности, массово охватившей коренных жителей Западной Сибири к началу 1980-х гг. в силу промышленного освоения территорий их проживания. Одной из форм этого процесса был «возврат к корням», неотъемлемой частью которого стала актуализация традиционных верований и ритуалов. В начале XXI в., в условиях общегосударственной и окружной политики, направленной на поддержку традиционного образа жизни и верований коренного населения, активизировался процесс возрождения ритуальных практик. Не последнюю роль в актуализации этничности играют этнические лидеры, а также исследователи, журналисты, педставители общественности и власти.

В этой связи изучение нематериального наследия восточных хантов (фольклора, традиционных верований, топонимии) и сохранение мест отправления традиционных ритуалов (культовых объектов и сакральных ландшафтов), которые являются важными составляющими культурного ландшафта восточных хантов, становится особенно актуально. В последние годы активизировались исследования учёных в рамках выполнения работ по этнологической экспертизе территорий проживания коренного населения Западной Сибири[1106]. Необходимо отметить, что в вопросе сохранения культовых объектов до настоящего времени, наиболее эффективным инструментом являлось законодательство в сфере охраны материального культурного наследия. Законы о сохранении объектов культурного

[1105] Головнёв А.В. Антропология движения; *Он же.* Дрейф этничности. С. 46-55.

[1106] Головнёв А.В. и др. Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения. Екатеринбург, 2014; Адаев В.Н., Мартынова Е.П., Новикова Н.И. Качество жизни в контексте этнологической экспертизы в Российской Арктике: Тазовский район ЯНАО. М.; СПб., 2019; Российская Арктика: коренные народы и промышленное освоение. М.; СПб., 2016; Головнёв А.В., Данилова Е.Н. Советская версия этноэкспертизы. С. 132-143.

наследия РФ, в отличие от других действующих правовых актов, не только декларируют право коренных малочисленных народов на сохранение своей самобытной культуры, но и имеют чёткий механизм ограничения природопреобразующей деятельности на территориях сакральных ландшафтов. В этом случае традиционная духовная культура получает возможность функционировать не только в форме фольклора (нематериального культурного наследия), но и в материально-пространственном измерении (культовые объекты).

Сохранение сакральных ландшафтов, даже при потере ими значимости среди коренных жителей, можно рассматривать как историко-культурный, экологический и рекреационный ресурс коренного населения Западной Сибири. В определении стратегии использования этого ресурса, как и в решении конкретных задач по сохранению культовых объектов, требуется коллективное участие профессиональных экспертов-этнологов, коренных жителей и общественных организаций, региональных и муниципальных властей, промышленных компаний, журналистов и др.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АН СССР	Академия наук СССР
АКА УрГУ	Архив кабинета археологии Уральского госуниверситета, г. Екатеринбург
АСА	Ассоциация «Северная Археология», г. Екатеринбург
АУ «ЦОКН»	Автономное учреждение «Центр охраны культурного наследия», г. Ханты-Мансийск
БИИКФ	Библиотечно-информационный историко-культурный фонд Сургутского района, г. Сургут
Вып.	Выпуск
г.	Город
гос.	Государственный
Д.	Дело
д.	Деревня
ед. ч.	Единственное число
ИГНИ	Институт гуманитарных наук и искусств
Изд-во	Издательство
ИИЯЛ	Институт истории, языка и литературы, г. Ижевск
Инв.	Инвентарный
Ин-та	Института
ИПОС СО	Институт проблем освоения Севера, Сибирское отделение, г. Тюмень
КМНС	Коренной малочисленный народ Севера
Кн.	Книга
Л.	Лист
МАУ СР	Муниципальное автономное учреждение Сургутского района
мн. ч.	Множественное число
м/р	Месторождение
МУ	Муниципальное учреждение
ИКНПЦ	Историко-культурный научно-производственный центр
Науч.	Научный
НГДУ	Нефтегазодобывающее управление
НИР	Научно-исследовательская работа
НПО	Научно-производственное объединение
ОАО	Открытое акционерное общество
ОЗ	Окружной закон
оз.	Озеро

Ом ГПУ	Омский государственный педагогический университет
ООО	Общество с ограниченной ответственностью
Оп.	Опись
п.	Поселок
ПМА	Полевые материалы автора
ПНИАЛ	Проблемная научно-исследовательская археологическая лаборатория
р.	Река
РАН	Российская академия наук
ред.	Редакция
РСФСР	Российская Советская Федеративная Республика
с.	Село
Сб.	Сборник
Сост.	Составитель
Т.	Том
текст. прил.	Текстовое приложение
Том.	Томский
ТЭК	Топлпливно-энергетический комплекс
Ун-та	Университета
Урал.	Уральский
УрГУ	Уральский государственный университет
УрФУ	Уральский Федеральный университет
УрО	Уральское отделение
Ф.	Фонд
ФЗ	Федеральный закон
ФГБУН	Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
хант.	Хантыйский
ХМАО	Ханты-Мансийский автономный округ
ю.	Юрты
ЮНЕСКО	UNESCO – United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization – Организация Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры
ЯНАО	Ямало-Ненецкий автономный округ

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Полевые материалы автора

1. *Ватьёган, сентябрь 1997 г.* – Натурное обследование родового святилища аганских хантов *Вать яун кутэп Кот-Мых* (бассейн р. Ватьёган). Сургутский район ХМАО–Югры.
2. *Энтль-Юхлынгъявин, июнь 2001 г.* – Натурное обследование оставленных стойбищ на р. Энтль-Юхлынгъяун (бассейн р. Пим). Сургутский район ХМАО–Югры.
3. *Тляттыягун, июнь 2001 г.* – Натурное обследование оставленных стойбищ тромъеганских хантов на р. Тляттыягун (бассейн р. Тромъеган). Сургутский район ХМАО–Югры.
4. *Тромъеган, июнь 2002 г.* – Экспедиция на р. Волоктаягун (бассейн р. Тромъеган) на стойбище М.И. Мултановой (информанты – Мултанова, Русских, Сопочина). Посещение домашнего бескровного жертвоприношения *(пори)* тромъеганских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
5. *Тромъеган, июль 2002 г.* – Натурное обследование святилища тромъеганских хантов *Яун той Кот-Мых*. Сургутский район ХМАО–Югры.
6. *Угут, Большой Юган, январь 2003 г.* – Экспедиция к юганским хантам на р. Большой Юган в д. Угут, юрты Рыскины, Каюковы (информанты – Каюковы, Мултановы, Ярсомовы). Посещение бескровного жертвоприношения *(пори)* юганских хантов на святилище *Яун Ики* (Зимний лабаз). Сургутский район ХМАО–Югры.
7. *Пим, февраль 2003 г.* – Экспедиция к пимским хантам на р. Айпим и р. Энтль-Юхлынгъявин (информанты – Востокин, Песиков, Нимперовы, Колывановы, Рынковы). Посещение домашнего бескровного жертвоприношения *(пори)* пимских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
8. *Тромъеган, февраль-март 2003 г.* – Экспедиция к тромъеганским и пимским хантам, проживающим в верховьях р. Тромъеган и р. Пим (информанты – Тайбина, Тэвлин, Короб, Песиков, Покачевы, Рынковы). Посещение двух домашних бескровных жертвоприношений *(пори)* пимских и тромъеганских хантов и домашнего жертвоприношение оленя *(йыр)* пимских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
9. *Тромъеган, июнь 2003 г.* – Натурное обследование святилищ тромъеганских хантов – *Эвэт-ики* (*«Шаман-гора»*) и *Кор Воч Эвэт* (информанты – Сопочин, Мултанов). Сургутский район ХМАО–Югры.

10. *Лямин 2-й, Лямин 3-й, июль 2003 г.* – Экспедиция к хантам рр. Лямин 2-й и Лямин 3-й (информанты – Кечимов, Вандымовы, Лемпины). Натурное обследование святилища *Йимынг (Шикъ) ёхом* (бассейн р. Лямин 3-й). Участие в ритуале бескровного жертвоприношения *(пори)* на святилище *Йымынг ёхом.* Сургутский район ХМАО–Югры.
11. *Тромъеган, июль 2003 г.* – Экспедиция к тромъеганским и пимским хантам в верховья рр. Тромъеган и Пим (информанты – Сопочины, Мултановы, Покачевы, Рынковы). Натурное обследование святилища тромъеганских хантов *Яун той Кот-Мых*. Посещение индивидуального ритуала бескровного жертвоприношения *(пори)* тромъеганских хантов на святилище *Яун той Кот-Мых.* Посещение родового жертвоприношения *(йыр)* пимских хантов. Наблюдение поминального обряда тромъеганских и казымских хантов на кладбище. Сургутский район ХМАО–Югры.
12. *Тромъеган, июль-август 2003 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам на р. Тляттыягун (информанты – Русскины, Кечимовы). Сургутский район ХМАО–Югры. Натурное обследование родового святилища тромъеганских хантов *Оккэн Колэккэн Ко Кот-Мых* (бассейн р. Тляттыягун). Посещение домашнего бескровного жертвоприношения *(пори)* тромъеганских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
13. *Когалым, Тромъеган, февраль 2004 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в верховье р. Тромъеган (информанты – Тэвлины, Русскины, Покачевы, Сопочины, Комтины). Посещение святилища тромъеганских хантов *Овыр Кол*. Участие в двух домашних бескровных жертвоприношений *(пори)* тромъеганских хантов. Наблюдение шаманского камлания тромъеганских хантов по поводу индивидуального обращения человека. Наблюдение ритуала гадания тромъеганских хантов со священной нартой. Ритуальная уборка и окуривание дома роженицы. Сургутский район ХМАО–Югры.
14. *Угут, Большой Юган, Малый Юган, март 2004 г.* – Экспедиция к юганским хантам в д. Угут (информанты – Лянтин, Нюгломкин, Бисаркина) и на р. Малый Юган в юрты Кинямины, Ачимовы 1-е, Ачимовы 2-е, Каймысовы, Асмановы (информанты – Кинямины, Ачимовы, Каймысовы, Асмановы, Кельмины). Посещение поселковых святилищ юрт Асмановых, Каймысовых и Ачимовых 1-х юганских хантов и ритуалов бескровных жертвоприношений *(пори)*, адресованных божествам-покровителям юрт. Наблюдение промыслового ритуала связанного с добычей лося. Сургутский район ХМАО–Югры.
15. *Тромъеган, июль 2004 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в п. Юбилейный и низовья р. Тромъеган на стойбища общины «Ханто» (информанты – Сопочины,

Кечимовы). Натурное обследование святилища тромъеганских хантов *Сапорки-Вэс икихэн-имихэн*. Наблюдение домашнего бескровного жертвоприношения *(пори)* тромъеганских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.

16. *Тромъеган, июль-август 2004 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в верховье р. Тромъеган (информанты – Тэвлины, Русскины, Покачевы, Сопочины). Наблюдение домашнего бескровного жертвоприношения *(пори)* тромъеганских хантов. Натурное обследование святилищ тромъеганских хантов *Лёнтинг йавэн Вонт лунк* и *Овыр Кол* и посещение индивидуальных ритуалов бескровных жертвоприношений *(пори)* тромъеганских хантов на культовых объектах. Сургутский район ХМАО–Югры.
17. *Нятлонгаягун, сентябрь 2004 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам (информанты – Тэвлины) на р. Нятлонгаягун. Натурное обследование святилища тромъеганских хантов *Сут Похэль* и участие в семейном бескровном жертвоприношении *(пори)* тромъеганских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
18. *Тромъеган, Нятлонгаягун, декабрь 2004 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в верховье р. Тромъеган и на его притоки (информанты – Тэвлины, Мултановы, Комтины, Колыванов, Покачевы, Сопочины, Русскины). Посещение святилища тромъеганских хантов *Сави выт рэп* и ритуал бескровного жертвоприношения *(пори)*. Наблюдение двух домашних бескровных жертвоприношений *(пори)* тромъеганских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
19. *Демьянка, июнь-июль 2005 г.* – Экспедиция на р. Демьянка (информанты – Усановы, Тайлаковы, Когончины, Лянтины, Григорьевы, Лихачёвы, Ярсины). Натурное обследование домашнего святилища Ярсиных и святилища *Соргать Ики Эвэт* на р. Демьянка. Участие в двух домашних бескровных жертвоприношений *(пори)* юганских хантов в юртах Усть-Урна и Ярсино. Уватский район Тюменской области.
20. *Нятлонгаягун, сентябрь 2005 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам (информанты – Тэвлины) на р. Нятлонгаягун. Натурное обследование святилища тромъеганских хантов *Сут Похэль*. Сургутский район ХМАО–Югры.
21. *Когалым, Ватьёган, Айкаёган, Ортъягун, Ингуягун, март 2006 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам и аганским лесным ненцам в верхнее течение рек Ингуягун, Ортъягун, Айкаёган, Ватьёган (информанты – Скрипниковы, Русскины, Кечимовы, Иуси, Айваседа, Ермаковы, Сопочины). Посещение двух священных мест тромъеганских хантов в бассейне р. Аган. Участие в родови жертвоприношении *(йыр)* и

домашнем бескровном жертвоприношении *(пори)* тромъеганских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.

22. *Лямин 3-й, июнь 2006 г.* – Выезд к хантам р. Лямин 3-й (информанты – Вандымовы, Кечимов). Сургутский район ХМАО–Югры.
23. *Когалым, Ингуягун, Волоктаягун, июнь 2006 г.* – Экспедиция в среднее и нижнее течение рр. Ингуягун и Волоктаягун (информанты – Ермаковы, Кечимовы, Имсановы, Колыванов). Посещение двух родовых святилищ тромъеганских хантов *Вать выс Кот-Мых* и *Кот-Мых Ермаковых* на р. Ингуягун. Участие в двух домашних бескровных жертвоприношения *(пори)* тромъеганских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
24. *Когалым, Ингуягун, август 2006 г.* – Выезд к тромъеганским хантам на р. Вокырапъягун и р. Ингуягун (бассейн р. Тромъеган) (информанты – Сопочины, Кечимовы). Посещение родового святилища тромъеганских хантов *Вокы рэп* на р. Ингуягун. Участие в родовом жертвоприношении *(йыр)* тромъеганских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
25. *Аган, август 2006 г.* – Экспедиция к аганским хантам в среднее течение р. Аган (информанты – Тылчины, Лейковы, Айпины). Посещение святилища аганских хантов *Эвут Рап*. Участие в домашнем бескровном жертвоприношении *(пори)* аганских хантов. Нижневартовский район ХМАО–Югры.
26. *Демьянка, сентябрь 2006 г.* – Выезд к хантам стойбища Усть-Урна (информанты – Когончины, Тайлаковы). Уватский район Тюменской области.
27. *Угут октябрь 2006 г.* – Выезд к юганским хантам в д. Угут (информанты – Каюковы, Купландеев). Сургутский район ХМАО–Югры.
28. *Пим, Айпим, февраль 2007 г.* – Экспедиция к пимским хантам на реки Пим и Айпим (информанты – Нимперовы, Кантеровы). Участие в двух домашних бескровных жертвоприношениях *(пори)* и одном домашнем жертвоприношении оленя *(йыр)* пимских хантов. Посещение домашнего святилища пимских хантов, выполнявшего функции места отправления коллективного жертвоприношения *(мыр)*. Наблюдение обряда гадания с топором и медвежьей головой пимских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.
29. *Угут, Большой Юган, Демьянка, март-апрель 2007 г.* – Экспедиция к юганским хантам в д. Угут, юрты Рыскины, Каюковы, Ярсомовы, Мултановы, Купландеевы, Усановы 1-е, Кыкалевы, Акасовы, д. Таурова, Тайлакова на р. Большой Юган и стойбища (юрты) Усть-Урна и Казак Зимние на р. Демьянка (информанты – Когончины, Рыскины, Каюковы, Ярсомовы, Мултановы, Купландеевы, Курломкины, Ка-

чалова, Усановы, Лянтины, Цынганины, Немчиновы – на р. Большой Юган и Тайлаковы, Когончины, Усановы, Истрашкин – на р. Демьянка). Посещение святилищ юганских хантов *Яун Ики (зимний лабаз), Вонт лунк Кон, Сот Нёгус Ики* поселковых святилищ юрт Мултановых, Купландеевых и наблюдение ритуалов бескровных жертвоприношений *(пори)*. Участие в домашних бескровных жертвоприношениях *(пори)* в юртах Мултановых, Усановых на Большом Югане. Наблюдение домашнего бескровного жертвоприношения *(пори)* и поминального обряда на р. Демьянка в юртах Усть-Урна. Сургутский район ХМАО–Югры и Уватский район Тюменской области.

30. *Русскинская, Тромъеган, июнь 2007 г.* – Натурное обследование комплекса объектов культурного наследия в южной части Тевлинско-Русскинского месторождения. Натурное обследование святилища тромъеганских хантов *Тлятты яун ури* в устье р. Тляттыягун. Сургутский район ХМАО–Югры.

31. *Лямин, июль 2007 г.* – Натурное обследование святилища *Йим Воч Ими* в нижнем течении р. Лямин (информанты – Песикова, Кондратьева). Наблюдение бескровного жертвоприношения *(пори)* на святилище *Йим Воч Ими*. Сургутский район ХМАО–Югры.

32. *Тромъеган, Аган август, сентябрь 2007 г.* – Натурное обследование святилищ тромъеганских хантов *Тулэк Кот-Мых, Вокы рэп, Кат яун кут Кот-Мых, Мыс на оз. Выртльсамлор, Яун йорт* в бассейне р. Тромъеган и святилища аганских хантов *Вать яун кутэп Кот-Мых* (бассейн р. Ватьёган). Сургутский район ХМАО–Югры.

33. *Ингуягун, сентябрь 2007 г.* – Выезд к тромъеганским хантам на р. Ингуягун (информанты – Ермаковы, Кечимовы, Сопочины, Русскин). Наблюдение поминального обряда при изготовлении надмогильной конструкции (домовины) у тромъеганских хантов. Наблюдение обряда гадания с топором на домовине покойного. Сургутский район ХМАО–Югры.

34. *Лянтор, октябрь 2007 г.* – Сбор сведений об этнографических объектах в районе г. Лянтор (информант – Востокин). Сургутский район ХМАО–Югры.

35. *Русскинская, Юбилейный, Тромъеган, Ингуягун, март 2008 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в верхнее течение р. Тромъеган и верхнее течение рр. Ингуягун и Вокырапъягун (информанты – Покачевы, Тэвлины, Комтины, Сопочины, Кечимовы, Русскины). Посещение праздника оленеводов в д. Русскинская и п. Тром-Аган (Юбилейный). Посещение святилища тромъеганских хантов *Тлятты яун оун* на р. Тромъеган и бескровного жертвоприношения *(пори)*. Наблюдение

двух ритуалов в пути при пересечении реки Тромъеган и ритуала вырубки дерева для изготовления лодки-обласа. Сургутский район ХМАО–Югры.

36. *Малый Юган, май 2008 г.* – Экспедиция к юганским хантам на р. Малый Юган в юрты Кинямины, Сурламкины, Арантеевы (информанты – Кинямины, Кельмины, Сурламкины, Арантеевы, Ачимовы). Посещение святилища юганских хантов *Юльхэт Эвэт* и поселкового святилища юрт Сурламкиных на р. Малый Юган. Сургутский район ХМАО–Югры.

37. *Малый Юган, март 2009 г.* – Экспедиция к юганским хантам на р. Малый Юган в юрты Кинямины (информанты – Кинямины, Кельмины, Ачимовы, Нюгломкин). Посещение промыслового священного места *Атым ньохкэн яхкэн* и ритуала бескровного жертвоприношения (пори) на культовом объекте. Наблюдение ритуала в пути при пересечении р. Сихэп ях. Сургутский район ХМАО–Югры.

38. *Когалым, Ингуягун, май 2009 г.* – Экспедиция в верхнее течение р. Ингуягун и р. Вокырапъягун (бассейн р. Тромъеган) (информанты – Сопочины, Покачев). Сургутский район ХМАО–Югры.

39. *Угут, Большой Юган июнь 2009 г.* – Экспедиция к юганским хантам на р. Большой Юган в д. Угут, в юрты Курломкины, Колсымовы, Мултановы, Каюковы, д. Тайлакова, Таурова (информанты – Курломкины, Усановы, Колсымовы, Ярсомовы, Лянтины, Мултановы, Каюковы, Рыскины, Ачимовы, Кинямины, Кельмины, Звягины). Натурное обследование поселковых святилищ юрт Песиковых, Колсымовых, Тайлаковых, натурное обследование промыслового культового объекта *Юр Имихэн-Икихэн*. Наблюдение ритуалов бескровных жертвоприношений *(пори)* для поселковых божеств юрт Колсымовых и Тайлаковых. Посещение родового святилища юрт Бисаркиных. Сургутский район ХМАО–Югры.

40. *Малый Юган, июнь 2009 г.* – Экспедиция к юганским хантам на р. Малый Юган в юрты Кинямины, Караевы, Ачимовы 1-е (информанты – Кинямины, Кельмины, Ачимовы, Караевы, Каймысовы, Рыскины, Бисаркин). Посещение поселкового и родового святилищ юрт Ачимовых 1-х и наблюдение бескровных ритуалов жертвоприношений *(пори)*. Сургутский район ХМАО–Югры.

41. *Имлор, август 2009 г.* – Этнографические исследования в районе оз. Имлор (бассейн р. Тромъеган). Натурное обследование святилищ тромъеганских хантов *Им лор* и *Лунк яун той* в рамках работы над проектом зон охраны комплекса объектов культурного наследия в районе священного оз. Имлор. Сургутский район ХМАО–Югры.

42. *Русскинская, октябрь 2009 г.* – Выезд в д. Русскинская. В рамках работы над проектом зон охраны комплекса объектов культурного наследия в районе священного оз. Имлор (информанты – Комтины, Кечимовы, Покачевы, Ермаковы). Наблюдение бескровного ритуала жертвоприношения *(пори)* тромъеганских хантов в д. Русскинская. Сургутский район ХМАО–Югры.

43. *Тромъеган, февраль 2010 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в верхнее течение р. Тромъеган (информанты – Покачевы, Русскины, Кечимовы, Мултановы, Ермаковы, Рынковы). Участие в коллективном жертвоприношении *(мыр)* тромъеганских и пимских хантов на святилище *Сави выт рэп*. Посещение двух домашних культовых объектов тромъеганских хантов. Наблюдение шаманского камлания по коллективному запросу (после *мыр*) и индивидуальным просьбам. Сургутский район ХМАО–Югры.

44. *Малый Юган, март 2010 г.* – Экспедиция к юганским хантам на р. Малый Юган (информанты – Кинямины, Кельмины, Ачимовы, Качалова, Каюковы, Нимперовы, Кечимовы, Кантеровы). Посещение Медвежих игрищ в юртах Киняминых. Посещение обряда гадания с медвежьей головой. Сургутский район ХМАО–Югры.

45. *Лямин июль 2010 г.* – Выезд на стойбище Песиковой А.С. Натурное обследование рр. Кедровой и Яумынгъяун (левые притоки р. Лямин). Сургутский район ХМАО–Югры.

46. *Пим, июль 2010 г.* – Экспедиция к пимским хантам в среднее течение р. Пим (информанты – Кантеровы, Тайбины, Рынковы, Колывановы). Посещение двух семейных культовых объектов пимских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.

47. *Тромъеган, сентябрь 2010 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в верхнее течение р. Тромъеган (информанты – Покачевы, Русскины, Комтины, Рынковы, Мултановы). Посещение коллективного жертвоприношения *(мыр)* тромъеганских и пимских хантов на святилище *Яун той Кот-Мых*. Наблюдение шаманского камлания по коллективному запросу. Наблюдение бескровного жертвоприношения *(пори)* тромъеганских и пимских хантов. Сургутский район ХМАО–Югры.

48. *Назым, декабрь 2010 г.* – Участие в коллективном жертвоприношении тромъеганских и пимских хантов, адресованного *Кон Ики* в районе устья р. Назым (информанты – Комтины, Кечимовы, Покачевы, Ермаковы, Рынковы, Мултановы, Сопочины, Вандымовы). Наблюдение шаманского камлания по коллективному запросу. Посещение обрядов гадания с головой медведя и с топором. Наблюдение двух ритуалов в пути при пересечении р. Лямин. Сургутский и Ханты-Мансийский районы ХМАО–Югры.

49. *Пим, март 2011 г.* – Экспедиция к пимским хантам в среднее течение р. Пим и в междуречье рр. Пим и Тромъеган (информанты – Кантеровы, Тайбины, Итыковы, Рынковы, Лемпины, Нимперовы, Востокины, Каюковы). Посещение родового святилища пимских хантов Кантеровых, святилища пимских хантов *Винка той йымынг пай* (верховье р. Вынга), семейных культовых объектов Лемпиных, Востокиных, Тайбиных. Участие в домашних обрядах бескровного жертвоприношения *(пори)* Кантеровых и Рынковых. Сургутский район ХМАО–Югры.

50. *Сургут, Барсова гора, май 2012 г.* – Наблюдение кровавого жертвоприношения овцы *(йыр)* тромъеганских хантов на Барсовой горе (*Лукут эвэт*), инициированного представителем научного сообщества (информанты – Кечимовы, Рынковы, Комтины). Сургутский район ХМАО–Югры.

51. *Пим, Лямин, июль 2012 г.* – Экспедиция в междуречье рр. Пим и Лямин (информанты – Кантеровы, Нимперовы, Песиковы, Востокины, Кечимовы). Посещение семейных культовых объектов пимских хантов Кантеровых и Нимперовых, и семейного культового объекта Песиковых (бассейн р. Лямин 3-й). Сургутский район ХМАО–Югры.

52. *Тромъеган, июль 2012 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в среднее течение р. Тромъеган (информанты – Кечимовы, Сопочины, Покачевы, Рынковы, Лебедич). Участие в обряде коллективного жертвоприношения *(мыр)* тромъеганских и пимских хантов. Наблюдение шаманского камлания по коллективному запросу и обряда гадания с топором. Сургутский район ХМАО–Югры.

53. *Русскинская, декабрь 2012 г.* – Выезд в д. Русскинская на общественные обсуждения проекта достопримечательного места «Священное озеро Им лор» (информанты – Кечимовы, Сопочины, Покачевы, Тэвлины). Участие в бескровном жертвоприношении *(пори)* тромъеганских хантов на берегу р. Тромъеган в границах д. Русскинская. Сургутский район ХМАО–Югры.

54. *Большой Юган, май 2013 г.* – Выезд на Тайлаковское месторождение на р. Большой Юган (информант – Немчинов). Сургутский район ХМАО–Югры.

55. *Сургут, октябрь 2013 г.* – Интервью с тромъеганскими и юганскими хантами в г. Сургут (информанты – Сопочины, Кечимовы, Кинямины, Ачимовы, Лянтины). Сургутский район ХМАО–Югры.

56. *Тромъеган, март 2014 г.* – Экспедиция к тромъеганским хантам в среднее течение р. Тромъеган (информанты – Кечимовы, Русскины, Сопочины, Тэвлины). Наблюдение кровавого жертвоприношения *(йыр)* тромъеганских и пимских хантов на святилище *Имлор*, домашнего бескровного жертвоприношения *(пори)* тромъеган-

ских хантов, обряда шаманского камлания по коллективному запросу, обряда гадания с топором. Сургутский район ХМАО–Югры.

57. *Малый Юган, июль 2014 г.* – Экспедиция к юганским хантам на р. Малый Юган в юрты Асмановы, Новые Каймысовы, Тюмкины, Ачимовы 2-е, Немчиновы, Ачимовы 1-е, Арантеевы, Кинямины, Нюгломкины 2-е (информанты – Асмановы, Каймысовы, Тайлаковы, Кельмины, Ачимовы, Немчиновы, Кинямины, Нюгломкины). Посещение святилища *Кор Кот*, родового святилища Асмановых *Пырэщкин Кот-Мых*, поселковых святилищ юрт Асмановых, юрт Каймысовых, юрт Ачимовых 1-х, юрт Ачимовых 2-х, священных мест в пути – водоворот *Щоо мылын*, устье Малого Югана. Участие в обрядах бескровных жертвоприношений *(пори)*. Сургутский район ХМАО–Югры.

58. *Аган, Тромъеган, Лямин, Когалым, август-сентябрь 2014 г.* – Натурное обследование святилищ тромъеганских хантов *Кор Воч Эвэт, Яун той Кот Мых, Тлятты яун ури, Йымынг рэп-Йымынг соим, Овыр Кол, Лунк яун той, Кат яун кут Кот Мых, Вокы рэп,* святилища аганских хантов *Вать яун Кот Мых* (бассейн р. Ватьёган), святилищ *Ляминская Священная гора, Йим Воч Ими* (бассейн р. Лямин) (информанты – Ермаковы, Кечимовы, Вандымовы). Сургутский район ХМАО–Югры.

59. *Сургут, ноябрь 2014 г.* – Интервью с тромъеганскими и пимскими хантами в г. Сургут (информанты – Сопочины, Кечимовы). Сургутский район ХМАО–Югры.

60. *Сургут, март 2015 г.* – Интервью с юганскими хантами в г. Сургут (информанты – *Ачимовы*). Сургутский район ХМАО–Югры.

61. *Тромъеган, июнь 2015 г.* – Натурное обследование святилища тромъеганских хантов *Эвыт-ики (Шаман гора)*. Сургутский район ХМАО–Югры.

62. *Сургут август 2015 г.* – Интервью с тромъеганскими и юганскими хантами в г. Сургут (информанты – Кечимовы, Асмановы). Сургутский район ХМАО–Югры.

63. д. *Русскинская март 2016 г.* – Посещение Медвежьих игрищ в д. Русскинская (база *«Кар-Тохи»*) (информанты – Кечимовы, Покачевы, Сопочины, Русскины, Рынковы, Кантеровы, Айпины). Наблюдение обряда гадания с медвежьей головой. Сургутский район ХМАО–Югры.

64. *Тромъеган август 2017 г.* – Обследование территории Северо-Кочевского и Северо-Конитлорского месторождений по заявке ТПП «Коглымнефтегаз» (информанты – Покачевы, Сопочины, Комтины). Натурное обследование родового святилища тромъеганских хантов *Мылых ури Кот-Мых*. Сургутский район ХМАО–Югры.

Нормативно-правовые акты

1. Закон СССР от 29.10.1976 г. N 4692-IX «Об охране и использовании памятников истории и культуры». – URL: www.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc&base=ESU&n=44509#w2fCV6UOA3ZObRf32 (дата обращения 09.03.2024).
2. Постановление Совета Министров СССР № 865 от 16.09.1982 г. об утверждении «Положения об охране и использовании памятников истории и культуры», утверждённого Постановлением Совета Министров СССР – URL: http://docs.cntd.ru/document/9014069 (дата обращения 15.06.2017).
3. Постановление Верховного Совета РСФСР от 25.12.1990 г. N 447-1 «О неотложных мерах по сохранению национального культурного и природного наследия народов РСФСР». – URL: https://docs.cntd.ru/document/9006287 (дата обращения 09.03.2024).
4. Положение о статусе родовых угодий в Ханты-Мансийском автономном округе (утверждено решением Совета народных депутатов ХМАО от 07.02.1992 г.) – URL: http://khanty.regnews.org/doc/sr/j4.htm (дата обращения 10.02.2024).
5. Постановление губернатора ХМАО № 89 от 04.03.1997 г. «Государственный список недвижимых памятников истории и культуры значения ХМАО». – URL: http://docs.cntd.ru/document/991000518 (дата обращения 17.09.2016).
6. Закон РФ № 82-ФЗ от 30.04.1999 г. «О гарантии прав коренных малочисленных народов Российской Федерации». – URL: http://base.garant.ru/180406/ (дата обращения 18.09.2016).
7. Закон РФ № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации». – URL: http://base.garant.ru/12127232/ (дата обращения 14.06.2017).
8. Закон ХМАО–Югры № 92-ОЗ от 08.11.2005 г. «О святилищах коренных малочисленных народов в ХМАО–Югре». – URL: http://docs.cntd.ru/document/991017577 (дата обращения 15.06.2017).
9. Закон ХМАО-Югры от 28.12.2006 г. № 145-ОЗ «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера регионального значения в Ханты-Мансийском автономном округе-Югре» (принят Думой ХМАО-Югры 27.12.2006 г.) – URL: http://www.dumahmao.ru/decisions/detail.php? ID=7082 (дата обращения 10.02.2024).
10. Закон ХМАО–Югры № 64-ОЗ от 29.06.2006 г. «О сохранении, использовании, популяризации и государственной охране объектов культурного наследия в ХМАО–Югре». – URL: http://base.garant.ru/18920341/ (дата обращения 17.06.2017).

11. Закон РФ № 74-ФЗ от 03.06.2006 г. «Водный кодекс Российской Федерации» – URL: http://docs.cntd.ru/document/901982862 (дата обращения 18.09.2016).
12. Постановление правительства РФ № 315 от 26.04.2008 г. об утверждении «Положения о зонах охраны объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации». – URL: https://base.garant.ru/193198/ (дата обращения 09.03.2024).
13. Постановление правительства РФ № 569 от 15.07.2009 г. об утверждении «Положения о государственной историко-культурной экспертизе». – URL: http://base.garant.ru/195985/ (дата обращения 15.06.2017).
14. Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, General Conference of UNESCO, 16.11.1972 г. (Конвенция ЮНЕСКО «Об охране Всемирного культурного и природного наследия») – URL: http://whc.unesco.org/archive/convention-ru.pdf#page=2&zoom=auto,-264,23 (дата обращения 04.04.2018).

Архивные материалы

Архив автономного учреждения ХМАО–Югры «Центр охраны культурного наследия», г. Ханты-Мансийск (Архив АУ ХМАО–Югры «ЦОКН»)

Ф. Р-1. Научно-исследовательские работы по изучению, выявлению объектов культурного наследия на территории ХМАО–Югры (отчёты о НИР, научные обоснования, проекты охранных зон):

1. Инв. № 5636, Д. 1040. – Охранные археологические раскопки селища Мохтикъёган 15 в Нижневартовском районе ХМАО в 2007 году: отчёт о НИР / Мызников С.А. – Нефтеюганск, 2007.

Архив кабинета археологи УрГУ (в настоящее время Архив ПНИАЛ ИГНИ УрФУ), г. Екатеринбург (Архив АКА УрГУ)

2. Ф.I. Д. 328 Б. – Разведка в районе д. Ермаково в Сургутском районе Тюменской области: отчёт о НИР / Нифонтов А.А. – Свердловск, 1977.

Архив Музея ФГБУН «Институт проблем освоения Севера» Федерального исследовательского центра Сибирского отделения РАН, г. Тюмень (Архив музея ИПОС СО РАН)

3. № 6/32. – Заключительный отчёт по выполнению хоздоговорной темы № 15-99 «Организация и проведение археолого-этнографической экспедиции на юге Тюменской области (Уватский, Ялуторовский районы): отчёт о НИР / Матвеева Н.П. – Тюмень, 1999.

Архив Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры, г. Ханты-Мансийск

4. Ф. – б/н. Оп. 1, Д. 04-01. – «Государственный список недвижимых памятников истории и культуры значения ХМАО», утвержденный Постановлением губернатора ХМАО от 4 марта 1997 г. № 89.
5. Ф. – б/н. Оп. 1, Д. 04-02. – «Список выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или культурную ценность ХМАО–Югры», утвержденный приказом Департамента культуры и искусства ХМАО от 26.06.2002 г. № 348/01-14;

– «Список выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или культурную ценность ХМАО–Югры», утвержденный приказом Департамента культуры и искусства ХМАО от 14.05.2004 г. № 137/01-12;
– «Список выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или культурную ценность ХМАО–Югры», утвержденный приказом Департамента культуры и искусства ХМАО от 28.12.2006 г. № 378/01-12;
– «Список выявленных объектов, представляющих историческую, научную, художественную или культурную ценность ХМАО–Югры», утвержденный приказом Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры от 28.01.2009 г. № 10-ПП;
– «Перечень объектов, обладающих признаками объекта культурного наследия ХМАО–Югры», утвержденный приказом Службы государственной охраны объектов культурного наследия ХМАО–Югры от 15.02.2013 г. № 14-ПП.

Библиотечно-информационный историко-культурный фонд Сургутского района, г. Сургут (БИИКФ)

Ф. Р-4. Неопубликованные письменные источники (отчёты о НИР, градостроительная документация, диссертации, рукописи):

6. Оп. 1. Д. 88. – Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе Тюменской области Ханты-Мансийского автономного округа летом 1995 г.: отчёт о НИР / Кардаш О.В. – Екатеринбург, 1996.
7. Оп. 1. Д. 96. – Очерк этнографии хантов Сургутского Приобья: отчёт о НИР / Головнёв А.В., Перевалова Е.В. – Тобольск, 1993.
8. Оп. 1. Д. 100. – Рекогносцировочное археологическое обследование среднего течения р. Малый Юган от юрт Каймысовых до юрт Сурламкиных в Сургутском районе ХМАО в 2000 году: отчёт о НИР / Карачаров К.Г. – Екатеринбург, 2001.
9. Оп. 1. Д. 158. – Пояснительная записка и аннотированные списки культовых объектов Сургутского и Нефтеюганского районов ХМАО / Кардаш О.В., Ивасько Л.В. – Екатеринбург, 1995.

10. Оп. 1. Д. 190. – Рекогносцировочное археологическое обследование объектов ОАО «Сургутнефтегаз», НГДУ «Сургутнефть» на Сайгатинском месторождении нефти в 2003 году: отчёт о НИР / Карачаров К.Г. – Ханты-Мансийск, 2003.
11. Оп. 1. Д. 324. – Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе Тюменской области Ханты-Мансийского автономного округа (июнь-сентябрь 1999 г.): отчёт о НИР / Михалёв А.Н. – Томск, 1999.
12. Оп. 1. Д. 325. – Выявление и обследование культовых объектов в Сургутском районе Тюменской области Ханты-Мансийского автономного округа (июнь-сентябрь 2000 г.): отчёт о НИР / Михалёв А.Н. – Томск, 2000.
13. Оп. 1. Д. 371. – Проект зон охраны святилища ханты Сут Похэль на Верхне-Надымском месторождении нефти в Сургутском районе ХМАО–Югры (пояснительная записка): отчёт о НИР / Ведмидь Г.П., Рудь А.А. – Сургут, 2006.
14. Оп. 1. Д. 406. – Проект зон охраны комплекса объектов историко-культурного наследия в южной части Тевлино-Русскинского месторождения в Сургутском районе ХМАО–Югры (промежуточный этап): отчёт о НИР / Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Шатунов Н.В. – Сургут, 2007.
15. Оп. 1. Д. 487 (Т. I), Д. 488 (Т. II), Д. 489 (Т. III). – Проект зон охраны комплекса объектов культурного наследия «Священное озеро Имлор» в Сургутском районе ХМАО–Югры: отчёт о НИР / Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Усова Л.И. – Сургут, 2010.
16. Оп. 1. Д. 491 (Т. I), Д. 492 (Т. II). – Проект зон охраны территории святилища ханты Йымынг (Шикъ) ёхом в Сургутском районе ХМАО-Югры: отчёт о НИР / Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Тюрин В.Н. – Сургут, 2010.
17. Оп. 1. Д. 518 (Т. I), Д. 519 (Т. II), Д. 520 (Т. III). – Проект обоснования границ и характера использования достопримечательного места «Священное озеро Имлор» на Фёдоровском месторождении нефти в Сургутском районе ХМАО–Югры: отчёт о НИР / Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Усова Л.И. – Сургут, 2010.
18. Оп. 1. Д. 541. – Проект обоснования границ и характера использования достопримечательного места «Священное озеро Имлор»: отчёт о НИР / Липс С.А. – Нефтеюганск, 2012.
19. Оп. 1. Д. 574 (Кн. 1), Д. 575 (Кн. 2). – Обследование состояния объекта, описание предмета охраны и установление границ территории объектов, обладающих признаками объекта культурного наследия, представляющих ценность с точки зрения этнологии, расположенных в Сургутском районе ХМАО–Югры. 2 кн.: отчёт о НИР / Рудь А.А. – Сургут, 2014.
20. Оп. 1. Д. 641. – Разработка научно-проектной документации по обоснованию достопримечательного места «Эвыт-ики (Шаман гора)» в Сургутском районе ХМАО–Югры: отчёт о НИР / Ведмидь Г.П., Рудь А.А., Тюрин В.Н. – Сургут, 2015.

Ф. Р-6. Полевые материалы:

21. Оп. 1. Д. 93. – Полевые материалы. Лямин июнь 2000 г. / Шатунов Н.В. – Сургут, 2000.

Ф. Р-8. Учётные карточки:

22. Учётные карточки на культовые объекты Сургутского района ХМАО-Югры (Большой Юган, Малый Юган, Тромъеган, Пим, Лямин) / Рудь А.А. – Сургут, 2006.
23. Учётные карточки на культовые объекты Сургутского района ХМАО-Югры (Большой Юган, Малый Юган, Аган, Тромъеган, Пим, Лямин) / Рудь А.А. – Сургут, 2007.

Архив неформального некоммерческого объединения археологов и специалистов смежных дисциплин Ассоциация «Северная Археология», г. Екатеринбург (Архив АСА)

24. Ф.1, Д. 305. – Разработка научно-проектной документации для обоснования достопримечательного места «Эвут Рап» в Нижневартовском районе ХМАО-Югры: отчёт о НИР / Данилова Е.Н., Бахарев П.С. – Екатеринбург, 2015.

Архив ООО «Межрегиональный центр культурного и природного наследия», г. Ханты-Мансийск

25. Отчёт о выполнении государственного контракта № 44 от 14.08.2014 г. на выполнение научно-исследовательских работ по теме «Разработка научно-проектной документации для обоснования достопримечательного места «Нумто»: отчёт о НИР / Терёхин С.А., Мельников А.Ф., Терёхин С.С., Блинова Т.Д. – Ханты-Мансийск, 2015.

Архив ООО «НПО «Северная Археология-1», г. Нефтеюганск

26. Ф. 1, Д. 55. – Проект зон охраны памятников истории и культуры на землях историко-культурного назначения «Зимние Совкунины». Кн. 1 (пояснительная записка): отчёт о НИР / Ведмидь Г.П., Визгалов Г.П., Химичев В.Н. – Нефтеюганск, 2001.

Интернет-источники

1. Адоньева С.Б. Ритуал, он же обряд. Разговор об определениях // Персонал-Микс. 2007. Вып. 6. – URL: http://folk.ru/Research/adonyeva_ritual_2007.php (дата обращения 01.09.2021).
2. Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года в Ханты-Мансийском автономном округе–Югра. Население по национальности и владению русским языком. – URL: http://khmstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/khmstat/resources/609b09004f19d755aa2bba149d0ea7d8/pub-04-04_%D0%A2%D0%B5%D1%80%D1%80%3D71800%2B-3.pdf. (дата обращения 10.02.2024).

3. Костина А.А. Традиционная культура: к проблеме определения понятия // Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение». – 2009. – № 4. – Культурология. – URL: http://www.zpu-journal.ru/e-zpu/2009/4/Kostina/(дата обращения 14.10.2016)
4. Месторождения Ханты-Мансийского автономного округа – Югра (Карта). – URL: https://energybase.ru/region/hanty-mansijskij-avtonomnyj-okrug-yugra/oil-gas-fields (дата обращения 10.02.2024).
5. Нижневартовский район. Территории традиционного природопользования регионального значения. – URL: http://nvraion.ru/land-resources/thematic-maps/the-territories-of-traditional-use.php (дата обращения 10.02.2024).
6. Официальный сайт администрации ХМАО–Югры. – URL: https://kmns.admhmao.ru (дата обращения 10.02.2024)
7. Формы ведомственной отраслевой статистики по основным направлениям жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера. Форма 1. Численность КМНС. Отчетный период 2010 г. – URL: https://kmns.admhmao.ru/vedomstvennaya-otraslevaya-statistika-po-osnovnym-napravleniyam-zhiznedeyatelnosti-korennykh-malochi/2020-2021-goda/8891516/2020-2021-goda/ (дата обращения 10.02.2024).
8. Формы ведомственной отраслевой статистики по основным направлениям жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера. Форма 6. Традиционная хозяйственная деятельность КМНС. Отчетный период 2020 г. – URL: https://kmns.admhmao.ru/vedomstvennaya-otraslevaya-statistika-po-osnovnym-napravleniyam-zhiznedeyatelnosti-korennykh-malochi/2020-2021-goda/8891516/2020-2021-goda/ (дата обращения 10.02.2024).

Литература

1. Адаев, В.Н. В поисках священного (сакральное освоение территории р. Демьянка хантами в XX в.) / В.Н. Адаев // Проблемы социально-культурной адаптации мигрантов из стран СНГ в приграничных зонах Российской Федерации. Материалы международной научно-практической конференции. – Ч. II. – Тюмень: Мединфо, 2004. – С. 6-10.
2. Адаев, В.Н. О межкультурном взаимодействии русских старожилов и хантов р. Демьянка в XX вв. / В.Н. Адаев // Материалы VII-го Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» (9-11 декабря 2004 г., г. Тобольск). – Тобольск; Омск: Ом ГПУ, 2004. – С. 254-259.
3. Адаев, В.Н. Предпочтения в выборе ландшафта у различных этнических групп бассейна р. Демьянка в XX в. / В.Н. Адаев // AB OVO: Проблемы генезиса культуры. – Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2005. – С. 35-40.
4. Адаев, В.Н. Ушедший хозяин Демьяна (почитание хантами духа-хозяина р. Демьянка в XX в.) / В.Н. Адаев // Земля Тюменская: Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея: 2006 / Под ред. В.П. Петровой. – Тюмень: Изд-во Тюменского гос. ун-та, 2007. – Вып. 20. – С. 186-205.
5. Адаев, В.Н. «А остяки – они же любители одиночеств…»: этническая идентичность и этнические стереотипы у населения реки Демьянка в XX-XXI вв. / В.Н. Адаев // Уральский исторический вестник. – 2011. – № 2. – С. 63-72.
6. Адаев, В.Н. Этапы адаптации юганских хантов на р. Демьянке: хозяйственное освоение и заселение новой территории / В.Н. Адаев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2013. – № 1. – С. 67-75.
7. Адаев, В.Н. История юганских хантов на р. Демьянке в 1970-2000-е гг.: становление этнотерриториальной группы / В.Н. Адаев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – Тюмень. Изд-во: ИПОС СО РАН. – 2013. – № 3 (22). – С. 142-147.
8. Адаев, В.Н. Качество жизни в контексте этнологической экспертизы в Российской Арктике: Тазовский район ЯНАО / В.Н. Адаев, Е.П. Мартынова, Н.И. Новикова. – М.; СПб.: Нестор-История, 2019. – 220 с.
9. Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М.: Наука, 1989. – 247 с.
10. Балалаева, О.Э. Священные места хантов средней и нижней Оби / О.Э. Балалаева // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки (2-е издание, исправленное и дополненное). – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 150-166.
11. Балалаева, О.Э. Технология, перформанс и сохранение культурного наследия, или медвежий праздник и медиацентр юганских ханты: Сибирский вариант / О.Э. Бала-

лаева // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – № 36. – 2019. – С. 204-209.

12. Байбурин, А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. – СПб.: Наука, 1993. – 240 с.
13. Березницкий, С.В. Этнокультурные проекции сакральных ландшафтов у коренных народов Амура и Сахалина / С.В. Березницкий // Этнография. – 2021. – № 4 (14). – С. 211-231.
14. Богордаева, А.А. Ханты р. Демьянки в конце XX века (по материалам полевых исследований 1999 года) / А.А. Богордаева // Проблемы взаимодействия человека и природной среды: Материалы итоговой научной сессии Ученого совета ИПОС СО РАН 1999 г. – Вып. 1. – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2000. – С. 57-61.
15. Веденин, Ю.А. Культурные ландшафты как категория наследия / Ю.А. Веденин, М.Е. Кулешова // Культурные ландшафты как объект наследия / Под ред. Ю.А. Веденина, М.Е. Кулешовой. – М.: Институт наследия; СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – С. 13-36.
16. Ведмидь, Г.П. Инвентаризация археологических и этнокультурных объектов близ бывшей д. Ермаково Сургутского района / Г.П. Ведмидь, Н.В. Шатунов // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – Вып. 1. – С. 316-319.
17. Ведмидь, Г.П. Историко-культурный комплекс Ермаково (к вопросу об инвентаризации объектов культурного наследия) / Г.П. Ведмидь, В.М. Морозов // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – Вып. 2. – С. 449-463.
18. Ведмидь, Г.П. Итоги исследований комплекса объектов культурного наследия в южной части Тевлинско-Русскинского месторождения / Г.П. Ведмидь, А.А. Рудь, Н.В. Шатунов // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Тюмень; Ханты-Мансийск: Изд-во «РИФ» КоЛеСо, 2008. – Вып. 6. – С. 56-71.
19. Ведмидь, Г.П. Архитектурная планировка акватории и территории комплекса объектов культурного наследия на священном озере Имлор в Сургутском районе ХМАО-Югры / Г.П. Ведмидь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск–Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. – Вып. 9. – С. 123-160.
20. Ведмидь, Г.П. Святилище Лук Эвэт Ики на Барсовой горе / Г.П. Ведмидь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2012. – Вып. 10. – С. 262-266.
21. Вербов, Г.Д. Лесные ненцы / Г.Д. Вербов // Советская этнография. – 1936. – № 2. – С. 57-70.

22. Вигет, Э. Экономика и традиционное землепользование восточных хантов / Э. Вигет // Очерки истории традиционного природопользования хантов (материалы к атласу). – Екатеринбург: Тезис, 1999. – С. 157-214.
23. Вигет, Э. Экономика и традиционное землепользование восточных хантов / Э. Вигет // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки (2-е издание, исправленное и дополненное). – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 169-222.
24. Вигет, Э. Нефть, маргинализация и восточные ханты / Э. Вигет, О.Э. Балалаева // Сибирские исторические исследования / Под ред. Д. Функа и О. Зайцевой. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2014. – № 4. – С. 38-72.
25. Визгалов, Г.П. Святилище Ай-орт-ики на реке Малый Салым: историко-этнологическое исследование / Г.П. Визгалов, О.В. Кардаш. – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2010. – 216 с.
26. Викторов, В.П. Разведки в Сургутском районе Тюменской области / В.П. Викторов, Н.Г. Смирнов // Археологические открытия 1973 года. – М.: Наука, 1974. – С. 188-189.
27. Воловик, В.Н. Категории сакрального ландшафта / В.Н. Воловик // Географический вестник. Физическая география и геоморфология. – 2013. – № 4 (27). – С. 26-34.
28. Гемуев, И.Н. Религия народа манси: Культовые места XIX – начало XX в. / И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев. – Новосибирск: «Наука», СО РАН, 1986 г. – 192 с.
29. Гемуев, И.Н. Святилища манси верховьев Северной Сосьвы / И.Н. Гемуев, А.В. Баулo. – Новосибирск: Изд-во ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1999. – 240 с.
30. Геннеп, Арнольд ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / А. ван Геннеп // Пер. с франц. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
31. Главацкая, Е.М. Ханты в составе Русского государства в XVII-XX вв. / Е.М. Главацкая // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки (2-е издание, исправленное и дополненное). – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 75-122.
32. Главацкая, Е.М. Религиозные традиции хантов XVII – XX вв. / Е.М. Главацкая. – Екатеринбург; Салехард: Изд-во «РА АРТмедиа», 2005. – 360 с.
33. Головнёв А.В. «Своё» и «чужое» в представлениях хантов / А.В. Головнёв // Обские угры (ханты и манси). Материалы к серии «Народы и культур». – Вып. 7. – М: ИЭА. – С. 187-224.
34. Головнёв, А.В. Историческая типология хозяйства народов Северо-Западной Сибири / А.В. Головнёв. – Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1993. – 204 с.
35. Головнёв, А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров / А.В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 606 с.
36. Головнёв, А.В. Дрейф этничности / А.В. Головнёв // Уральский исторический вестник. – 2009. – № 4 (25). – С. 46-55.

37. Головнёв, А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии) / А.В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, «Волот», 2009. – 496 с.
38. Головнёв, А.В. и др. Этноэкспертиза на Ямале: ненецкие кочевья и газовые месторождения / А.В. Головнёв, С.В. Лёзова, И.В. Абрамов, С.Ю. Белоруссова, Н.А. Бабенкова. – Екатеринбург: «Издательство АМБ», 2014. – 232 с.
39. Головнёв, А.В., Данилова Е. Н. Советская версия этноэкспертизы: докладные записки этнографов-североведов 1950-1990-х гг. /А.В. Головнёв, Е.Н. Данилова // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2021. – № 1 (52). – С. 132-143.
40. Городков, Б.Н. Западно-Сибирская экспедиция Российской Академии наук и Русского географического общества (Предварительное сообщение) / Б.Н. Городков // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. – Вып. 9. – С. 500-522.
41. Городцовъ, В.А. Руководство для археологическихъ раскопокъ / В.А. Городцовъ // М.: Изданіе Императорского Московскаго археологического института имени Императора Николая II, 1914. – 64 с.
42. Грачёв И.А. Материалы к изучению погребального обряда обдорских хантов И.А. Грачёв, В.А. Озелов // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 17 / Под ред. Е.Г. Фёдоровой. – СПб: МАЭ РАН, 2017. – С. 19-36.
43. Гусев С. А. Итоги археологической разведки 2003 года в бассейне реки Тляттыягун (окрестности д. Русскинской, Сургутского района) / С.А. Гусев // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – Вып. 2. – С. 436-448.
44. Данилова, Е.Н. Земля покровителя Большого Югана на грани перемен / Е.Н. Данилова // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого. Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2018. – Вып. 16. – С. 124-140.
45. Данилова, Е.Н. Юганские ханты и нефть: стратегия сосуществования / Е.Н. Данилова // «Ресурсное проклятие» и социальная экспертиза в постсоветской Сибири: антропологические перспективы / Отв. ред. Д.А. Функ. – М: «Демос», 2019. – С. 43-69.
46. Дмитриева, Т.Н. Топонимическая картина территории проживания хантов / Т.Н. Дмитриева // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атласу): научно-исторические очерки (2-е издание, исправленное и дополненное). – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 123-148.
47. Дмитриева, Т.Н. Топонимия бассейна реки Казым / Т.Н. Дмитриева. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. – 580 с.
48. Дмитриева, Т.Н. К этимологии топонимов Сургутского Приобья (река Быстрый Кульёган и ее окрестности) / Т.Н. Дмитриева, А.А. Рудь // Пермистика – 15: Вопросы пермской и финно-угорской филологии: Материалы XV Международного симпозиума «Диалекты и история пермских языков во взаимодействии с другими языками»

(Ижевск, 28-29 октября 2014 г.). – Ижевск: Изд-во Удмуртского ИИЯЛ УрО РАН, 2015. – С. 81-91.

49. Долгих, Б.О. Образование современных народностей Севера СССР / Б.О. Долгих // Советская этнография. – М.: Наука. – 1967. – № 3. – С. 3-15.
50. Древний город на Оби: История Сургута / Н.Н. Баранов, Д.В. Бугров, Е.М. Главацкая, С.В. Горшков, Н.А. Миненко, В.М. Морозов, Н.Н. Попов, Д.А. Редин, Ю.П. Чемякин, А.Т. Шашков. – Екатеринбург: Тезис, 1994. – 336 с.
51. Дунин-Горкавич, А.А. Тобольский Север: Общий обзор страны, её естественных богатств и промышленной деятельности населения / А.А. Дунин-Горкавич. – Соч. в 3 т. М.: Либерия, 1995. – Т. I. – 376 с.
52. Дунин-Горкавич, А.А. Тобольский Север: Географическое и статистико-экономическое описание страны по отдельным географическим районам / А.А. Дунин-Горкавич. – Соч. в 3 т. М.: Либерия, 1996. – Т. II. – 432 с.
53. Дунин-Горкавич, А.А. Тобольский Север: Этнографический очерк местных инородцев / А.А. Дунин-Горкавич. – Соч. в 3 т. М.: Либерия, 1996. – Т. III. – 208 с.
54. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Э. Дюркгейм / Пер. с франц. В.В. Земсковой.; под ред. Д.Ю. Куракина. – М.: Элементарные формы, 2018. – 808 с.
55. Зенько, А.П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров: структура и вариативность / А.П. Зенько. – Новосибирск: Наука, 1997. – 160 с.
56. Иваськo, Л.П. Религия / Л.П. Иваськo, О.В. Кардаш // Салымский край. – Екатеринбург: Изд-во «Тезис», 2000. – С. 239-284.
57. Исаева, Т.А. Погребальный обряд восточных хантов: особенности взаимоотношений с духами предков / Т.А. Исаева // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 1997. – № 1. – С. 123-126.
58. Исаева, Т.А. Родильно-погребальные практики сургутских ханты: традиции и современное состояние / Т.А. Исаева // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики: сб. науч. ст. / Гл. ред. Е.П. Токарева. – Зимовники: Зимовниковский краеведческий музей, 2015. – С. 286-298.
59. Итс, Р.Ф. Введение в этнографию / Р.Ф. Итс. – Л.: Ленинградский университет, 1974. – 160 с.
60. Каганский, В.Л. Культурный ландшафт и советское обитаемое пространство: Сборник статей / В.Л. Каганский. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – 576 с.
61. Карапетова, И.А. Образ хозяина «Явун-Ики» как символ культуры юганских хантов / И.А. Карапетова, К.Ю. Соловьёва // Этнография народов Западной Сибири (Сибирский этнографический сборник) / Под ред. Д.А. Функа, А.П. Зенько. – М., 2000. – Вып. 10. – С. 199-211.

62. Карьялайнен, К.Ф. Религия Югорских народов / К.Ф. Карьялайнен. – Соч. в 3 т. – Перевод и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Томский ун-т, 1994. – Т. I. – 152 с.
63. Карьялайнен, К.Ф. Религия Югорских народов / К.Ф. Карьялайнен. – Соч. в 3 т. – Перевод и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. – Томск: Томский ун-т, 1995. – Т. II. – 284 с.
64. Карьялайнен, К.Ф. Религия югорских народов / К.Ф. Карьялайнен. – Соч. в 3 т. – Перевод и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Томский ун-т, 1996. – Т. III. – 264 с.
65. Клюева, В.П. Распространение протестантизма у коренных малочисленных народов (на примере хантов-пятидесятников) / В.П. Клюева // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – Тюмень, 2012. – № 4 (19). – С.133-141.
66. Клюева, В.П. Пятидесятники в Югре (на примере общин РО ЦХВЕ ХМАО) / В.П. Клюева, Р.О. Поплавский, И.В. Бобров. – СПб.: Изд-во РХГА, 2013. – 256 с.
67. Козырьков, В.П. Латентный характер современной социокультурной трансформации / В.П. Козырьков // Социология социальной трансформации (Материалы международной научно-практической конференции, 4-6 марта 2002 г.). – Нижний Новгород: Изд-во «НИСОЦ», 2003. – С. 225-232.
68. Крюков, М.В. О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации / М.В. Крюков // Советская этнография. – М.: Наука. 1967. – № 6. – С. 83-94.
69. Кулемзин, В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX в.) / В.М. Кулемзин // Из истории шаманства. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1976. – С. 3-154.
70. Кулемзин, В.М. Новые данные о социальной организации восточных хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина // Из истории Сибири. – Вып 21. – Томск, 1976. – С. 232-240.
71. Кулемзин, В.М. Васюганско-ваховские ханты в кон. XIX – нач. XX вв.: этнографические очерки / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1977. – 226 с.
72. Кулемзин, В.М. Человек и природа в верованиях хантов / В.М. Кулемзин. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1984. – 192 с.
73. Кулемзин, В.М. Некоторые наблюдения над деградацией культуры чумымцев, селькупов и хантов / В.М. Кулемзин // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. науч. трудов. – Отв. ред. А.В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С. 126-129.
74. Кулемзин, В.М. Медвежий праздник и шаманизм в хантыйском мировоззрении / В.М. Кулемзин // Материалы и исследования культурно-исторических проблем народов Сибири. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1996. – С. 198-205.

75. Кулемзин, В.М. О хантыйских шаманах / В.М. Кулемзин / Под ред. Николая Кузнецова и Каура Мяги. – Тарту: Отделение фольклористики Эстонского литературного музея, 2004. – 210 с.
76. Кулемзин, В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX века) / В.М. Кулемзин // О хантыйских шаманах / Под ред. Николая Кузнецова и Каура Мяги. – Тарту: Отделение Фольклористики Эстонского литературного музея, 2004. – С. 7-125.
77. Кулешова, М.Е. Управление культурными ландшафтами и иными объектами историко-культурного наследия в национальных парках (Дополнительные материалы к Стратегии управления национальными парками России; Вып. 6.) / М.Е. Кулешова. – М.: Изд-во Центра охраны дикой природы, 2002. – 105 с.
78. Леви-Стросс, К. Сырое и приготовленное. Т. 1 / К. Леви-Стросс // Мифологики. В 4-х т. – М., СПб.: Университетская книга, 1999. – 406 с.
79. Лехтисало, Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Т. Лехтисало. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1998. – 136 с.
80. Лукина, Н.В. Хантыйский обряд жертвоприношения / Н.В. Лукина // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – № 2 (2). – 2013. – С. 106-114.
81. Малиновский, Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Б. Малиновский / Глав. ред. С.Я. Левит. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004. – 552 с.
82. Мартин, Ф.Р. Сибирика / Ф.Р. Мартин. – Екатеринбург; Сургут: Изд-во «Уральский рабочий», 2004. – 144 с.
83. Мартынова, Е.П. Очерки истории и культуры хантов / Е.П. Мартынова. – М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1998. – 235 с.
84. Мартынова, Е.П. Семейные обряды и традиции / Е.П. Мартынова // Салымский край. – Екатеринбург: Изд-во «Тезис», 2000. – С. 212-238.
85. Мартынова, Е.П. Религиозные представления юганско-балыкских хантов / Е.П. Мартынова // Материалы и исследования по истории Северо-Западной Сибири. – Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. ун-та, 2002. – С. 82-91.
86. Мартынова, Е.П. Коренные народы Обского Севера: современное положение. Опыт адаптации / Е.П. Мартынова, Е.А. Пивнева. – Серия «Исследования по прикладной и неотложной этнологии» ИЭиА РАН. – № 181. – М., 2005. – 33 с.
87. Мартынова Е.П. Праздники обских угров: традиции в меняющемся мире / Е.П. Мартынова // Вестник Томского государственного университета. История. – № 69. – 2021. – С. 101-106.
88. Мартынова, Е.П. Институт дарообмена у обских угров в антропологическом дискурсе / Е.П. Мартынова // Вестник угроведения. – Т. 11. – № 3 – 2021. – С. 546-555.

89. Мартынова, Е.П. Род у обских угров: коллизии советской и современной российской историографии / Е.П. Мартынова // Вестник угроведения. – Т. 12. – № 3 (50). – 2022. – С. 570-579.
90. Мартынова, Е.П. «Дай, и тебе будет дано»: реципрокность в культово-религиозных практиках обских угров / Е.П. Мартынова // Тульский научный вестник. Серия История. Языкознание. – Вып. 1 (9). – 2022. – С. 13-22.
91. Мартынова, Е.П. Дар и отдаривание: реципрокные связи в традиционных и современных экономических практиках коренных народов Обского Севера / Е.П. Мартынова // Археология Арктики. Тезисы докладов II Международной конференции (1419.03.2022 г., г. Салехард) / Под ред. Н.В. Фёдоровой, А.В. Гусева. – М.: Наука. – 2022. – С. 32-34.
92. Миллер, Г.Ф. Описание Сибирского царства и всех происшедших в нём дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе по сии времена / Г.Ф. Миллер. – Кн. 1. – М.: Либерия, 1998. – 416 с.
93. Миненко, Н.А. Северо-Западная Сибирь в XVIII – первой половине XIX в.: историко-этнографический очерк / Н.А. Миненко. – Новосибирск: Наука, 1975. – 308 с.
94. Митусова, Р.П. Аганские остяки (Антрополого-статистический очерк) / Р.П. Митусова // Урал: технико-экономический сборник. – Вып. 8: Уральский Север. – Ч. 1. – Свердловск, 1926. – С. 135-139.
95. Митусова, Р.П. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского района Тобольского округа / Р.П. Митусова // Тобольский край. – № 1. – Тобольск: Издание Тобольской окружной плановой комиссии Окружного комитета Севера и Общества изучения края, 1926. – С. 11-15.
96. Мифология хантов / В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова. Науч. ред. В.В. Напольских. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 2000. – 304 с.
97. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Под ред. Е.С. Новик. Составление, предисловие и примечания Н.В. Лукиной. – М.: Наука. 1990. – 568 с.
98. Молданов, Т.А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов / Т.А. Молданов. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1999. – 141 с.
99. Молданов, Т.А. Хантыйские ритуальные халаты: символический аспект / Т.А. Молоданов // Вестник угроведения. 2011. № 2 (5). – С. 134-139.
100. Морозов, В.М. О культурной и этнической принадлежности поселений бассейна р. Тромъеган / В.М. Морозов, С.Г. Пархимович // Древние поселения Урала и Западной Сибири. – Вопросы археологии Урала. – Вып. 17. – Свердловск: УрГУ, 1984. – С. 145-159.
101. Морозов, В.М. О соотношении археологического и этнографического комплексов городища Ермаково I / В.М. Морозов // Модель в культурологии Сибири и Севера: Сб. науч. трудов. – Отв. ред. А.В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, 1992. – С. 37-50.

102. Морозов, В.М. Историко-культурный комплекс «Святое» / В.М. Морозов, Г.П. Ведмидь, М.Н. Бакалдин // Барсова гора: 110 лет археологических исследований. – Сургут: МУ ИКНПЦ «Барсова гора», 2002. – С. 113-123.
103. Мосс, М. Социальные функции священного / М. Мосс // Под общей редакцией И.В. Утехина. – СПб.: Евразия, 2000. – 448 с.
104. Мосс, М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / М. Мосс // Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: КДУ, 2011. – С. 134-285.
105. Надь, Золтан. Васюганские ханты. Изменения религиозной системы в XIX–XXI веках / Под ред. Н.В. Лукиной. – Томск: изд-во Томского государственного педагогического ун-та, 2011. – 294 с.
106. Населенные места Салымского края / Е.М. Главацкая, М.В. Коноваленко, Е.В. Вершинин, Л.В. Ивасько, О.В. Кардаш, Н.И. Загороднюк, Г.П. Визгалов, М.В. Юнина. – Екатеринбург: Баско, 2005. – 304 с.
107. Николаев, В.Г. Ритуал / В.Г. Николаев // Культурология. XX век. Энциклопедия. – Сост. С.Я. Левит. – В 2-х т. – Т. 2. – СПб.: Университетская книга, 1998. – С. 169-170.
108. Новейший философский словарь – Сост. А.А. Грицанов. – Минск, 1999. – 896 с.
109. Новик, Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур / Е.С. Новик / Под. ред . Е.М. Мелетинский. – 2-е изд. – М.: Вост. лит., 2004. – 304 с.
110. Новик, Е.С. Принцип реципрокности и формы его проявления в архаической культуре / Е.С. Новик // Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. / Под. ред. Е.М. Мелетинский. – 2-е изд. – М.: Вост. лит., 2004. – С. 294-302.
111. Огрызко, И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. / И.И. Огрызко. – Л.: Учпедгиз, 1941. – 148 с.
112. Окладникова Е.А. Сакральный ландшафт: теория и эмпирические исследования / Е.А. Окладникова. – М.-Берлин: Директ-Медиа, 2014. – 230 с.
113. Перевалова, Е.В. Брачно-родственные связи северных хантов / Е.В. Перевалова // Эксперементальная археология. – Вып. 1. – Тобольск, 1991. – С. 118-128.
114. Перевалова, Е.В. Северные ханты: этническая история / Е.В. Перевалова. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 414 с.
115. Перевалова, Е.В. Река Аган и её обитатели / Е.В. Перевалова, К.Г. Карачаров. – Екатеринбург; Нижневартовск: УрО РАН; студия ГРАФО, 2006. – 352 с.
116. Перевалова, Е.В. Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть / Е.В. Перевалова. – СПб.: МАЭ РАН, 2019. – 350 с. +202 с. вкл.

117. Перевалова, Е.В., Данилова, Е.Н. Котел в культуре обских угров и самодийцев: артефакт и «живая» традиция / Е.В. Перевалова, Е.Н. Данилова // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2019. – № 4 (47). – С. 152-164.
118. Перевалова, Е.В., Данилова, Е.Н. Котел в культуре обских угров и самодийцев: сакральный аспект / Е.В. Перевалова, Е.Н. Данилова // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2020. – № 1 (48). – С. 116-126.
119. Песикова, А.С. Глухариная гора – Барсова Гора / А.С. Песикова // Барсова гора: 110 лет археологических исследований. – Сургут: МУ ИКНПЦ «Барсова гора», 2002. – С. 75-85.
120. Песикова, А.С. Взгляд изнутри культуры / А.С. Песикова. – Ханты-Мансийск: Полиграфист, 2006. – 98 с.
121. Песикова А.С., Волкова А.Н. Сказки, рассказы с реки Лямы: фольклорный сборник на языке сургутских ханты / Под ред. Н.А. Беловой. Ханты-Мансийск: Юграфика, 2013. 328 с.
122. Пивнева, Е.А. «Мы одни, но мы все разные»: об обских уграх, классификациях и идентичностях / Е.А. Пивнева // Уральский исторический вестник. – 2011. – № 2 (31). – С. 57-62.
123. Пивнева, Е.А. «Своя земля» как символ этнической идентичности в городской повседневности обских угров / Е.А. Пивнева // Природно-географические факторы в повседневной жизни населения России: история и современность (региональный аспект). Материалы международной научной конференции, 14-16 марта 2019 г. / Под ред. В.А. Веременко. – Санкт-Петербург: Культурно-просветительское товарищество, 2019. – С. 205-210.
124. Пивнева, Е.А. Постсоветские практики (вос)производства этничности у коренных народов Западной Сибири / Е.А. Пивнева // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – № 10. – 2020. – С. 60-65.
125. Пивнева, Е.А. «У нас культура стала выходить изнутри»: этнокультурное наследие в постсоветских идентификационных стратегиях и практиках обских угров / Е.А. Пивнева // Вестник угроведения. – Т. 12. – № 4(51). – 2022. – С. 774-783.
126. Попова, С. А. Обряды перехода в традиционной культуре манси / С.А. Попова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2003. – 180 с.
127. Попова, С.А. Мансийские календарные праздники и обряды / С.А. Попова. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.
128. Рагулина, М.В. О синтезе гуманитарных и естественнонаучных подходов в исследовании культурного ландшафта / М.В. Рагулина. – Известия РАН. Серия географическая. – 2013. – №1. – С. 7-13.
129. Рагулина, М.В. Культурный ландшафт: интегральный взгляд / М.В. Рагулина. – Ульяновск: Зебра, 2015. – 147 с.

130. Российская Арктика: коренные народы и промышленное освоение / Под ред. В.А. Тишкова. – М., СПб: Нестор-История, 2016. – 272 с.
131. Рудь, А.А. Об этнографических экспедициях центра «Барсова Гора» в 2004-2006 гг. / А.А. Рудь, Н.В. Шатунов // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Екатеринбург; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2007. – Вып. 4. – С. 110-117.
132. Рудь, А.А. О типологии и терминологии культовых мест Среднего Приобья / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Тюмень; Ханты-Мансийск: Изд-во «РИФ» КоЛеСо, 2008. – Вып. 6. – С. 28-39.
133. Рудь, А.А. Этнографические исследования в рамках проекта зон охраны комплекса объектов культурного наследия в районе озера Им Лор / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2010. – Вып. 8. – С. 361-380.
134. Рудь, А.А. Об этнографических исследованиях в Сургутском районе ХМАО-Югры и на сопредельной территории в 2007-2010 гг. / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2010. – Вып. 8. – С. 136-144.
135. Рудь, А.А. Сведения об антропоморфных изображениях на деревьях в Сургутском Приобье / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2011. – Вып. 9. – С. 339-354.
136. Рудь, А.А. Знаки-путеводители по тайге, или К вопросу о новом виде объектов культурного наследия в ХМАО-Югре / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: изд-во Том. ун-та, 2012. – Вып. 10. – С. 100-120.
137. Рудь, А.А. О полевых археолого-этнографических работах в Сургутском районе ХМАО-Югры в 2012 г. / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2013. – Вып. 11. – С. 232-244.
138. Рудь, А.А. Материалы по фольклору тромъеганских хантов: связь мифологии с сакральными ландшафтами / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск–Ханты-Мансийск: изд-во Том. ун-та, 2014. – Вып. 12. – С. 111-123.
139. Рудь, А.А. Обряды гадания восточных хантов в начале XXI века / А.А. Рудь // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. – 2013. – № 6 (27). – С. 194-204.
140. Рудь, А.А. Культовые объекты восточных хантов в начале XXI в. / А.А. Рудь // Уральский исторический вестник. – 2016. – № 4 (53). – С. 136-141.

141. Рудь, А.А. Современные процессы в религиозной сфере восточных хантов / А.А. Рудь // Ежегодник финно-угорских исследований. – 2016. – № 2 (10). – С. 108-124.
142. Рудь, А.А. Сохранение культовых объектов восточных хантов: предмет охраны, границы территории объекта (по материалам Сургутского Приобья) / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: изд-во Том. ун-та, 2018. – Вып. 16. – С. 56-80.
143. Рудь, А.А. Пожары в культуре восточных хантов: современные аспекты. / А.А. Рудь // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – N 2 (41). – С. 128-137.
144. Рудь, А.А. Предметы традиционной религии восточных хантов в пространстве музея: современный ракурс /А.А. Рудь // Актуально о музейном: 55-летию Сургутского краеведческого музея посвящается. Материалы Первой межрегиональной ассамблеи «Актуально о музейном» / Под ред. М.Ю. Селяниной, отв. ред. Т.Ю. Исаева. – Сургут: Издательско-полиграфический комплекс. – 2019. – С. 87-98.
145. Рудь, А.А. Перемещение ритуальных площадок культовых объектов восточных хантов / А.А. Рудь // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: изд-во Том. ун-та. – 2019. – Вып. 17. – С. 306-317.
146. Рудь, А.А. Функциональные различия культовых изображений лунк и иттарма в традиционных религиозных представлениях восточных и северных хантов / А.А. Рудь // V северный археологический конгресс. Тезисы докладов (11-14.12.2019, г. Ханты-Мансийск) / Отв. ред. Н.М. Чаиркина, А.В. Головнёв. Екатеринбург: «Альфа-Принт». – 2019. – С. 432-434.
147. Рудь, А.А. Олень в современной культуре восточных хантов / А.А. Рудь // Экология древних и традиционных обществ: Материалы VI Международной научной конференции, 02-06.11.2020 г. / Отв. ред. Н.П. Матвеева, Н.Е. Рябогина. – Тюмень: Изд-во ТюмНЦ СО РАН. – 2020. – Вып. 6. – С. 265-267.
148. Рудь, А.А. Изменение социальных взаимосвязей и появление новых идентичностей у восточных хантов в начале XXI в. / А.А. Рудь // Кунсткамера. – 2020. – № 2 (8). – С. 201-211.
149. Рудь, А.А. Трансформация транспортной инфраструктуры, используемой восточными хантами ХМАО-Югры (в период с 1960-х годов до настоящего времени) / А.А. Рудь // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2021. – № 24 (1). – С. 204-226.
150. Рудь, А.А. Коллективное жертвоприношение в ритуальном пространстве восточных хантов / А.А. Рудь // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2022. – № 4 (59). – С. 157-166.

151. Рудь, А.А. Дарообменные отношения в ритуалах жертвоприношения хантов Сургутского Приобья / А.А. Рудь // Тульский научный вестник. Серия История. Языкознание. – 2023. – № 3 (15). – С. 31-48.
152. Рудь, А.А. Божества и духи в представлениях хантов Сургутского Приобья (по материалам 2002 2017 гг.) / А.А. Рудь // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2023. – № 4 (63). – С. 210-219.
153. Рындина, О.М. Река в культуре хантов Тром-агана и музейной экспозиции / О.М. Рындина // Вестник Томского государственного университета. – 2014. – № 381. – С. 113-118.
154. Рындина, О.М. Этнокультурное наследие ханты Сургутского района ХМАО-Югры в теоретическом и практическом дискурсе / О.М. Рындина, Н.В. Лукина, Т.С. Курьянова, Н.В. Золотарёва // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 390. – С. 126-131.
155. Сагалаев, К.А. В гости к Обскому старику: обряд почитания Ас тый ики / К.А. Сагалаев // Сибирский филологический журнал. –№ 4. – 2019 г. – С. 26-32.
156. Сагалаев, К.А. Культовые практики хантов реки Юган (по материалам экспедиции 2013 г.) / К.А. Сагалаев // Зеркала культур: Памяти А.М. Сагалаева / Отв. ред. А.П. Деревянко, А.Х. Элерт. – Новосибирск: Институт археологии и этнографии СО РАН. – 2019. – С. 192-202.
157. Сагалаев, К.А. Обряды почитания семейных духов-покровителей у юганских хантов / К.А. Сагалаев // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2020. – № 4 (30). – С. 120-127.
158. Сагалаев, К.А. Несказочная проза юганских хантов в материалах экспедиций Института филологии СО РАН / К.А. Сагалаев // Сибирский филологический журнал. 2021. № 4. С. 24-36.
159. Салинз, М. Экономика каменного века / М. Салинз – Науч. ред. и примеч. О.Ю. Артемовой. – М.: ОГИ, 1999. – 296 с.
160. Салымский край / В.Н. Гриценко, Л.В. Иваськo, И.В. Ильина, О.В. Кардаш, А.В. Клепиков, Е.П. Мартынова, Д.А. Суровень, Е.Г. Фёдорова. – Екатеринбург: Тезис, 2000. – 344 с.
161. Свод этнографических понятий и терминов: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы / Под ред. М.В. Крюкова, И. Зельнова. – Вып. 2. – М.: Наука, 1988. – 225 с.
162. Свод этнографических понятий и терминов: Религиозные верования / Под ред. В.Н. Басилова, И. Винкельмана. – Вып. 5. – М.: Наука, 1993. – 240 с.
163. Соколова, З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров / З.П. Соколова // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. – СМАЭ. – Т. 27. – Л.: АН СССР, 1971. – С. 211-238.

164. Соколова, З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров / З.П. Соколова // Этногенез и этническая история народов Севера. – М.: АН СССР, 1975. – С. 180-210.
165. Соколова, З.П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов / З.П. Соколова // Полевые исследования Института этнографии 1974 г. – М.: АН СССР, 1975. – С. 165-174.
166. Соколова, З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII–XIX вв. Проблемы фратрии и рода / З.П. Соколова. – М.: АН СССР, 1983. – 325 с.
167. Соколова, З.П. Хозяйственно-культурные типы и поселения хантов и манси / З.П. Соколова // Материалы к серии «Народы и культуры». – Вып. VII. Обские угры (ханты и манси). – М., 1991. – С. 45-61.
168. Соколова, З.П. Ханты и манси: взгляд из XXI в. / З.П. Соколова – М.: Наука, 2009. – 756 с.
169. Соколова, З.П. Некоторые дискуссионные проблемы обско-угорской этнографии / З.П. Соколова // Уральский исторический вестник. – 2012. – № 4 (37). – С. 92-97.
170. Сподина, В.И. Проницаемость миров как отражение процесса космогенеза обско-угорских и самодийских народов / В.И. Сподина // Вестник угроведения. – 2011. – № 4 (7). – С. 149-160.
171. Стародубова, О.В. Ханты реки Тром-Аган: система религиозных представлений в начале XXI в. / О.В. Стародубова // Человек и Север: Антропология, археология, экология: Материалы всероссийской конференции (г. Тюмень, 26–30 марта 2012 г.) – Тюмень: Изд-во ИПОС СО РАН, 2012. – Вып.2. – С. 285-288.
172. Суворина, Е.С. Святилище реки духов / Е.С. Суворина, Г.Х. Самигулов // Археология, этнография, палеоэкология Северной Евразии: проблемы, поиск, открытия: Материалы LI Региональной археолого-этнографической конференции студентов и молодых ученых. – Красноярск, 2011. – С. 307-308.
173. Судьбы народов Обь-Иртышского Севера (Из истории национального государственного строительства. 1822-1941 гг.) / Под ред. Д.И. Копылова. – Тюмень, 1994. – 320 с.
174. Сумин, В.В. Антропоморфные личины на деревьях в бассейне р. Тукан / В.В. Сумин // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2009. – Вып. 7. – С. 64-70.
175. Сынские ханты. – Новосибирск: СО РАН, 2005. С. 352 с.
176. Терешкин, Н.И. Словарь восточнохантыйских диалектов / Н.И. Терешкин. – Л.: Наука, 1981. – 544 с.
177. Терешкин, Н.И. Хантыйский язык / Н.И. Терешкин // Языки народов СССР. – Т. 3. Финно-угорские и самодийские языки. – М.: Наука, 1966. – С. 319–342.

178. Токарев, С.А. Обряды и мифы / С.А. Токарев // Мифы народов мира. Энциклопедия / Под ред. С.А. Токарева. – В 2-х т. – Т. 2. – М: Российская энциклопедия, 1997. – С. 235-237.
179. Токарев, С.А. Ранние формы религии и их развитие / С.А. Токарев. – М.: Наука, 1964. – 400 с.
180. Топоров, В.Н. О ритуале: введение в проблематику / В.Н. Топоров // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / Под ред. Л.Ш. Роханского. – М.: Наука, 1988. – С. 7-60.
181. Традиция // Философский энциклопедический словарь / Под ред. Л.Ф. Ильичева, П.Н. Федосеева, С.М. Ковалева, В.Г. Панова. – М: Советская энциклопедия, 1983. – С. 692.
182. Тэрнер, В. Символ и ритуал / Тернэр В. – Сост. В.А. Бейлис. – М: Наука, 1983. – 278 с.
183. Файнберг Л.А. Род / Л.А. Файнберг // Советская историческая энциклопедия / Под ред. Е.М. Жукова. – Т. 12. – М.: Советская энциклопедия, 1963. – Столб. 103-105.
184. Фёдорова, Е.Г. Рыболовы и охотники бассейна Оби: проблемы формирования культуры хантов и манси / Е.Г. Фёдорова. – Санкт-Петербург: Изд-во «Европейский дом», 2000. – 366 с.
185. Фёдорова, Е.Г. Похоронная обрядность / Е.Г. Фёдорова // Салымский край. – Екатеринбург: Изд-во «Тезис», 2000. – С. 225-238.
186. Фёдорова, Е.Г. Шаманство / Е.Г. Фёдорова // Салымский край. – Екатеринбург: Изд-во «Тезис», 2000. – С. 284-288.
187. Фёдорова, Е.Г. Категории ритуальных специалистов у северных манси / Е.Г. Фёдорова // Сибирский сборник-2 / Под ред. Е.Г. Фёдоровой. – СПб., 2010. – С. 166-178.
188. Фёдорова, Е.Г. Жертвоприношения у северных манси: о роли жреца, шамана, «знающего» / Е.Г. Фёдорова // Актуальные проблемы изучения архаики: материалы теоретического семинара «Теория и методология архаики» 1996-2012 гг. / Под ред. М.Ф. Альбедиль, Д.Г. Савинова. – СПб., 2014. – С. 129-142.
189. Хайду П. Уральские языки и народы / П. Хайду / Под ред. К.Е. Майтинской. – М.: Прогресс, 1985. – 429 с.
190. Хантыйско-русский словарь (сургутский диалект) / сост. В. М. Глушак. – Сургут: Изд--во СурГУ, 2006. – 108 с.
191. Цыдыпова, Л.С. Сакральные аспекты этнокультурного ландшафта Баргузинской котловины / Л.С. Цыдыпова // Многовекторность в развитии регионов России: ресурсы, стратегии и новые тренды / Отв. редактор В.Н. Стрелецкий – М.: ИП Матушкина И.И., 2017. – С. 399-407 с.
192. Чемякин, Ю.П. Древняя история Сургутского Приобья / Ю.П. Чемякин, К.Г. Карачаров // Очерки истории традиционного землепользования хантов (материалы к атла-

су): научно-исторические очерки (2-е издание, исправленное и дополненное). – Екатеринбург: Тезис, 2002. – С. 5-74.

193. Чемякин, Ю.П. Барсова Гора: археологическая карта / Ю.П. Чемякин, А.П. Зыков. – Сургут; Омск: ОАО «Омский дом печати», 2004. – 208 с.
194. Чепреги, М. Сказки и рассказы сургутских ханты: фольклорный сборник / М. Чепреги / Под ред. А. С. Песиковой. – Тюмень: ООО ФОРМАТ, 2015. – 118 с.
195. Чернецов, В.Н. К истории родового строя у обских угров / В.Н. Чернецов // Советская этнография. – М.-Л.: АН СССР, 1947. – № VI-VII. – С. 159-173.
196. Шатилов, М.Б. Ваховские остяки: этнографические очерки / М.Б. Шатилов. – Труды Томского краевого музея. – Т. IV. – Томск: Томский краевой музей, 1931. – 175 с.
197. Шатунов, Н.В. К вопросу о месте Барсовой горы в культуре ханты / Н.В. Шатунов // Обские Угры. Материалы II Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири (12-16 декабря, 1999 г., Тобольск)». – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 1999. – С. 212-215.
198. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
199. Элиаде, М. Избранные сочинения: Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское. / М. Элиаде. – М.: Ладомир, 2000. – 414 с.
200. Юнина, Е.А. Женские богини юганских ханты (по материалам экспедиции 2001 г.) / Е.А. Юнина // VI конгресс этнографов и антропологов России (Санкт-Петербург, 28 июня – 2 июля 2005 г.): тезисы докладов. – СПб., 2005. – С. 324.
201. Яковлев, Я.А. «Мой дом – моя крепость»? Увы… (На стойбище П.Д. Минчимкина. Сургутский район, река Минчимкина) // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: Сб. статей. – Томск; Ханты-Мансийск: Изд-во Том. ун-та, 2004. – Вып. 2. – С. 175-207.
202. Dudeck, Stephan. ‘Do You respect me?’ Drinking as a Social Catalyist in the Reindeer Herding communities of European Russia and Western Siberia / Stephan Dudeck // Folklore: Electronic Journal of Folklore. – Vol. 61. – 2015. – P. 89–116.
203. Dudeck, Stephan. Safeguarding Sacred Sites in the Subarctic Zone: Three case studies from Northern Russia / Stephan Dudeck, Aleksei Anatol’evich Rud’, Rudolf Havelka, Nikolai Mikhailovich Terebikhin, Marina Nikolaevna Melyutina // Experiencing and Protecting Sacred Natural Sites of Sámi and other Indigenous Peoples: The Sacred Arctic. – Edited by Leena Heinämäki, Thora Martina Herrmann. – Springer Polar Sciences Publ., 2017. – P.159-180.
204. Dudeck, Stephan. Hybridity in a Western Siberian Bear Ceremony / Stephan Dudeck // Journal of Ethnology and Folkloristics. – Vol. 16 (2). – 2022. – P. 43-85.
205. Jordan, Peter. Continuity and Change in Eastern Khanty Language and Wordview / Peter Jordan, Andre Filtchenko // Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. – Edited by Erich Kasten. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005. – P. 63-88.

206. Wiget, Andrew. Khanty communal reindeer sacrifice: belief, subsistence and cultural persistence in contemporary Siberia / Andrew Wiget, Olga Balalaeva // Arctic Anthropology. – Vol. 38. – № 1. – 2001. – P. 82-99.
207. Wiget, Andrew. Crisis, Conversion and Conflict: Evangelical Christianity, Rapid Change and the Eastern Khanty / Andrew Wiget, Olga Balalaeva // Berghahn Journals. – Sibirica, Vol. 6. – № 1. – Spring 2007. – P. 1-29.
208. Wiget, Andrew. A tale of two sisters: age, agency and traditions among the Yugan Khanty / Andrew Wiget, Olga Balalaeva. – 2009. – URL: www.folklore.ee/folklore/vol41/khanty.pdf. P. 207-218 (дата обращения 10.02.2012).
209. Wiget, Andrew. Khanty, people of the taiga: surviving the twentieth century / Andrew Wiget, Olga Balalaeva. – University of Alaska Press, Fairbanks, 2011. – 398 p.
210. Sacred Sites in a Russian Context / The Conservation Value of sacred sites of Indigenous Peoples of the Arctic: A Case Study in Nothern Russia. Report on the state of sacred sites and sanctuaries // Conservation of Arctic Flora and Fauna. Technical Report. – № 11. – 2004. – Chapter 3. – P. 1-8.
211. Stammler, Florian. The Obshchina Movement in Yamal: Defending Territories to Build Identities? / Florian Stammler // Rebuilding Identities. Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia. – Edited by Erich Kasten. – Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 2005. – P. 109-134.
212. Steinitz, Wolfgang. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. Bearbeiter: Gert Sauer / Wolfgang Steinitz. – Berlin: Akademie-Verlag, 1966-1993. – Lfg. 1-15. – 8. Lieferung.

ТЕСКТОВОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

текстовое приложение 1

В таблице, составленной на основании официальных данных[1107], приведена информация об общей численности восточных хантов в границах территории исследования. Для получения более конкретной картины в таблице выделены позиции «проживающие на стойбищах» (ведущие традиционный образ жизни) и «проживающие в городах и национальных поселках», приведены данные о числе ТТП (территориях традиционного природопользования), о суммарной доле ТТП от площади административных районов ХМАО–Югры, о числе ТТП, расположенных в границах лицензионных участков недр, разрабатываемых промышленными компаниями.

Административная принадлежность	хантов, всего[1108]	хантов, проживающих на стойбищах[1109]	хантов, проживающих в городах и национальных поселках[1110]	число ТТП[1111]	доля ТТП от площади района, %[1112]	число ТТП в границах лицензионных участков[1113]
Сургутский район ХМАО–Югры	2896	2116	780	107	50,4	107
Нижневартовский район ХМАО–Югры	1934	836	1098	133	25,1	60
Нефтеюганский район ХМАО–Югры	423	97	326	33	49,5	33
Уватский район Тюменской области	53	53	–	–	–	–
Итого	5306	3202	2204	273	50,4	273

[1107] Сведения по восточным хантам Сургутского, Нижневартовского и Нефтеюганского районов см.: Официальный сайт администрации ХМАО–Югры // URL: https://kmns.admhmao.ru (дата обращения 10.02.2024); сведения по восточным хантам Уватского района Тюменской см.: [Полевые материалы Адаева В.Н., 2007, Тюмень].

[1108] Формы ведомственной отраслевой статистики по основным направлениям жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера. Форма 1. Численность КМНС. Отчетный период 2010 г. // URL: https://kmns.admhmao.ru/vedomstvennaya-otraslevaya-statistika-po-osnovnym-napravleniyam-zhiznedeyatelnosti-korennykh-malochi/2020-2021-goda/8891516/2020-2021-goda/ (дата обращения 10.02.2024).

[1109] Там же.

[1110] Там же.

[1111] Формы ведомственной отраслевой статистики по основным направлениям жизнедеятельности коренных малочисленных народов Севера. Форма 6. Традиционная хозяйственная деятельность КМНС. Отчетный период 2020 г. // URL: https://kmns.admhmao.ru/vedomstvennaya-otraslevaya-statistika-po-osnovnym-napravleniyam-zhiznedeyatelnosti-korennykh-malochi/2020-2021-goda/8891516/2020-2021-goda/ (дата обращения 10.02.2024).

[1112] Там же.

[1113] Там же.

Сведения об объектах культурного наследия регионального значения ХМАО–Югры (https://data.admhmao.ru/opendata/8601035281-information_about_objects_of_cultur_nasledie?recordsPerPage=25&PAGEN_2=4):

п. 72 – Достопримечательное место регионального значения «Барсова гора» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840006/dostoprimechatelnoe-mesto-regionalnogo-znacheniya-barsova-gora-v-surgutskom-rayone/

п. 88 – Достопримечательное место регионального значения «Священная территория Йим Воч Ими» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840019/dostoprimechatelnoe-mesto-regionalnogo-znacheniya-svyashchennaya-territoriya-yim-voch-imi-v-surgutsk/

п. 89 – Достопримечательное место регионального значения «Священное место Кор Воч Эвэт» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840020/dostoprimechatelnoe-mesto-regionalnogo-znacheniya-svyashchennoe-mesto-kor-voch-evet-v-surgutskom-ray/

п. 90 – Достопримечательное место регионального значения «Священное место Тлятты яун ури» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840021/dostoprimechatelnoe-mesto-regionalnogo-znacheniya-svyashchennoe-mesto-tlyatty-yaun-uri-v-surgutskom-/

п. 91 – Достопримечательное место регионального значения «Ляминская Священная гора» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840022/dostoprimechatelnoe-mesto-regionalnogo-znacheniya-lyaminskaya-svyashchennaya-gora-v-surgutskom-rayon/

п. 94 – Достопримечательное место регионального значения «Эвыт Ики (Шаман гора)» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840029/dostoprimechatelnoe-mesto-regionalnogo-znacheniya-evyt-iki-shaman-gora-v-surgutskom-rayone/

Сведения об объектах культурного наследия местного (муниципального) значения ХМАО–Югры (https://data.admhmao.ru/opendata/8601035281-local_nasledie?recordsPerPage=25&PAGEN_2=1):

п. 2 – Достопримечательное место местного (муниципального) значения «Священное озеро Имлор» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/781528/dostoprimechatelnoe-mesto-mestnogo-munitsipalnogo-znacheniya-svyashchennoe-ozero-imlor-v-surgutskom-/

п. 13 – Достопримечательное место местного (муниципального) значения «Священное место Яун той Кот Мых» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840023/dostoprimechatelnoe-mesto-mestnogo-munitsipalnogo-znacheniya-svyashchennoe-mesto-yaun-toy-kot-mykh-v/

п. 14 – Достопримечательное место местного (муниципального) значения «Священное место Овыр Кол» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840024/dostoprimechatelnoe-mesto-mestnogo-munitsipalnogo-znacheniya-svyashchennoe-mesto-ovyr-kol-v-surgutsk/

п. 15 – Достопримечательное место местного (муниципального) значения «Священное место Кат яун кут Кот Мых» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840025/dostoprimechatelnoe-mesto-mestnogo-munitsipalnogo-znacheniya-svyashchennoe-mesto-kat-yaun-kut-kot-my/

п. 16 – Достопримечательное место местного (муниципального) значения «Священное место Вокы рэп» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840026/dostoprimechatelnoe-mesto-mestnogo-munitsipalnogo-znacheniya-svyashchennoe-mesto-voky-rep-v-surgutsk/

п. 17 – Достопримечательное место местного (муниципального) значения «Священное место Йымынг рэп-Йымынг соим» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/781529/dostoprimechatelnoe-mesto-mestnogo-munitsipalnogo-znacheniya-svyashchennoe-mesto-yymyng-rep-yymyng-s/

п. 18 – Достопримечательное место местного (муниципального) значения «Культовое место Лунк яун той» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/840027/dostoprimechatelnoe-mesto-mestnogo-munitsipalnogo-znacheniya-kultovoe-mesto-lunk-yaun-toy-v-surgutsk/

п. 19 – Достопримечательное место местного (муниципального) значения «Священное место Вать яун Кот Мых» в Сургутском районе

https://nasledie.admhmao.ru/dostoprimechatelnye-mesta-yugry/781525/dostoprimechatelnoe-mesto-mestnogo-munitsipalnogo-znacheniya-svyashchennoe-mesto-vat-yaun-kot-mykh-v/

текстовое приложение 3

Перечень объектов культурного наследия, расположенных на территории ЯНАО, включённых в единый государственный реестр объектов культурного наследия (памятников истории и культуры) народов Российской Федерации. Раздел – «Объекты культурного наследия местного (муниципального) значения» (https://nasledie89.yanao.ru/upload/uf/b6f/87muvclpj76lumms6lpoqd2l1600fwqk/PERECHEN-OKN_-vklyuchennykh-v-REESTR.docx.pdf):

п. 144 – Достопримечательное место «Священное место Мялха (Похожее на чум)»

https://nasledie89.yanao.ru/upload/uf/1cb/w0kn8g7ptvl00ln0o0mlerzhclap7ebi/Akt-ekspertizy-Myalkha-khekhe-ya_.pdf

п. 145 – Достопримечательное место «Священное место Нгабкэй (Горсть)»

https://nasledie89.yanao.ru/upload/uf/2b0/opv3b70mw5sdhcqmjh783i640gadst62/Akt-ekspertizy-CHukcha-khekhe-ya_.pdf

п. 146 – Достопримечательное место «Священное место Нгэв седе (Сопка с головами)»

https://nasledie89.yanao.ru/upload/uf/fd0/njnywusd51x3a4qkshtj4oxklmhhqj1n/Akt-ekspertizy-Ngev-sede_.pdf

п. 147 – Достопримечательное место «Священное место Нумт’ ханторма (Место жертвоприношения небу)»

https://nasledie89.yanao.ru/upload/uf/796/ihg4aulaie3sq0ms352p58jhsajkm9ag/Akt-ekspertizy-Numto-khantorma_.pdf

Циркуляция даров между божествами через посредничество человека (Рис. 51)

В настоящее время рассматриваемый тип дарообмена зафиксирован у юганских хантов[1114]. Этот тип обмена отрезами тканей включает: принесение человеком дара в адрес божества, отдаривание человека божеством и дальнейшее передаривание дара человеком в адрес другого божества. В случае такого типа обмена хранитель культа божества «А», принадлежащий группе I во время ритуала жертвует божеству дары (обозначенные синим цветом), которые он помещает в культовый лабаз божества «А», где они будут храниться до следующего ритуала жертвоприношения. Далее, с гостевым визитом к группе I, приезжает группа II, жертвующая божеству «А» дары (обозначенные зеленым цветом), которые остаются в культовом лабазе у божества «А». В ответ на жертвоприношение группы II, хранитель культа из группы I от имени божества «А» отдаёт в дар группе II отрезы тканей, принесенные группой I ранее (обозначенные синим цветом). По приезду домой, дары, полученные от божества «А», через посредничество группы I, содержатся группой II в месте для хранения культовых предметов.

Тем временем, с гостевым визитом к группе I приезжает группа III, которая в процессе ритуала жертвует божеству «А» дары (обозначенные малиновым цветом). Эти отрезы ткани также остаются в культовом лабазе у божества «А». В ответ на жертвоприношение божеству «А» хранитель культа из группы I передаёт в дар группе III приклады, принесенные божеству «А» ранее группой II (обозначенные зеленым цветом). По приезду домой, дары, полученные от божества «А», через посредничество группы I, также помещаются группой III в место для хранения культовых предметов.

На этом обмен отрезами жертвенных тканей не закончен. К примеру, приклад зеленого цвета, попавший в священную нарту группы III от божества «А» позднее может быть пожертвован группой III на другом священном месте в культовый лабаз божеству «В», которое является покровителем группы IV. Далее жертвенный приклад (обозначенный зеленым цветом) продолжит свой путь в качестве отдарка для посетителей культового лабаза божества «В». В процессе такого типа дарообмена жертвенные приклады перемещаются от одного божества к другому посредством человека. В свою очередь, обмен жертвенными прикладами между сообществами людей является частью дарообменных отношений между божествами, которые являются покровителями этих сообществ. При рассмотрении данного типа дарообмена необходимо отметить, что циркуляция даров происходит между божествами, являющимися покровителями сообществ людей (семьи, рода,

[1114] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 38-40.

поселка, территориальной группы и т.д.) и одновременно территорий проживания этих групп. Она не затрагивает божеств, которые не являются непосредственными патронами человека. Принимающая и дарящая стороны (участники данных жертвоприношений) выступают главными действующими лицами дарообмена между своими божествами-покровителями. Вместе с тем, будучи основными инициаторами данного обмена дарами, принимающая и дарящая стороны осуществляют и другие социальные взаимодействия, происходящие за рамками самой церемонии жертвоприношения божеству на святилище.

текстовое приложение 5

Обмена дарами между человеком и божествами (Рис. 51)

Другой вариант даообмена, получивший широкое распространение в правобережье Оби (реки Лямин, Пим, Тромъеган, Аган), имеет форму непосредственного обмена дарами между человеком и божествами[1115]. Такой дарообмен присутствует в ритуалах жертвоприношения в адрес божеств верховного пантеона – покровителей здоровья, достатка и жизненно важных сфер человека, природных объектов и стихий, а также божеств-покровителей хозяйственной деятельности и кормящих ландшафтов. Как правило, такие божества не являются непосредственными покровителями человека или сообществ людей. В местах отправления жертв таким божествам обычно отсутствуют культовые постройки, где могли бы накапливаться дары. В процессе ритуалов люди совершают угощения божеств пищей, жертвуют домашних животных, а также ткани и другие предметы. В ответ на полученные дары, божества одаривают людей благами в соответствии со своей сферой покровительства и возможностями.

В качестве примера вернёмся к общей схеме и проследим путь отдарка – приклада синего цвета, попавшего в священную нарту группы II от божества «А» при посредничестве группы I. В ходе жертвоприношения группы II этот дар будет вывешен на дерево в качестве жертвы на святилище – месте жертвоприношения божеству «С».

Как указывалось выше, ответный дар от божества «С» в адрес группы II будет получен в символической форме (к примеру – это может быть выздоровление домашнего животного или удача в предстоящем промысле и т. д.). В результате такого акта дарообмена, приклады от человека в адрес божества прекращают свой оборот на святилище божества «С». Отметим, что взаимный обмен дарами между сообществом II и божеством «С» может быть продолжен в форме даров-благодарностей от людей в адрес божества «С» в случае выполнении просьбы человека. Отношения обмена дарами между человеком и

[1115] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 40-41.

божествами могут бать регулярными, что, к примеру, наблюдается в календарных промысловых обрядах юганских хантов. Такой же характер имеют коллективные жертвоприношения мыр, регулярно отправляемые восточными хантами правобережья Оби для божеств верховного пантеона в середине зимы. Аналогичный характер имеют жертвоприношения восточных хантов в адрес божеств покровителей огня; божеств-покровителей водных стихий и водоёмов; божеств, ассоциирующихся со сферой Земли, а также для божеств Нижнего мира, включая покровителей болезней и смертей. Дары в адрес этих божеств представлены адресными жертвоприношениями от человека к божеству.

текстовое приложение 6

Обмен дарами между двумя божествами (Рис. 51)

Ещё один вариант символического дарообмена между божествами посредством человека был зафиксирован на правобережье Оби[1116]. Во время коллективных жертвоприношений *мыр* на Тромъегане сохранился обычай – брать от пожертвованного божеству приклада ткани узкий отрез – «для удачи», «на бога». По собранным сведениям, этот узкий отрез ткани берут для того, чтобы вывесить его на дерево во время следующего крупного обряда на святилище другого божества. Для примера вернёмся к жертвоприношению группы II на священном месте божества «C». Как уже упоминалось, во время приношения дара (обозначенного синим цветом) от приклада жертвенной ткани, адресованного божеству «C» участники ритуала (группа IV) отрезают узкие полосы ткани. Эти узкие отрезы жертвенной ткани участники ритуала забирают с собой домой, привязывая их к поясным ремням. По приезду домой такие приклады могут оставаться на поясных ремнях мужчин или же помещаются в хранилища сакральных предметов. Позднее, эти узкие отрезы тканей будут использованы группой IV в качестве приветственных даров во время жертвоприношения на священном месте божества «D». Таким образом, мы наблюдаем ещё один вариант перемещения даров (узких полос жертвенных тканей) от одного божества («C») к другому божеству («D») при участии человека. В отличие от первого варианта обмена дарами между божествами, где приклады ткани могут циркулировать от одного божества к другому, и далее к третьему, в рассмотренном случае дары, единожды переместившись от одного божества к другому, прекращают свой оборот на святилище божества «D».

[1116] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 41.

текстовое приложение 7

Обмен дарами между людьми при посредничестве божеств (Рис. 51)

Интересен ещё один вариант символического дарообмена между людьми, в структуре которого фигурирует жертвоприношение в адрес божеств[1117]. Примеры такого обмена зафиксированы на правобережье Оби у хантов рек Лямин, Пим, Тромъеган, Аган. Такой вариант представлен ритуалом одаривания посетителей святилища небольшими культовыми изображениями божества. Как правило, наделение человека культовым изображением родового божества-покровителя связано с обрядами жизненного цикла (рождение ребёнка, достижение возраста самостоятельной охоты у юношей, выход замуж и переезд на место жительства мужа у девушек). Получение такого изображения требует от человека отдарка в адрес божества в форме установленных традицией даров и угощения пищей, что вполне согласуется с рассмотренными выше примерами символического дарообмена между человеком и божеством. Отметим, что в рассматриваемом случае, человек получает покровительство и помощь от божества своего рода по факту принадлежности к нему, что подтверждается наделением человека фигуркой родового божества-покровителя.

Вместе с тем, божества, являющиеся покровителями сообществ людей и территорий их проживания, по совместительству, также могут являться патронами определённых сфер хозяйственной деятельности и промыслов. В связи с чем их покровительство может быть востребовано проживающими по соседству другими сообществами хантов, не связанными родством с таким божеством. В процессе исследований зафиксированы случаи, когда хранители родовых культов изготовляли по заявкам представителей других родов фигурки божеств-покровителей своего рода. Для людей, не связанных родством с данным божеством, такое изображение будет являться даром, потому что вместе с изображением человек получает помощь божества при осуществлении хозяйственной деятельности на чужих землях.

текстовое приложение 8

Исключение даров из процесса дарообмена (Рис. 51)

Помимо указанных выше случаев, необходимо рассмотреть варианты, когда жертвенные ткани могут быть исключены из процесса дарообмена и прекратить циркуляцию[1118]. Так, в случае смерти человека, определяют судьбу принадлежащих ему прикладов-даров. Это

[1117] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 42.
[1118] Рудь А.А. Дарообменные отношения. С. 42.

делается с помощью традиционных гаданий с вместилищем для культовых предметов (священной нартой или сундуком). Результатом гаданий может быть: возвращение приклада-дара обратно на святилище божества-дарителя или возвращение дара на родовое святилище божества-покровителя человека. У юганских хантов зафиксирован обычай, по которому выпавшие на землю из культового лабаза, поврежденные грызунами, влагой и другими природными воздействиями отрезы жертвенных тканей необходимо сжечь на ритуальном огне[1119]. Информанты поясняют – «если ткани выпали из лабаза или их погрызли мышки – это значит, что божеству они не нужны. Это Он сам их выкинул»[1120].

текстовое приложение 9

Выдержки из Федерального закона № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия народов Российской Федерации»:

Статья 3. Объекты культурного наследия (памятники истории и культуры) народов Российской Федерации:

«Ансамбли – четко локализуемые на исторически сложившихся территориях группы изолированных или объединенных памятников, строений и сооружений фортификационного, дворцового, жилого, общественного, административного, торгового, производственного, научного, учебного назначения, а также памятников и сооружений религиозного назначения, в том числе фрагменты исторических планировок и застроек поселений, которые могут быть отнесены к градостроительным ансамблям; произведения ландшафтной архитектуры и садово-паркового искусства (сады, парки, скверы, бульвары), некрополи; объекты археологического наследия (в ред. Федеральных законов от 23.07.2013 г. № 245-ФЗ, от 22.10.2014 г. № 315-ФЗ)».

«Достопримечательные места – творения, созданные человеком, или совместные творения человека и природы, в том числе места традиционного бытования народных художественных промыслов; центры исторических поселений или фрагменты градостроительной планировки и застройки; памятные места, культурные и природные ландшафты, связанные с историей формирования народов и иных этнических общностей на территории Российской Федерации, историческими (в том числе военными) событиями, жизнью выдающихся исторических личностей; объекты археологического наследия; места совершения религиозных обрядов; места захоронений жертв массовых репрессий; религиозно-исторические места» (в ред. Федеральных законов от 23.07.2013 г. № 245-ФЗ, от

[1119] ПМА. Большой Юган, январь 2003 г., март 2007 г., июнь 2009 г.; Малый Юган, март 2004 г., май 2008 г, июнь 2009 г., июль 2014 г.
[1120] Малый Юган, март 2004 г., июль 2014 г.

22.10.2014 г. № 315-ФЗ). В границах территории достопримечательного места могут находиться памятники и (или) ансамбли (введена Федеральным законом от 22.10.2014 N 315-ФЗ)»[1121].

Статья 4. Категории историко-культурного значения объектов культурного наследия:

«Объекты культурного наследия подразделяются на следующие категории историко-культурного значения:

– объекты культурного наследия федерального значения – объекты, обладающие историко-архитектурной, художественной, научной и мемориальной ценностью, имеющие особое значение для истории и культуры Российской Федерации, а также объекты археологического наследия;

– объекты культурного наследия регионального значения – объекты, обладающие историко-архитектурной, художественной, научной и мемориальной ценностью, имеющие особое значение для истории и культуры субъекта Российской Федерации;

– объекты культурного наследия местного значения – объекты, обладающие историко-архитектурной, художественной, научной и мемориальной ценностью, имеющие особое значение для истории и культуры муниципального образования»[1122].

текстовое приложение 10

Выдержки из регионального закона ХМАО-Югры № 64-ОЗ от 29.06.2006 г. «О сохранении, использовании, популяризации и государственной охране объектов культурного наследия в Ханты-Мансийском автономном округе – Югре»:

Статья 13. Порядок утверждения границ зон охраны объектов культурного наследия регионального и местного (муниципального) значения, находящихся на территории автономного округа:

«1. Границы зон охраны объекта культурного наследия (за исключением границ зон охраны особо ценных объектов культурного наследия народов Российской Федерации и объектов культурного наследия, включенных в Список всемирного наследия), режимы использования земель и градостроительные регламенты в границах данных зон утверждаются на основании проекта зон охраны объекта культурного наследия в отношении

[1121] Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия па-мятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» // URL: http://base.garant.ru/12127232/ (дата обращения 14.06.2017).
[1122] Федеральный закон № 73-ФЗ от 25.06.2002 г. «Об объектах культурного наследия па-мятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» // URL: http://base.garant.ru/12127232/ (дата обращения 14.06.2017).

объектов культурного наследия регионального значения и объектов культурного наследия местного (муниципального) значения государственным органом охраны объектов культурного наследия автономного округа»[1123].

текстовое приложение 11

Выдержки из Закона Российской Федерации № 82-ФЗ от 30.04.1999 г. «О гарантии прав коренных малочисленных народов Российской Федерации»[1124]:

Статья 10. Права лиц, относящихся к малочисленным народам, на сохранение и развитие своей самобытной культуры:

«Лица, относящиеся к малочисленным народам, объединения малочисленных народов в целях сохранения и развития своей самобытной культуры и в соответствии с законодательством Российской Федерации вправе:

5) соблюдать свои традиции и совершать религиозные обряды, не противоречащие федеральным законам, законам субъектов Российской Федерации, содержать и охранять культовые места»[1125].

текстовое приложение 12

Выдержки из Закона Российской Федерации № 74-ФЗ от 03.06.2006 г. «Водный кодекс Российской Федерации»[1126]:

Статья 66. Особо охраняемые водные объекты:

«1. Водные объекты или их части, имеющие особое природоохранное, научное, культурное, эстетическое, рекреационное и оздоровительное значение, могут быть признаны особо охраняемыми водными объектами.

2. Статус, режим особой охраны и границы территорий, в пределах которых расположены водные объекты, указанные в части 1 настоящей статьи, устанавливаются в соответствии с законодательством об особо охраняемых природных территориях и законодательством Российской Федерации об объектах культурного наследия»[1127].

[1123] Закон ХМАО–Югры от 29.06.2006 г. N 64-ОЗ «О сохранении, использовании, популяризации и государственной охране объектов культурного наследия в Ханты-Мансийском автономном округе–Югре» // URL: http://base.garant.ru/18920341/ (дата обращения 17.06.2017).

[1124] В редакции Федерального Закона от 13.07.2015 г. № 256-ФЗ

[1125] Закон N 82-ФЗ от 30.04.1999 г. «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» // URL: http://base.garant.ru/180406/ (дата обращения 18.09.2016).

[1126] В редакции Федерального Закона от 22.10.2014 N 315-ФЗ.

[1127] Водный кодекс РФ. Закон № 74-ФЗ от 03.06.2006 г. // URL: http://docs.cntd.ru/document/901982862 (дата обращения 18.09.2016).

ГРАФИЧЕСКОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

Список графических приложений

Рис.	1.	ХМАО–Югра на карте субъектов Российской Федерации. Ареал проживания восточной этнографической группы хантов
Рис.	2.	Граница исследований и места проживания территориальных групп восточных хантов на карте ХМАО–Югры
Рис.	3.	Вертикальная модель мира восточных хантов
Рис.	4.	Иерархия божеств восточных хантов
Рис.	5.	Родовая структура восточных хантов
Рис.	6.	Жертвенные дары. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* тромъеганских хантов. Священное место *Сави выт рэп*. Река Тромъеган, февраль 2010 г.
Рис.	7.	Жертвенные дары. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* тромъеганских хантов. Священное озеро Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	8.	Жертвенные дары. Поселковое жертвоприношение юганских хантов. Священное место *Косын-Най-Тоин-Пах*. Река Малый Юган, июль 2014 г.
Рис.	9.	Жертвенные дары. Поселковое жертвоприношение юганских хантов. Священное место *Косын-Най-Тоин-Пах.* Река Малый Юган, июль 2014 г.
Рис.	10.	Жертвенные дары. «Столы» с сырой и приготовленной пищей. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* тромъеганских хантов. Река Тромъеган, июль 2012 г.
Рис.	11.	Жертвенные дары. «Столы» с сырой и приготовленной пищей. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* тромъеганских хантов. Священное озеро Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	12.	Обряды жизненного цикла. Дерево, от которого брали скол для изготовления личного изображения родового божества *лунк*. Священное место *Кор Воч Эвут*. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.
Рис.	13.	Обряды жизненного цикла. Дерево, от которого брали скол и возвращенное на святилище личное изображение родового божества *лунк*. Священное место *Яун той Кот Мых* (р. Тромъеган). Октябрь 2014 г.
Рис.	14.	Обряды жизненного цикла. Родовое божество *лунк*, хранящееся в хозяйственном лабазе. Река Большой Юган, май 2009 г.
Рис.	15.	Обряды жизненного цикла. Родовые божества *лунк* и дары-приклады, хранящиеся в семейной священной нарте. Река Пим, март 2011 г.
Рис.	16.	Реинкарнация поселкового божества на святилище. Дерево, от которого брали скол для изготовления изображения поселкового божества *лунк*. Поселковое священное место Ачимовых *Сапат-Сэвут-Эвут-Ики.* Река Малый Юган, июнь 2009 г.
Рис.	17.	Реинкарнация поселкового божества на святилище. Выведенные из ритуальной практики культовые изображения поселковых божеств *лунк*. Поселковое священное место Ачимовых *Сапат-Сэвут-Эвут-Ики*. Река Малый Юган, июнь 2009 г.
Рис.	18.	«Жизненный цикл» божества-покровителя *(лунк)*
Рис.	19.	«Жизненный цикл» вместилища души умершего *(иттарма)*
Рис.	20.	Ритуалы в дороге. Приношение венка из сухой травы при пересечении священного озера Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	21.	Ритуалы в дороге. Приношение монет и банкнот при пересечении автомобильного моста через р. Лямин. Декабрь 2010 г.

Рис.	22.	Ритуалы в дороге. Приклады ткани – жертвоприношения тромъеганских хантов перед возвращением из д. Русскинская на стойбища. Река Тромъеган, июнь 2007 г.
Рис.	23.	Ритуалы в дороге. Приклады ткани – жертвоприношения божествам-покровителям р. Тромъеган при пересечении русла реки «не местными хантами». Март 2008 г.
Рис.	24.	Ритуалы в дороге. Место жертвоприношения божествам-хозяевам урмана *Атым Ньотэн Яхкэн*. Река Малый Юган, март 2009 г.
Рис.	25.	Ритуалы в дороге. Угощение табаком – жертвоприношение в адрес божеств-хозяев урмана *Атым Ньотэн Яхкэн*. Река Малый Юган, март 2009 г.
Рис.	26.	Промысловые обряды. Переодевание божеств в новые «одежды» (платки). Священное место *Сот Нёгус Ики*. Река Большой Юган, март 2007 г.
Рис.	27.	Промысловые обряды. Прощальные поклоны перед уходом со святилища. На охотниках надеты платки – «дары от божеств». Священное место *Сот Нёгус Ики*. Река Большой Юган, март 2007 г.
Рис.	28.	Промысловые обряды. Подношение мяса дикого лося, пищи и прикладов ткани для божества *Вонт лунк Кон*. Священное место *Яун-Кутэп-Кот-Мых*. Река Большой Юган, март 2007 г.
Рис.	29.	Замена жертвенного животного его символическим изображением. Культовый комплекс хантов Минчимкиных в междуречье Пима и Тромъегана. Июль 2003 г. [Фото Яковлева Я.А.].
Рис.	30.	Жертвоприношения божествам водной стихии. Дары для *Сапорки-Вэс икихэн-имихэн* – божеств-покровителей омута реки Тромъеган. Июль 2004 г.
Рис.	31.	Жертвоприношения божествам водной стихии. Опускание в воду даров для *Сапорки-Вэс икихэн-имихэн*. Река Тромъеган, июль 2004 г.
Рис.	32.	Жертвоприношения божествам водной стихии. Раскладка даров на льду священного озера Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	33.	Жертвоприношения божествам водной стихии. Приклады-дары на льду священного озера Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	34.	Жертвоприношение для *Най Ими* ‘Огня Хозяйки’. Изготовление *сак* (одежды из красной ткани). Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	35.	Жертвоприношение для *Най Ими* ‘Огня Хозяйки’. Ритуальное прикосновение к *сак*. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.
Рис.	36.	Жертвоприношение для *Най Ими* ‘Огня Хозяйки’. Ритуальный костер. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.
Рис.	37.	Жертвоприношение для *Най Анки* ‘Огня Хозяйки’. Ритуальное сожжение *Най Ими сак*. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.
Рис.	38.	Кризисные ритуалы. Плот с жертвенным *саком* – даром для *Тёрэс най Анки* с просьбой спада большой воды. Угут, р. Большой Юган, июнь 2002 г. [Фото П.И. Нюгломкиной (Бисаркиной)].
Рис.	39.	Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Мужское место в границах ритуальной площадки. Священное место *Сави выт рэп*. Река Тромъеган, февраль 2010 г.
Рис.	40.	Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Женское место в границах ритуальной площадки. Священное место *Сави выт рэп*. Река Тромъеган, февраль 2010 г.
Рис.	41.	Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Ритуальная площадка (мужское место на переднем плане, женское место на дальнем плане). Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.

Рис.	42.	Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Раздел мяса жертвенных оленей между участниками ритуала. Священное озеро Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	43.	План ритуальной площадки священного места *Яун Той Кот Мых*. Схема гендерного разделения пространства. Расположение материальных объектов, являющихся предметом охраны на святилище. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.
Рис.	44.	Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Приспособление для розжига ритуального огня. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.
Рис.	45.	Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Розжиг ритуального огня путём трения. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.
Рис.	46.	Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Изготовление календарной палочки *(чомуль юх)* во время встречи старейшин. Река Тромъеган, июль 2012 г.
Рис.	47.	Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Завязанная в приклад календарная палочка *(чомуль юх)*. Река Тромъеган, июль 2012 г.
Рис.	48.	Календарная палочка *(чомуль юх)*, закрепленная на дереве на священном месте *Овыр Кол*. Ритуальная площадка, возрожденная в 2011–2012 г. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.
Рис.	49.	Календарная палочка *(чомуль юх)*, завязанная в приклад жертвенной ткани. Священное место *Овыр Кол*. Ритуальная площадка, возрожденная в 2011-2012 г. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.
Рис.	50.	Элементы реципрокности. Дарение прикладов жертвенной ткани гостям от имени божеств. Священное место *Лон лор Ики*. Река Малый Юган, март 2004 г. (B, C), июль 2014 г. (A)
Рис.	51.	Схема циркуляции даров (жертвенных тканей) между человеком и божествами
Рис.	52.	Гадание с головой медведя. Медвежьи игрища. Река Малый Юган, март 2010 г.
Рис.	53.	Изображение божества *Кэв Пупи Ики*. Культовая постройка на святилище *Эвэт Кот (Сой вантэр – Кос вантэр коран Кон Ики)*. Река Малый Юган, март 2004 г.
Рис.	54.	Перед гаданием с топором. Принесение монет в дар духам-помощникам. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	55.	Гадание с топором для определения места проведения коллективного жертвоприношения *(мыр)*. Устье р. Назым, декабрь 2010 г.
Рис.	56.	Хранение неиспользуемого бубна и других шаманских атрибутов в лабазе. Река Большой Юган, март 2007 г.
Рис.	57.	Хранение бубна в семейном культовом лабазе. На заднем плане – изображения божеств-покровителей. Река Айпим, февраль 2007 г.
Рис.	58.	Хранение бубна в семейной священной нарте. Река Пим, июль 2003 г.
Рис.	59.	Хранение бубна в сакральной части дома (*котмуль*). Река Тромъеган, июль 2012 г.
Рис.	60.	Окуривание дома пихтовой корой перед шаманским камланием. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	61.	Шаманское камлание по поводу индивидуального обращения. Временная стоянка тромъеганских хантов в бассейне р. Сукуръягун. Река Тромъеган, февраль 2004 г.
Рис.	62.	Использование бубна для отправления приношений божествам. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Священное озеро Имлор, март 2014 г.

Рис.	63.	Употребление сушеных мухоморов *(панк)* перед шаманским камланием. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	64.	Нагрев бубна перед камланием. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* на святилище *Яун той Кот Мых*. Сентябрь 2010 г.
Рис.	65.	Заготовка (обечайка) бубна. Временная стоянка тромъеганских хантов в бассейне р. Сукуръяун. Река Тромъеган, февраль 2004 г.
Рис.	66.	Выведенный из ритуальной практики бубен на березе (дереве Верхнего мира). А – Восточный берег оз. Пертялор. Река Тромъеган, февраль 2010 г. В – Ритуальная площадка на священном озере Имлор. Река Тромъеган, сентябрь 2009 г.
Рис.	67.	Выведенные из ритуальной практики бубны на кедре (дереве Нижнего мира). Домашнее культовое место пимских хантов. Река Айпим, февраль 2007 г.
Рис.	68.	Главное святилище р. Лямин – *Лимын Ики Эват* до пожара 2012 г. Сакральный ландшафт «Ляминского Хозяина Священная Гора». Река Лямин, сентябрь 2009 г.
Рис.	69.	Главное святилище р. Лямин – *Лимын Ики Эват* после пожара 2012 г. Сакральный ландшафт «Ляминского Хозяина Священная Гора». Река Лямин, сентябрь 2014 г.
Рис.	70.	Главное святилище р. Лямин – *Лимын Ики Эват* после пожара 2012 г. Приношение жертвенной ткани. Сентябрь 2014 г.
Рис.	71.	Священное место *Йымынг рэп* на р. Тромъеган после пожара 2012 г. Приношение жертвенной ткани. Сентябрь 2014 г.
Рис.	72.	Культовый комплекс хантов Сайгатиных и Очимкиных близ старых юрт Сайгатиных. Руинированные остатки культового сооружения (предположительно лабаза). Река Обь, май 2007 г.
Рис.	73.	Оставленное святилище жителей юрт Песиковых – *Вонт Вантын Икихэн*. Наземное культовое сооружение. Река Большой Юган, май 2009 г.
Рис.	74.	Оставленное святилище жителей юрт Песиковых. Изображения божеств-покровителей юрт – *Вонт Вантын Икихэн* внутри культового сооружения. Река Большой Юган, май 2009 г.
Рис.	75.	Оставленное святилище жителей юрт Песиковых. Выведенное из ритуальной практики изображение одного из божеств-покровителей юрт – *Вонт Вантын Икихэн*. Река Большой Юган, май 2009 г.
Рис.	76.	Использование моторных лодок для поездки на священное место. Река Малый Юган, июль 2014 г.
Рис.	77.	Использование снегохода для доставки жертвенного оленя на священное место. Река Тромъеган, март 2014 г.
Рис.	78.	Использование транспорта промышленных компаний для выезда на жертвоприношение *(мыр)* на святилище. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.
Рис.	79.	Использование транспорта промышленных компаний для доставки жертвенных оленей в место отправления жертвоприношения *(мыр)*. Река Назым, декабрь 2010 г.
Рис.	80.	Православные иконы вместе с атрибутами традиционной веры. Сакральная часть дома *(котмуль)*. Река Айпим, февраль 2007 г.
Рис.	81.	Православные иконы вместе с медвежьими головами. Сакральная часть дома *(котмуль)*. Река Пим, март 2011 г.
Рис.	82.	Символы православия вместе с атрибутами традиционной веры. Сакральная часть дома *(котмуль)*. Река Тромъеган, февраль 2003 г.
Рис.	83.	Символы православия вместе с атрибутами традиционной веры. Священная нарта перед домашним жертвоприношением. Река Пим, июль 2003 г.

Рис.	84.	Юганский хант-баптист, отправляет традиционный ритуал бескровного жертвоприношения *(пори)* по просьбе тромъеганских хантов и представителей угорского научного сообщества. Река Большой Юган, март 2004 г.
Рис.	85.	Миссионеры-пятидесятники выступают с проповедью учения Церкви христиан веры евангельской «Слово Жизни» на стойбище. Река Айпим, февраль 2007 г.
Рис.	86.	Бескровное жертвоприношение *(пори)* в квартире тромъеганских хантов в д. Русскинская. Октябрь 2009 г.
Рис.	87.	Отрезы жертвенной ткани в квартире тромъеганских хантов в г. Когалым. Май 2009 г.
Рис.	88.	Изображения божеств и отрезы жертвенной ткани в квартире тромъеганских хантов в г. Когалым. Май 2009 г.
Рис.	89.	Изображения божеств и отрезы жертвенной ткани на компьютерной полке. Май 2009 г.
Рис.	90.	Погрузка в автомашину купленных у тромъеганских хантов жертвенных оленей в п. Нижнесортмыский. Февраль 2003 г.
Рис.	91.	Купленные у тромъеганских хантов жертвенные олени в ожидании автотранспорта в п. Нижнесортмыский. Февраль 2003 г.
Рис.	92.	Граница территории объекта культурного наследия РФ – достопримечательное место регионального значения «Священное место Кор Воч Эвыт»
Рис.	93.	Предмет охраны на святилищах – монеты, завязанные в углы жертвенных тканей. Река Лямин, сентябрь 2014 г.
Рис.	94.	Предмет охраны на святилищах – монеты, пожертвованные в костровище для *Най Ими* ‘Огня Хозяйки’. Река Лямин, сентябрь 2014 г.
Рис.	95.	Предмет охраны на святилищах – котлы и вёдра, принесенные в жертву для *Мых Ими* ‘Земли Хозяйки’. Река Тромъеган, октябрь 2014 г.
Рис.	96.	Предмет охраны на святилищах – «кольчуги», «бронежилеты», «халаты», принесенные в жертву божеству-покровителю Нижнего мира – *Кынь Ики*. Река Тромъеган, октябрь 2014 г.
Рис.	97.	Предмет охраны на святилищах – выведенные из культовой практики хранилища сакральных предметов. Сундук для хранения культовых предметов. Река Тромъеган, октябрь 2014 г.
Рис.	98.	Предмет охраны на святилищах – выведенные из культовой практики хранилища сакральных предметов. Священная нарта. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.
Рис.	99.	Предмет охраны на святилищах – рога, черепа, кости и шкуры жертвенных животных, приклады жертвенных тканей, текстильные ленты. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.
Рис.	100.	Предмет охраны на святилищах – оставшиеся после ритуальной трапезы кости жертвенных животных, бутылки из-под алкоголя, консервные банки. Река Малый Юган, июль 2014 г.
Рис.	101.	Предмет охраны на святилищах – стрелы с боевыми наконечниками. Река Тромъеган, июнь 2006 г.
Рис.	102.	Предмет охраны на святилищах – стрелы с боевыми и стилизованными наконечниками. Река Тромъеган, июнь 2006 г.
Рис.	103.	Предмет охраны на святилищах – объект археологического наследия РФ – городище Ляминский Им воч. Река Лямин, сентябрь 2014 г.
Рис.	104.	Предмет охраны на святилищах – фрагмент древней неорнаментированной керамики у подножия сакрального ландшафта *Лимин Ики Эват* ‘Ляминского Хозяина Священная гора’. Река Лямин, сентябрь 2014 г.

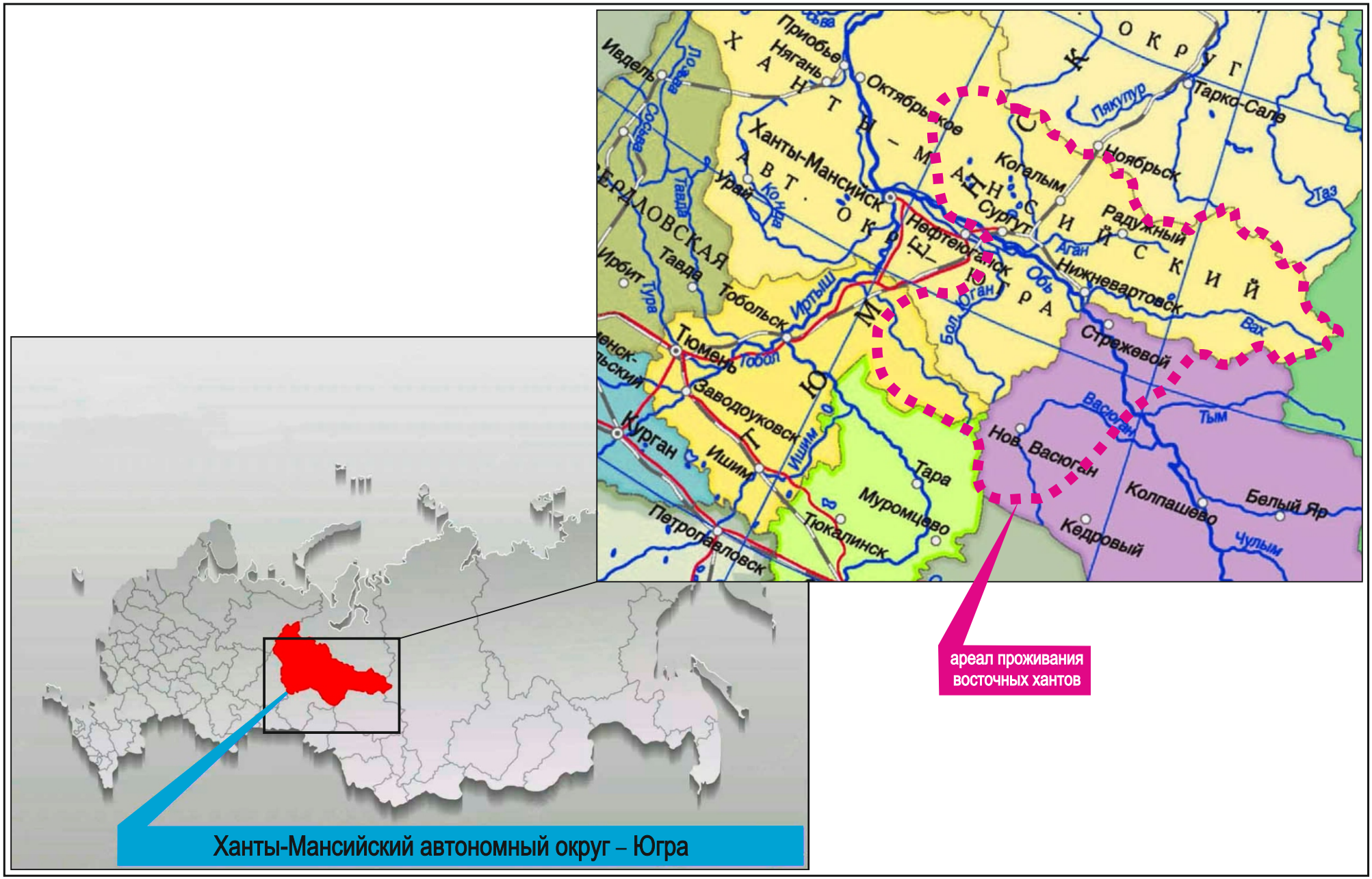

Рис.1. ХМАО–Югра на карте субъектов Российской Федерации.
Ареал проживания восточной этнографической группы хантов

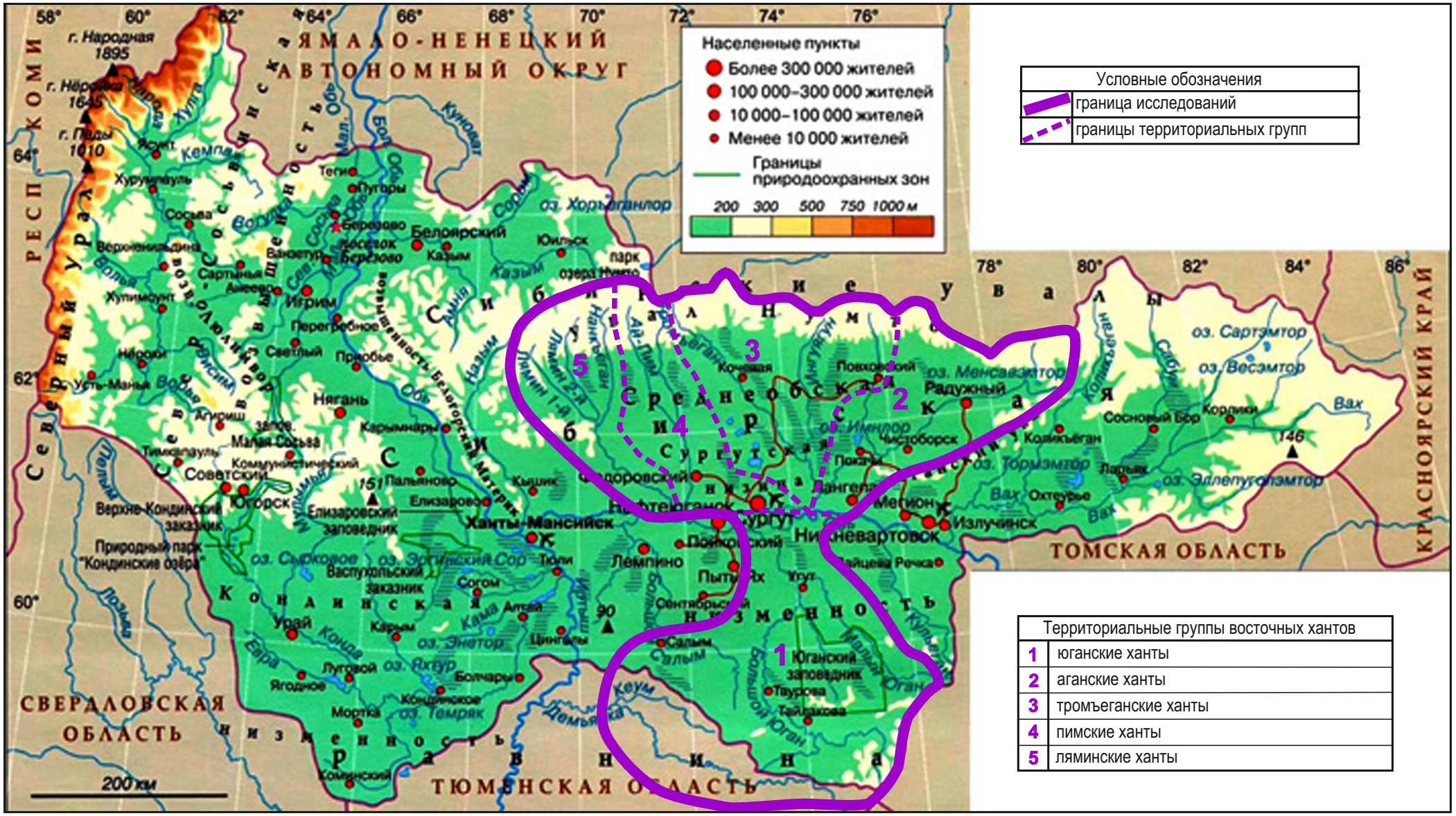

Рис. 2. Граница исследований и места проживания территориальных групп восточных хантов на карте ХМАО–Югры

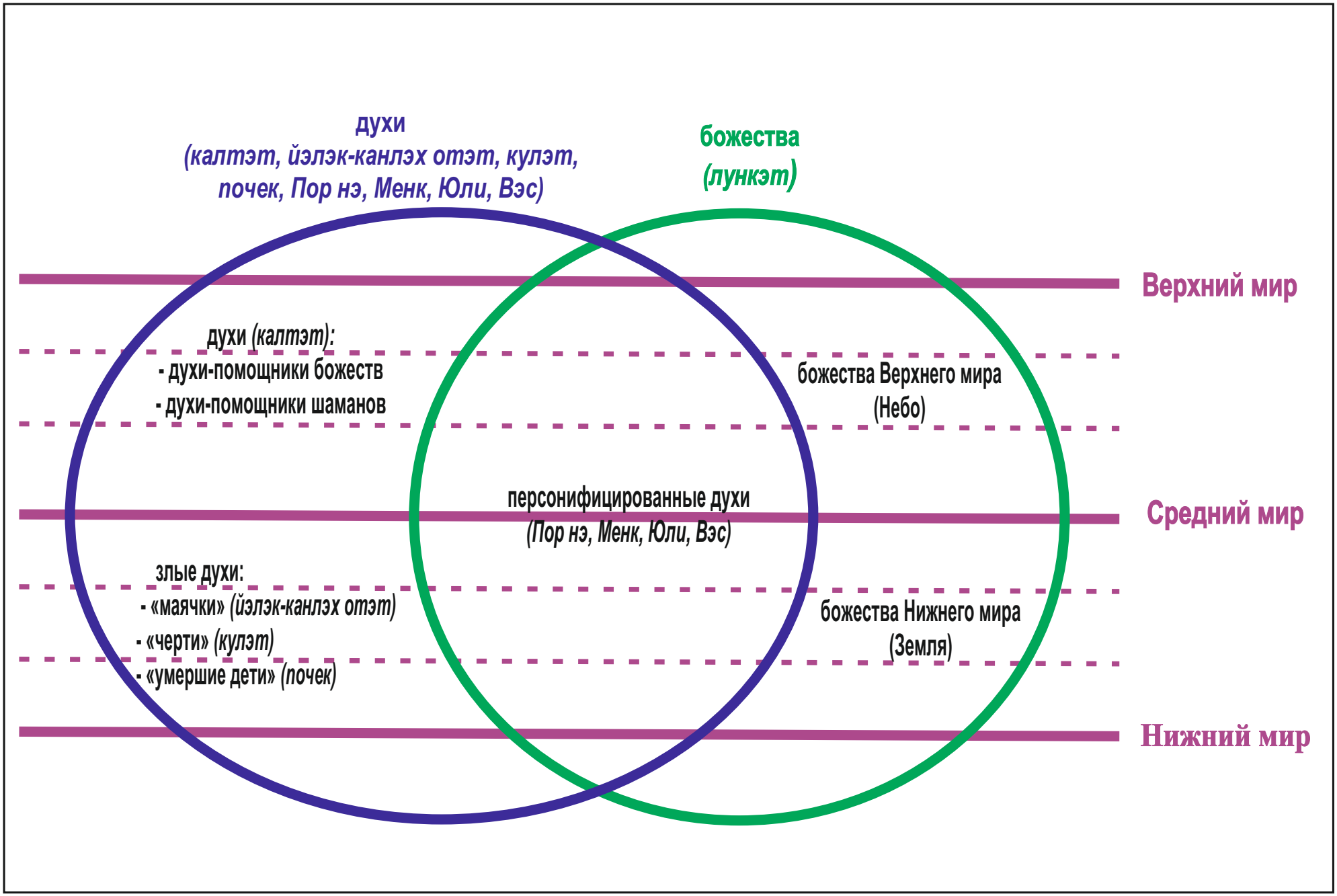

Рис. 3. Вертикальная модель мира восточных хантов

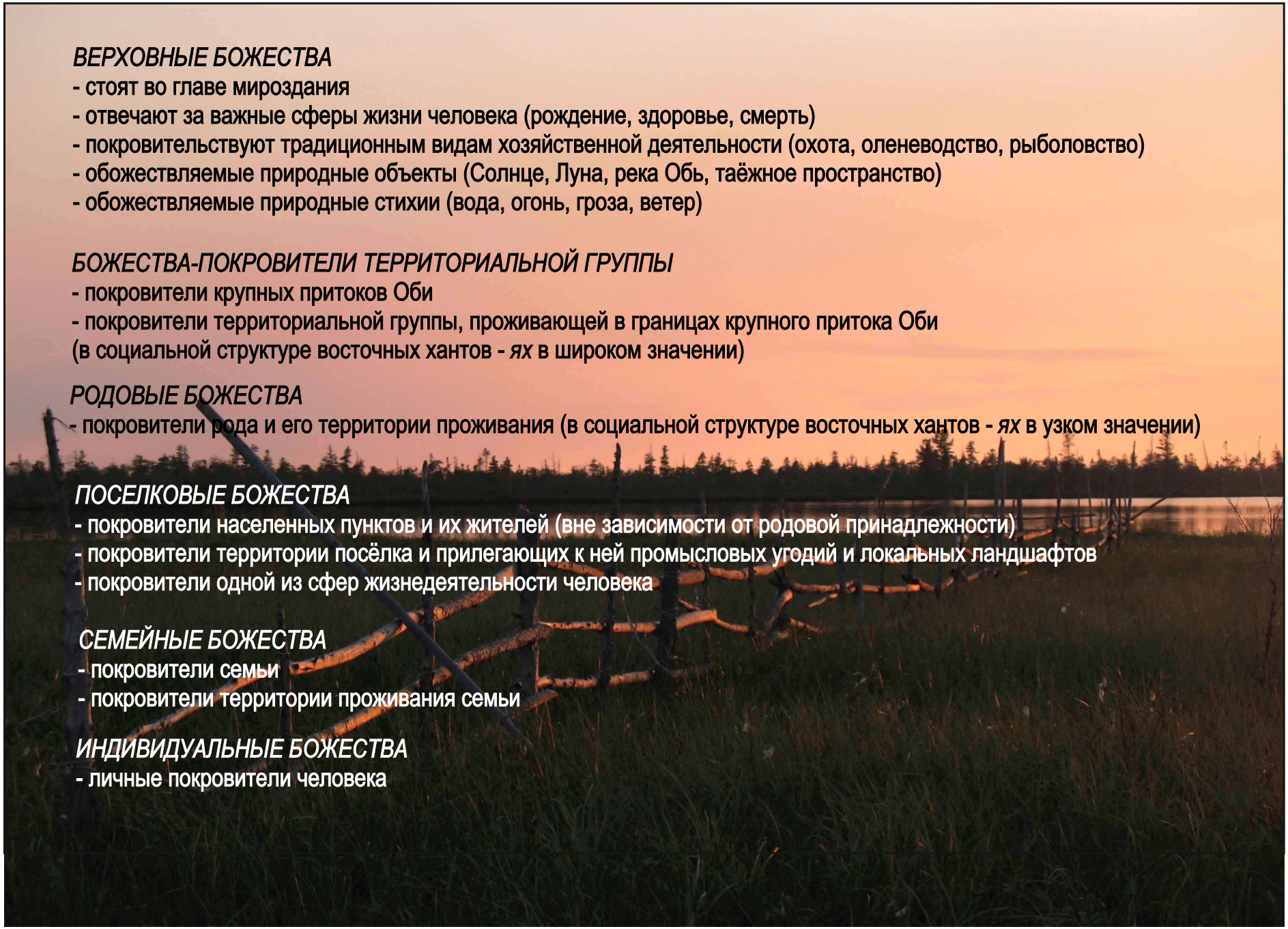

Рис. 4. Иерархия божеств восточных хантов

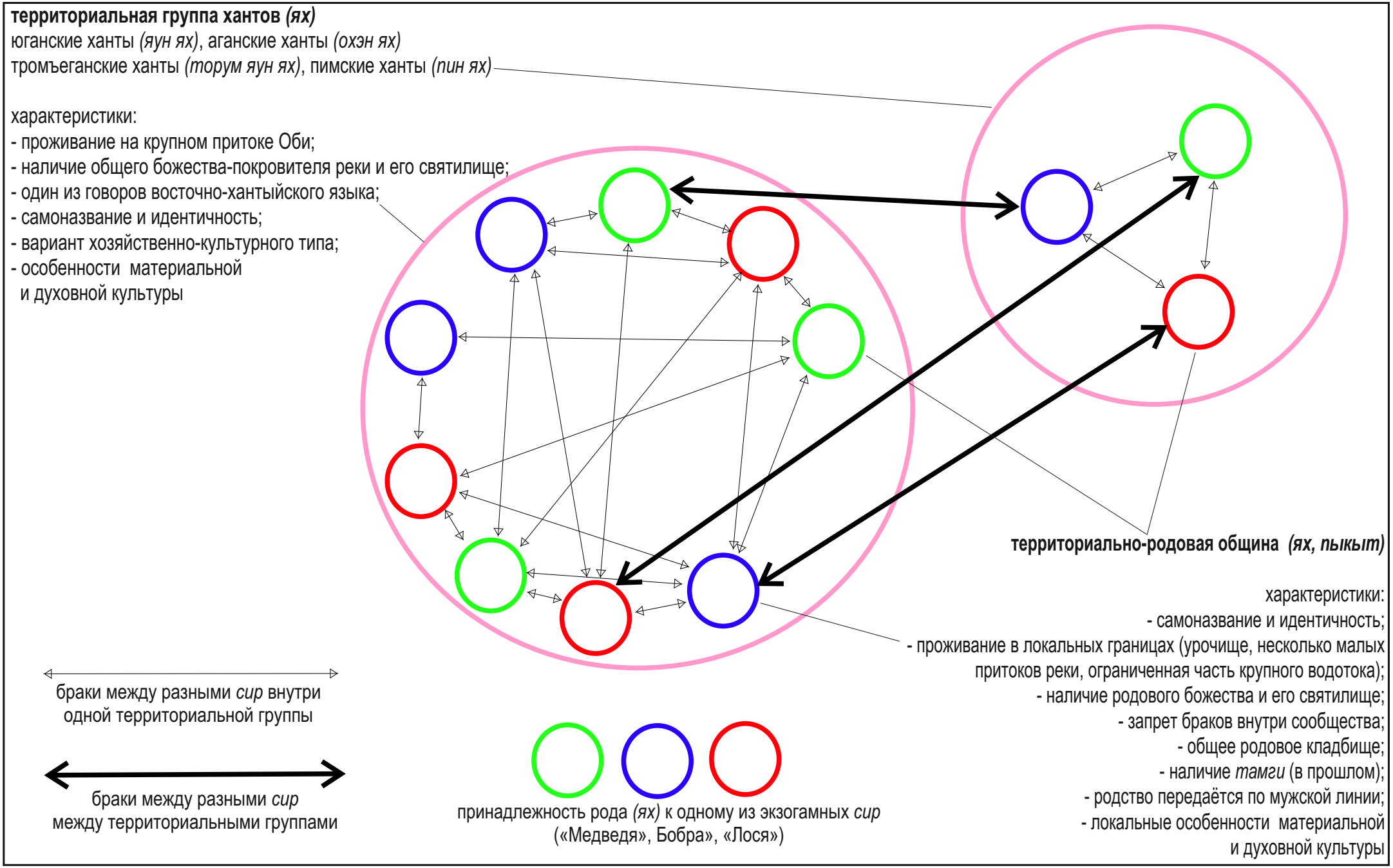

Рис. 5. Родовая структура восточных хантов

Рис. 6. Жертвенные дары. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* тромъеганских хантов. Священное место *Сави выт рэп*. Река Тромъеган, февраль 2010 г.

Рис. 7. Жертвенные дары. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* тромъеганских хантов. Священное озеро Им лор. Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 8. Жертвенные дары. Поселковое жертвоприношение юганских хантов. Священное место *Косын-Най-Тоин-Пах*. Река Малый Юган, июль 2014 г.

Рис. 9. Жертвенные дары. Поселковое жертвоприношение юганских хантов. Священное место *Косын-Най-Тоин-Пах*. Река Малый Юган, июль 2014 г.

Рис. 10. Жертвенные дары. “Столы” с сырой и приготовленной пищей. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* тромъеганских хантов. Река Тромъеган, июль 2012 г.

Рис. 11. Жертвенные дары. “Столы” с сырой и приготовленной пищей. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* тромъеганских хантов. Священное озеро Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 12. Обряды жизненного цикла. Дерево, от которого брали скол для изготовления личного изображения родового божества *лунк*. Священное место *Кор Воч Эвут*. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.

Рис. 13. Обряды жизненного цикла. Дерево, от которого брали скол и возвращенное на святилище личное изображение родового божества *лунк*. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, октябрь 2014 г.

Рис. 14. Обряды жизненного цикла. Родовое божество *лунк,* хранящееся в хозяйственном лабазе. Река Большой Юган, май 2009 г.

Рис. 15. Обряды жизненного цикла. Родовые божества *лунк* и дары-приклады, хранящиеся в семейной священной нарте. Река Пим, март 2011 г.

Рис. 16. Реинкарнация поселкового божества на святилище. Дерево, от которого брали скол для изготовления изображения поселкового божества *лунк*. Поселковое священное место Ачимовых *Сапат-Сэвут-Эвут-Ики*. Река Малый Юган, июнь 2009 г.

Рис. 17. Реинкарнация поселкового божества на святилище. Выведенные из ритуальной практики культовые изображения поселковых божеств *лунк.* Поселковое священное место Ачимовых *Сапат-Сэвут-Эвут-Ики*. Река Малый Юган, июнь 2009 г.

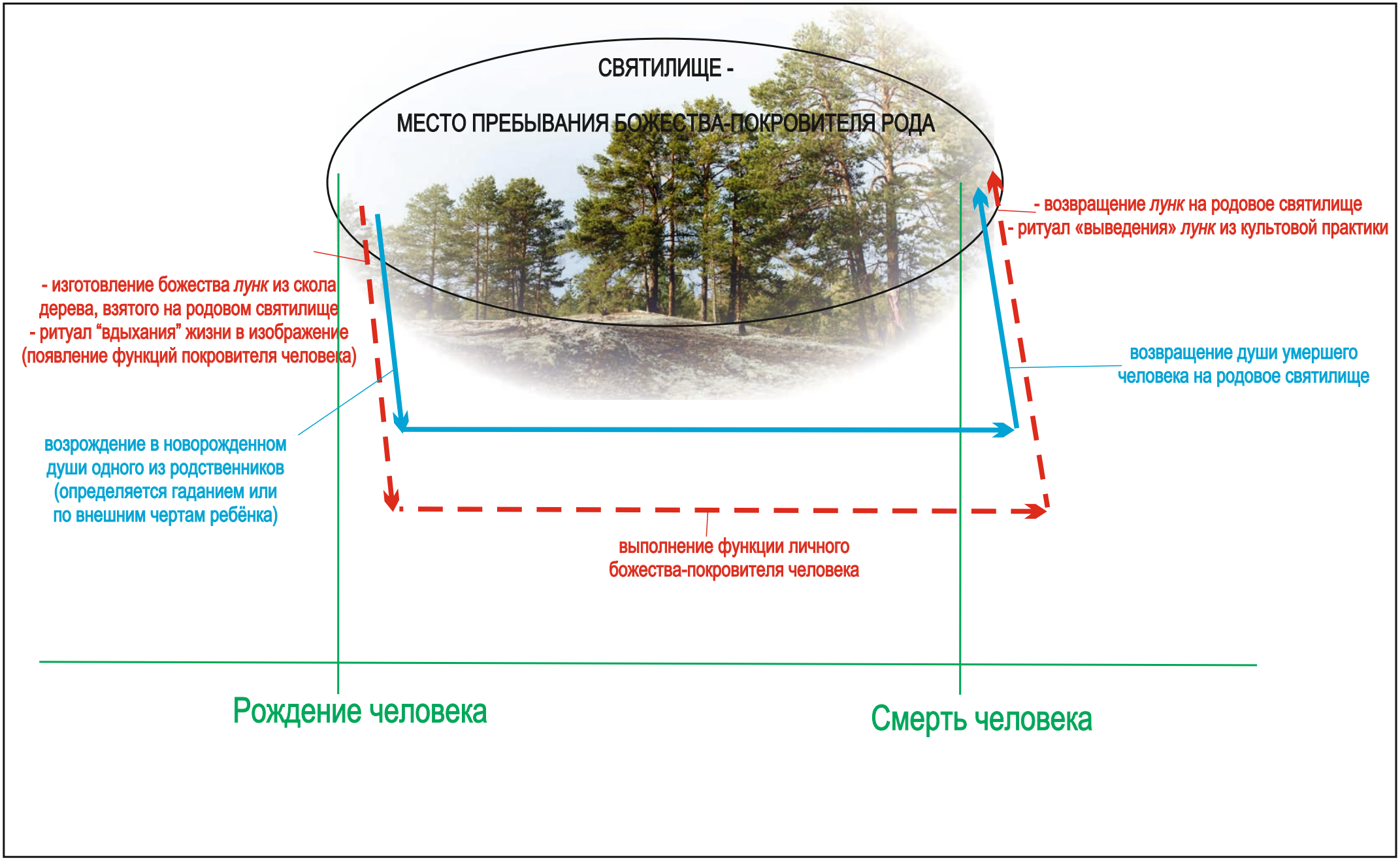

Рис. 18. «Жизненный цикл» божества-покровителя *(лунк)*

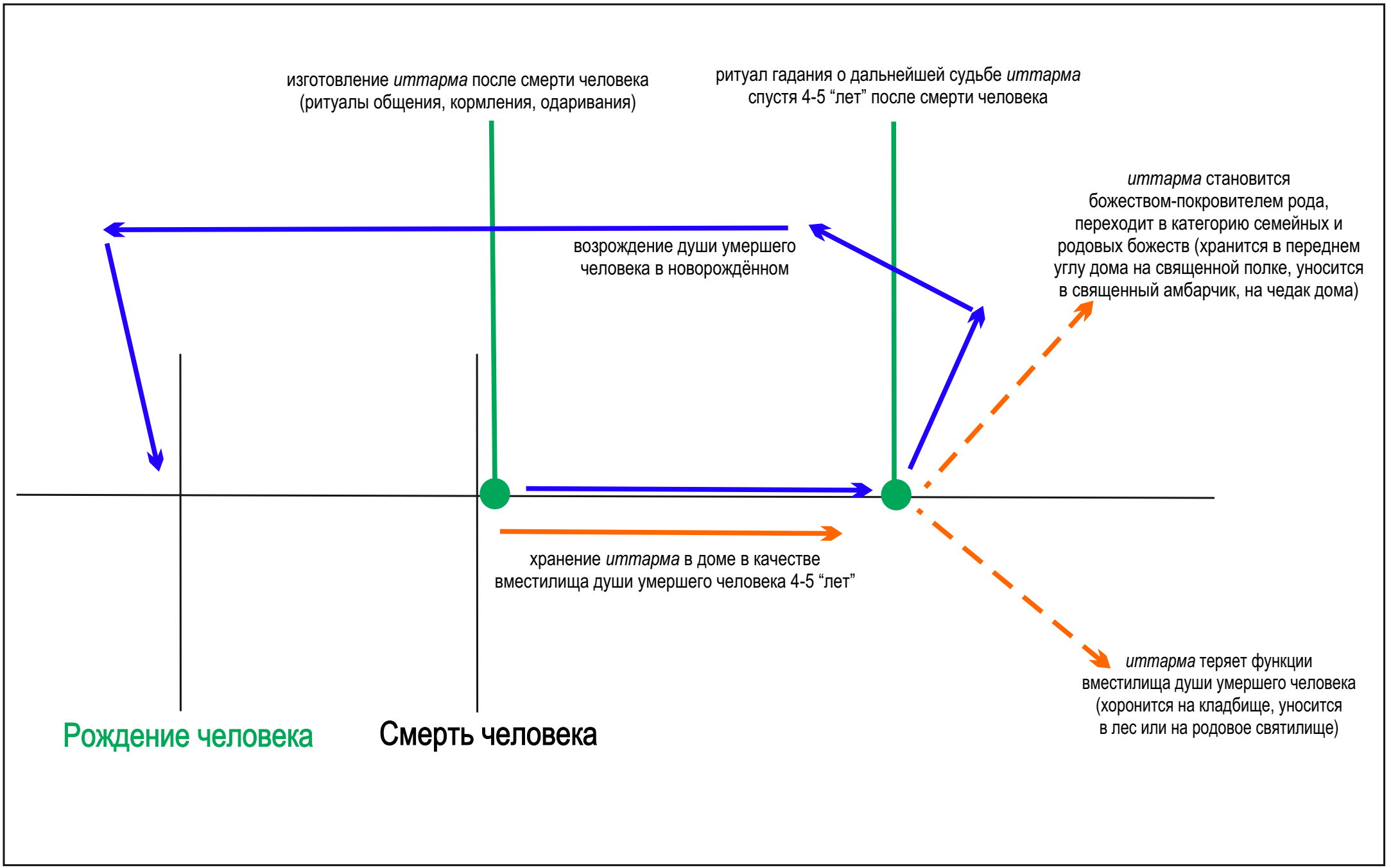

Рис. 19. «Жизненный цикл» вместилища души умершего *(иттарма)*

Рис. 20. Ритуалы в дороге. Приношение венка из сухой травы при пересечении священного озера Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 21. Ритуалы в дороге. Приношение монет и банкнот при пересечении автомобильного моста через р. Лямин. Декабрь 2010 г.

Рис. 22. Ритуалы в дороге. Приклады ткани – жертвоприношения тромъеганских хантов перед возвращением из д. Русскинская на стойбища. Река Тромъеган, июнь 2007 г.

Рис. 23. Ритуалы в дороге. Приклады ткани – жертвоприношения божествам-покровителям р. Тромъеган при пересечении русла реки «не местными хантами». Март 2008 г.

Рис. 24. Ритуалы в дороге. Место жертвоприношения божествам-хозяевам местного урмана *Атым Ньотэн Яхкэн*. Река Малый Юган, март 2009 г.

Рис. 25. Ритуалы в дороге. Угощение табаком - жертвоприношение в адрес божеств-хозяев местного урмана *Атым Ньотэн Яхкэн*. Река Малый Юган, март 2009 г.

Рис. 26. Промысловые обряды. Переодевание божеств в новые «одежды» (платки). Священное место *Сот Нёгус Ики*. Река Большой Юган, март 2007 г.

Рис. 27. Промысловые обряды. Прощальные поклоны перед уходом со святилища. На охотниках надеты платки – «дары от божеств». Священное место *Сот Нёгус Ики*. Река Большой Юган, март 2007 г.

Рис. 28. Промысловые обряды. Подношение мяса дикого лося, пищи и прикладов ткани для божества *Вонт лунк Кон*. Священное место *Яун-Кутэп-Кот-Мых*. Река Большой Юган, март 2007 г.

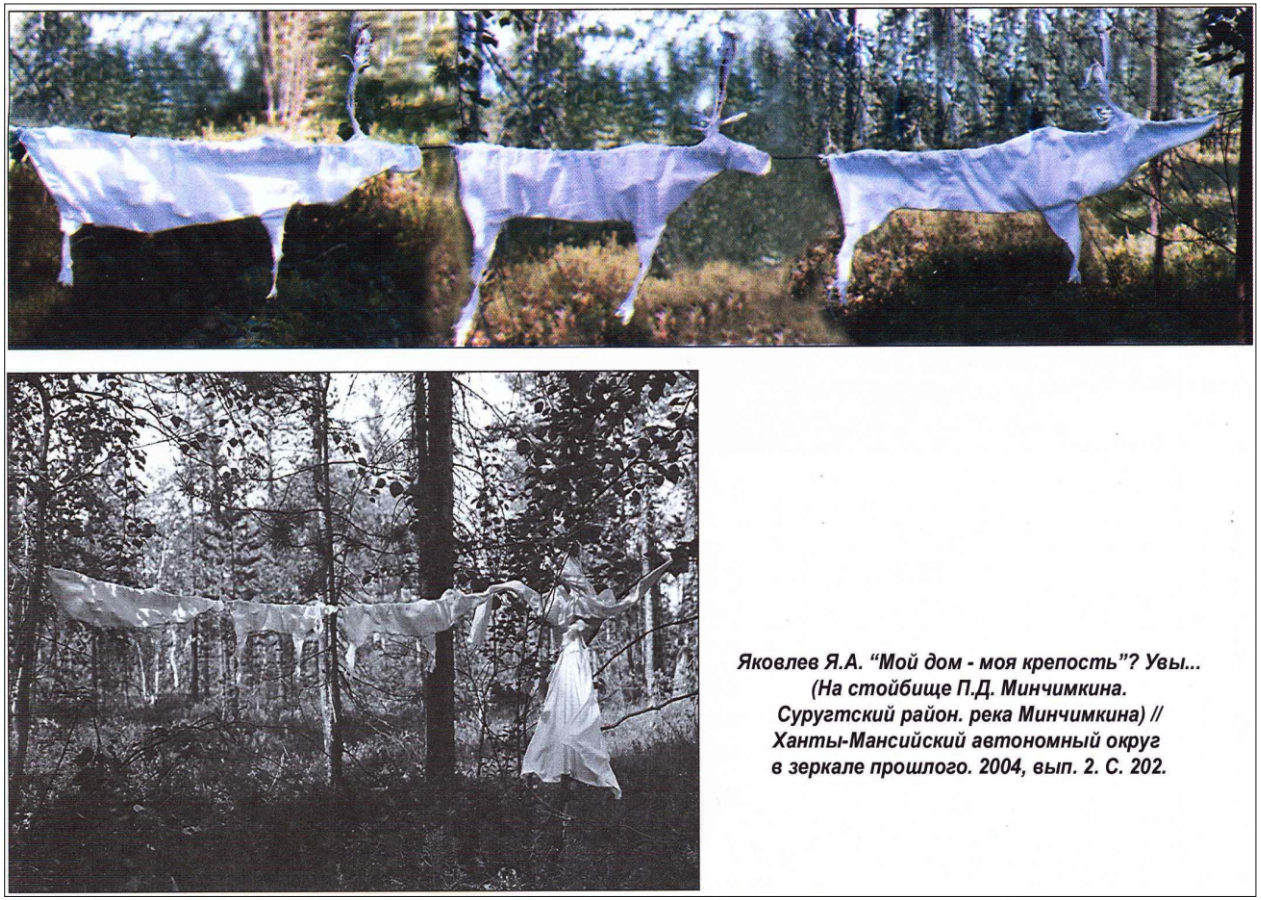

Рис. 29. Замена жертвенного животного его символическим изображением. Культовый комплекс хантов Минчимкиных в междуречье Пима и Тромъегана. Июль 2003 г. [Фото Яковлева Я.А.].

Рис. 30. Жертвоприношения божествам водной стихии. Дары для *Сапорки-Вэс икихэн-имихэн* - божеств-покровителей омута реки Тромъеган. Июль 2004 г.

Рис. 31. Жертвоприношения божествам водной стихии. Опускание в воду даров для *Сапорки-Вэс икихэн-имихэн*. Река Тромъеган, июль 2004 г.

Рис. 32. Жертвоприношения божествам водной стихии. Раскладка даров на льду священного озера Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 33. Жертвоприношения божествам водной стихии. Приклады-дары на льду священного озера Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 34. Жертвоприношение для *Най Ими* 'Огня Хозяйки'.
Изготовление *сак* (одежды из красной ткани).
Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 35. Жертвоприношение для *Най Ими* 'Огня Хозяйки'.
Ритуальное прикосновение к *сак*. Священное место *Яун той Кот Мых*.
Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.

Рис. 36. Жертвоприношение для *Най Ими* 'Огня Хозяйки'. Ритуальный костер. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.

Рис. 37. Жертвоприношение для *Най Анки* 'Огня Хозяйки'. Ритуальное сожжение *Най Ими сак*. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.

Рис. 38. Кризисные ритуалы. Плот с жертвенным *саком* – даром для *Тёрэс най Анки* с просьбой спада большой воды. Река Большой Юган, июнь 2002 г.
[Фото П.И. Нюгломкиной (Бисаркиной)].

Рис. 39. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Мужское место в границах ритуальной площадки. Священное место *Сави выт рэп*. Река Тромъеган, февраль 2010 г.

Рис. 40. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Женское место в границах ритуальной площадки. Священное место *Сави выт рэп*. Река Тромъеган, февраль 2010 г.

Рис. 41. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Ритуальная площадка (мужское место на переднем плане, женское место на дальнем плане). Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.

Рис. 42. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Раздел мяса жертвенных оленей между участниками ритуала. Священное озеро Имлор. Река Тромъеган, март 2014 г.

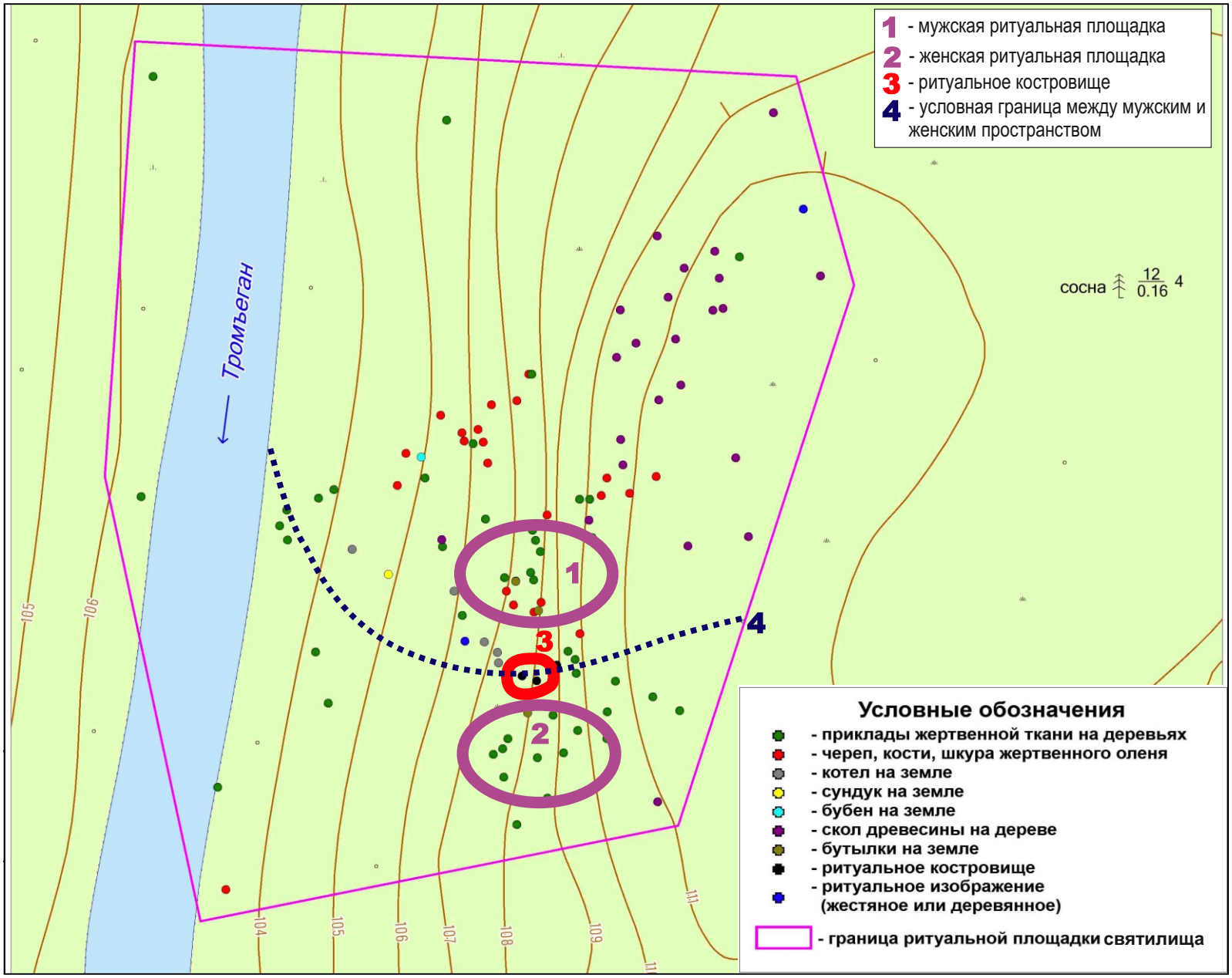

Рис. 43. План ритуальной площадки священного места *Яун Той Кот Мых*. Схема гендерного разделения пространства. Расположение материальных объектов, являющихся предметом охраны на святилище. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.

Рис. 44. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Приспособление для розжига ритуального огня. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.

Рис. 45. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Розжиг ритуального огня путём трения. Священное место *Яун той Кот Мых*. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.

Рис. 46. Коллективное жертвоприношение *(мыр).* Изготовление календарной палочки *(чомуль юх)* во время встречи старейшин. Река Тромъеган, июль 2012 г.

Рис. 47. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Завязанная в приклад календарная палочка *(чомуль юх).* Река Тромъеган, июль 2012 г.

Рис. 48. Календарная палочка *(чомуль юх)*, закрепленная на дереве на священном месте *Овыр Кол*. Ритуальная площадка, возрожденная в 2011–2012 г. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.

Рис. 49. Календарная палочка *(чомуль юх)*, завязанная в приклад жертвенной ткани. Священное место *Овыр Кол*. Ритуальная площадка, возрожденная в 2011-2012 г. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.

Рис. 50. Элементы реципрокности. Дарение прикладов жертвенной ткани гостям от имени божеств. Священное место *Лон лор Ики*. Река Малый Юган, март 2004 г. (B, C), июль 2014 г. (A)

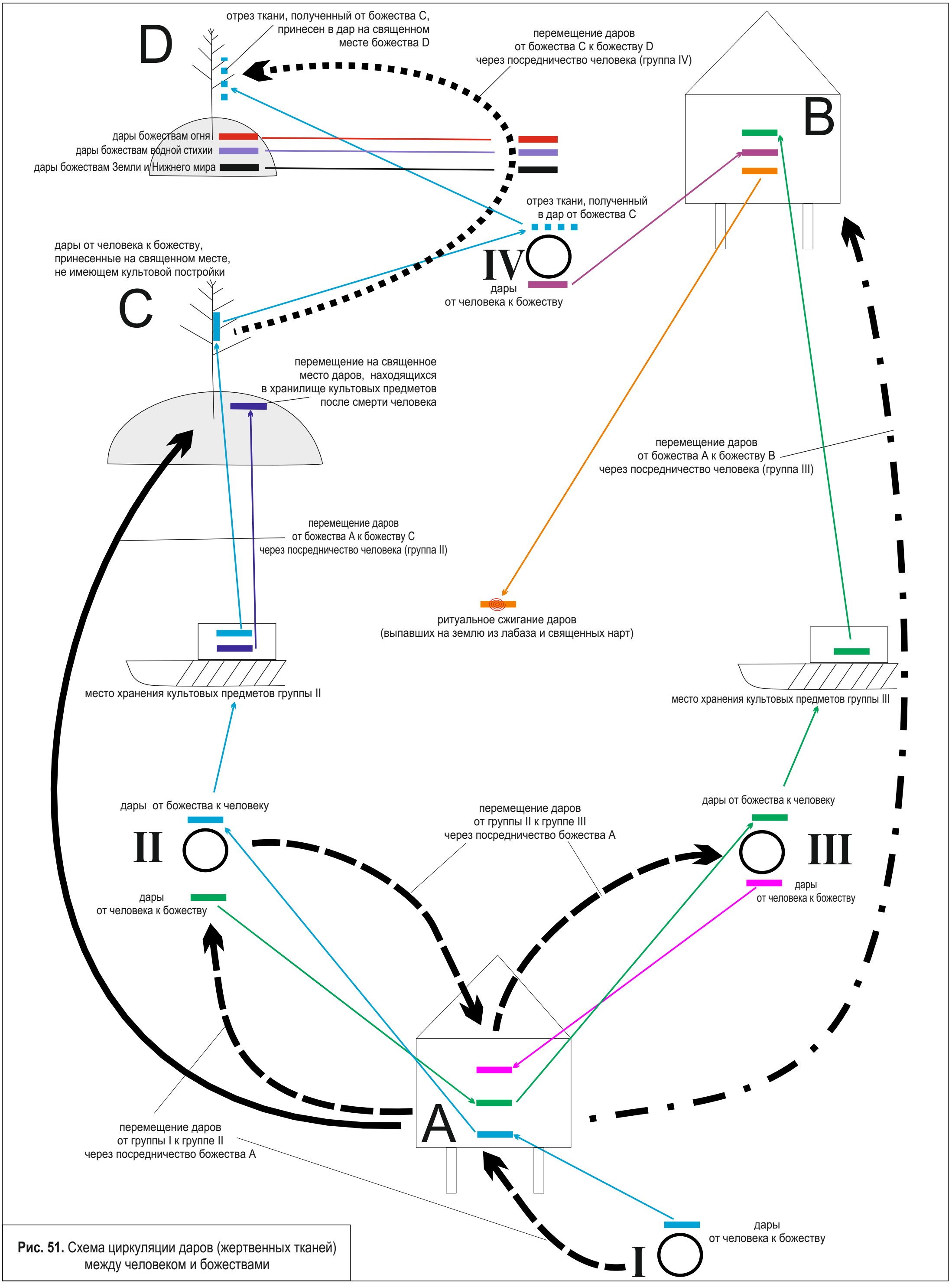

Рис. 51. Схема циркуляции даров (жертвенных тканей) между человеком и божествами

Рис. 52. Гадание с головой медведя. Медвежьи игрища. Река Малый Юган, март 2010 г.

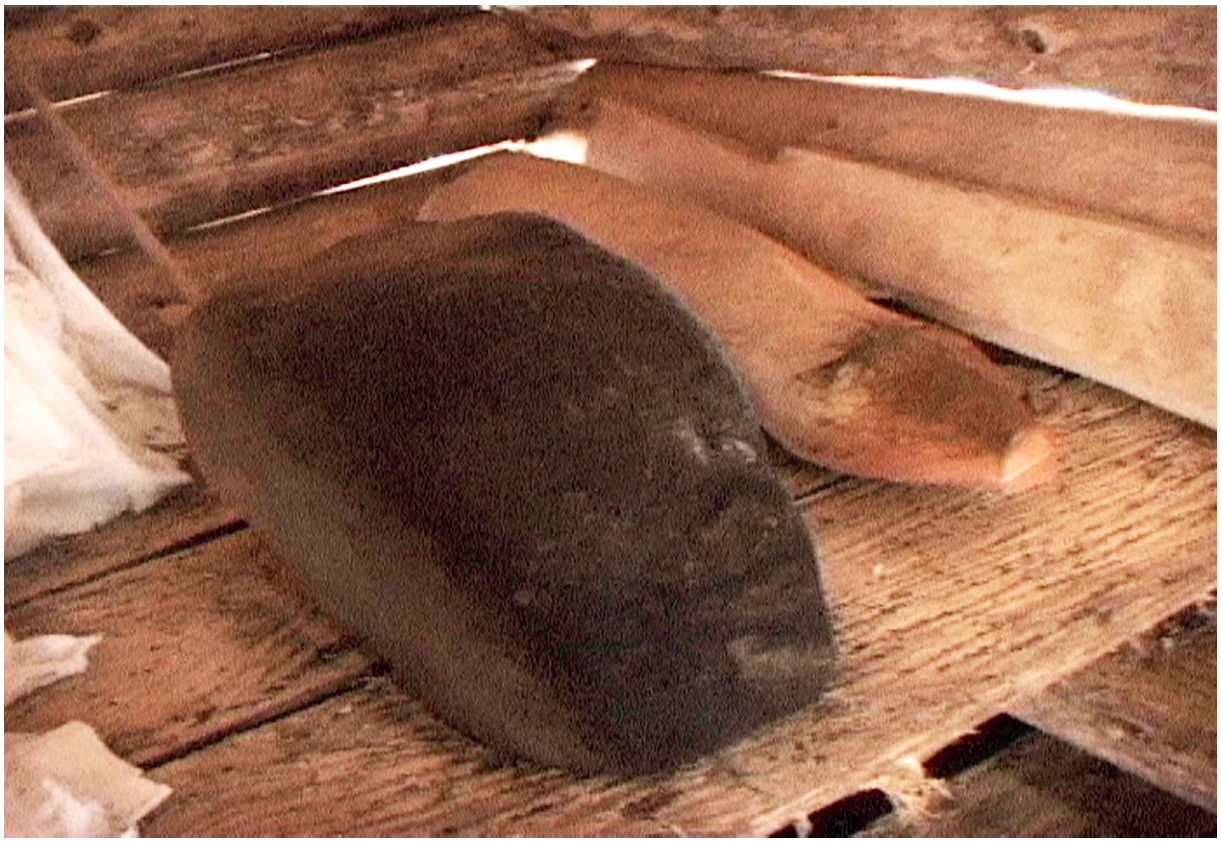

Рис. 53. Изображение божества *Кэв Пупи Ики*. Культовая постройка на святилище *Эвэт Кот (Сой вантэр – Кос вантэр коран Кон Ики)*. Река Малый Юган, март 2004 г

Рис. 54. Перед гаданием с топором. Принесение монет в дар духам-помощникам. Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 55. Гадание с топором для определения места проведения коллективного жертвоприношения *(мыр)*. Устье р. Назым, декабрь 2010 г.

Рис. 56. Хранение неиспользуемого бубна и других шаманских атрибутов в хозяйственном лабазе. Река Большой Юган, март 2007 г.

Рис. 57. Хранение бубна в семейном культовом лабазе. На заднем плане – изображения божеств-покровителей. Река Айпим, февраль 2007 г.

Рис. 58. Хранение бубна в семейной священной нарте. Река Пим, июль 2003 г.

Рис. 59. Хранение бубна в сакральной части дома *(котмуль)*. Река Тромъеган, июль 2012 г.

Рис. 60. Окуривание дома пихтовой корой перед шаманским камланием. Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 61. Шаманское камлание по поводу индивидуального обращения. Временная стоянка тромъеганских хантов в бассейне р. Сукуръягун. Река Тромъеган, февраль 2004 г.

Рис. 62. Использование бубна для отправления приношений божествам. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Священное озеро Имлор, март 2014 г.

Рис. 63. Употребление сушеных мухоморов *(панк)* перед шаманским камланием. Коллективное жертвоприношение *(мыр)*. Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 64. Нагрев бубна перед камланием. Коллективное жертвоприношение *(мыр)* на святилище *Яун той Кот Мых*. Сентябрь 2010 г.

Рис. 65. Заготовка (обечайка) бубна. Временная стоянка тромъеганских хантов в бассейне р. Сукуръяун. Река Тромъеган, февраль 2004 г.

Рис. 66. Выведенный из ритуальной практики бубен на березе (дереве Верхнего мира).
A – Восточный берег оз. Пертялор. Река Тромъеган, февраль 2010 г.
B – Ритуальная площадка на священном озере Имлор. Река Тромъеган, сентябрь 2009 г.

Рис. 67. Выведенные из ритуальной практики бубны на кедре (дереве Нижнего мира). Домашнее культовое место пимских хантов. Река Айпим, февраль 2007 г.

Рис. 68. Главное святилище р. Лямин – *Лимын Ики Эват* до пожара 2012 г. Сакральный ландшафт «Ляминского Хозяина Священная Гора». Река Лямин, сентябрь 2009 г.

Рис. 69. Главное святилище р. Лямин – *Лимын Ики Эват* после пожара 2012 г. Сакральный ландшафт «Ляминского Хозяина Священная Гора». Река Лямин, сентябрь 2014 г.

Рис. 70. Главное святилище р. Лямин – *Лимын Ики Эват* после пожара 2012 г. Приношение жертвенной ткани. Сентябрь 2014 г.

Рис. 71. Священное место *Йымынг рэп* на р. Тромъеган после пожара 2012 г. Приношение жертвенной ткани. Сентябрь 2014 г.

Рис. 72. Культовый комплекс хантов Сайгатиных и Очимкиных близ старых юрт Сайгатиных. Руинированные остатки культового сооружения (предположительно лабаза). Река Обь, май 2007 г.

Рис. 73. Оставленное святилище жителей юрт Песиковых – *Вонт Вантын Икихэн*. Наземное культовое сооружение. Река Большой Юган, май 2009 г.

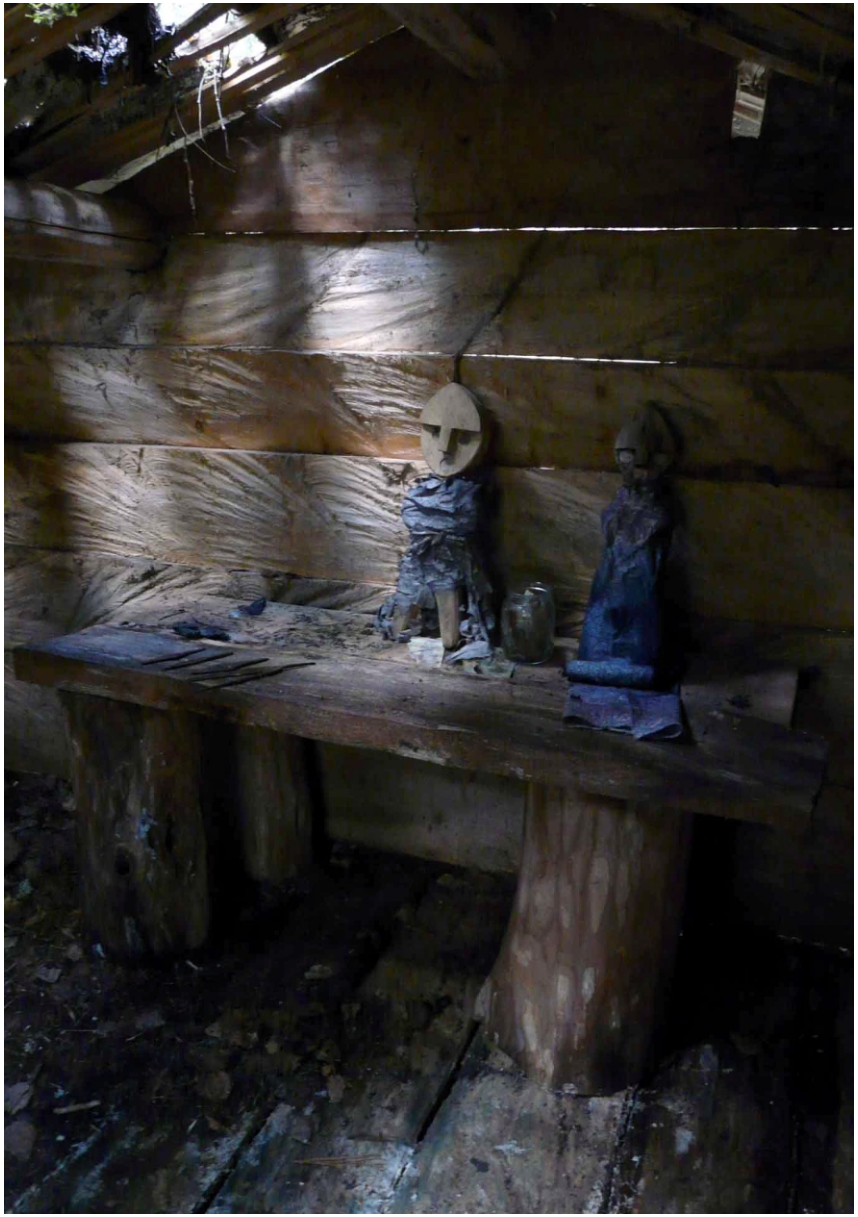

Рис. 74. Оставленное святилище жителей юрт Песиковых. Изображения божеств-покровителей юрт – *Вонт Вантын Икихэн* внутри культового сооружения. Река Большой Юган, май 2009 г.

Рис. 75. Оставленное святилище жителей юрт Песиковых. Выведенное из ритуальной практики изображение одного из божеств-покровителей юрт – *Вонт Вантын Икихэн*. Река Большой Юган, май 2009 г.

Рис. 76. Использование моторных лодок для поездки на священное место.
Река Малый Юган, июль 2014 г.

Рис. 77. Использование снегохода для доставки жертвенного оленя на священное место.
Река Тромъеган, март 2014 г.

Рис. 78. Использование транспорта промышленных компаний для выезда на жертвоприношение *(мыр)* на святилище. Река Тромъеган, сентябрь 2010 г.

Рис. 79. Использование транспорта промышленных компаний для доставки жертвенных оленей в место отправления жертвоприношения *(мыр)*. Река Назым, декабрь 2010 г.

Рис. 80. Православные иконы вместе с атрибутами традиционной веры. Сакральная часть дома *(коттуль)*. Река Айпим, февраль 2007 г.

Рис. 81. Православные иконы вместе с медвежьими головами. Сакральная часть дома *(коттуль).* Река Пим, март 2011 г.

Рис. 82. Символы православия вместе с атрибутами традиционной веры. Сакральная часть дома *(коттуль)*. Река Тромъеган, февраль 2003 г.

Рис. 83. Символы православия вместе с атрибутами традиционной веры. Священная нарта перед домашним жертвоприношением. Река Пим, июль 2003 г.

Рис. 84. Юганский хант-баптист, отправляет традиционный ритуал бескровного жертвоприношения *(пори)* по просьбе тромъеганских хантов и представителей угорского научного сообщества. р. Большой Юган, март 2004 г.

Рис. 85. Миссионеры-пятидесятники выступают с проповедью учения Церкви христиан веры евангельской «Слово Жизни» на стойбище. Река Айпим, февраль 2007 г.

Рис. 86. Бескровное жертвоприношение *(пори)* в квартире тромъеганских хантов в д. Русскинская. Октябрь 2009 г.

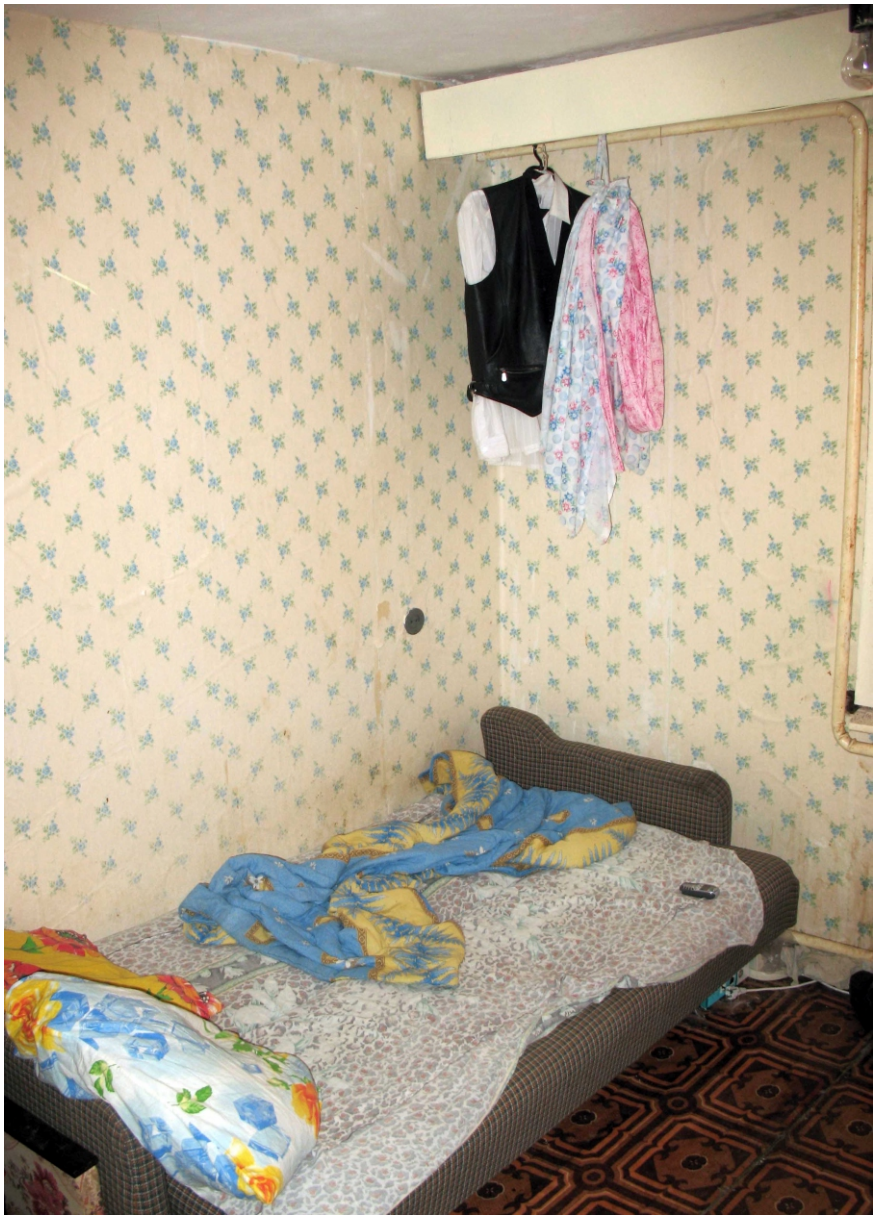

Рис. 87. Отрезы жертвенной ткани в квартире тромъеганских хантов в г. Когалым. Май 2009 г.

Рис. 88. Изображения божеств и отрезы жертвенной ткани в квартире тромъеганских хантов в г. Когалым. Май 2009 г.

Рис. 89. Изображения божеств и отрезы жертвенной ткани на компьютерной полке. Май 2009 г.

Рис. 90. Погрузка в автомашину купленных у тромъеганских хантов жертвенных оленей в п. Нижнесортмыский. Февраль 2003 г.

Рис. 91. Купленные у тромъеганских хантов жертвенные олени в ожидании автотранспорта в п. Нижнесортмыский. Февраль 2003 г.

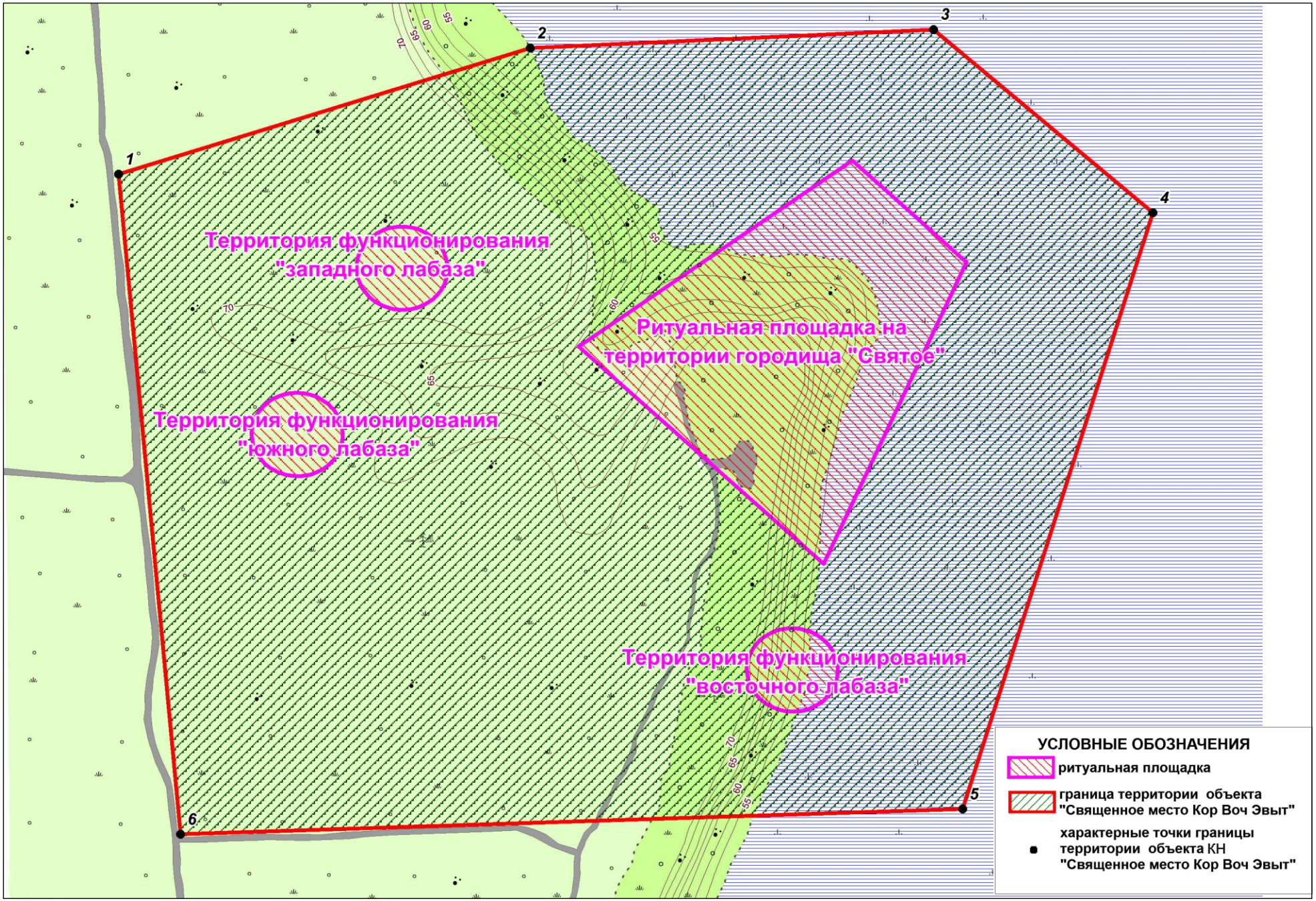

Рис. 92. Граница территории объекта культурного наследия РФ - достопримечательное место регионального значения «Священное место Кор Воч Эвыт»

Рис. 93. Предмет охраны на святилищах – монеты, завязанные в углы жертвенных тканей. Река Лямин, сентябрь 2014 г.

Рис. 94. Предмет охраны на святилищах – монеты, пожертвованные в костровище для *Най Ими* 'Огня Хозяйки'. Река Лямин, сентябрь 2014 г.

Рис. 95. Предмет охраны на святилищах – котлы и вёдра, принесенные в жертву для *Мых Ими* 'Земли Хозяйки'. Река Тромъеган, октябрь 2014 г.

Рис. 96. Предмет охраны на святилищах – «кольчуги», «бронежилеты», «халаты», принесенные в жертву божеству-покровителю Нижнего мира – *Кынь Ики*. Река Тромъеган, октябрь 2014 г.

Рис. 97. Предмет охраны на святилищах – выведенные из культовой практики хранилища сакральных предметов. Сундук для хранения культовых предметов. Река Тромъеган, октябрь 2014 г.

Рис. 98. Предмет охраны на святилищах – выведенные из культовой практики хранилища сакральных предметов. Священная нарта. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.

Рис. 99. Предмет охраны на святилищах – рога, черепа, кости и шкуры жертвенных животных, приклады жертвенных тканей, текстильные ленты. Река Тромъеган, сентябрь 2014 г.

Рис. 100. Предмет охраны на святилищах – оставшиеся после ритуальной трапезы кости жертвенных животных, бутылки из-под алкоголя, консервные банки. Река Малый Юган, июль 2014 г.

Рис. 101. Предмет охраны на святилищах – стрелы с боевыми наконечниками. Река Тромъеган, июнь 2006 г.

Рис. 102. Предмет охраны на святилищах – стрелы с боевыми и стилизованными наконечниками. Река Тромъеган, июнь 2006 г.

Рис. 103. Предмет охраны на святилищах – объект археологического наследия РФ. Городище Ляминский Им воч. Река Лямин, сентябрь 2014 г.

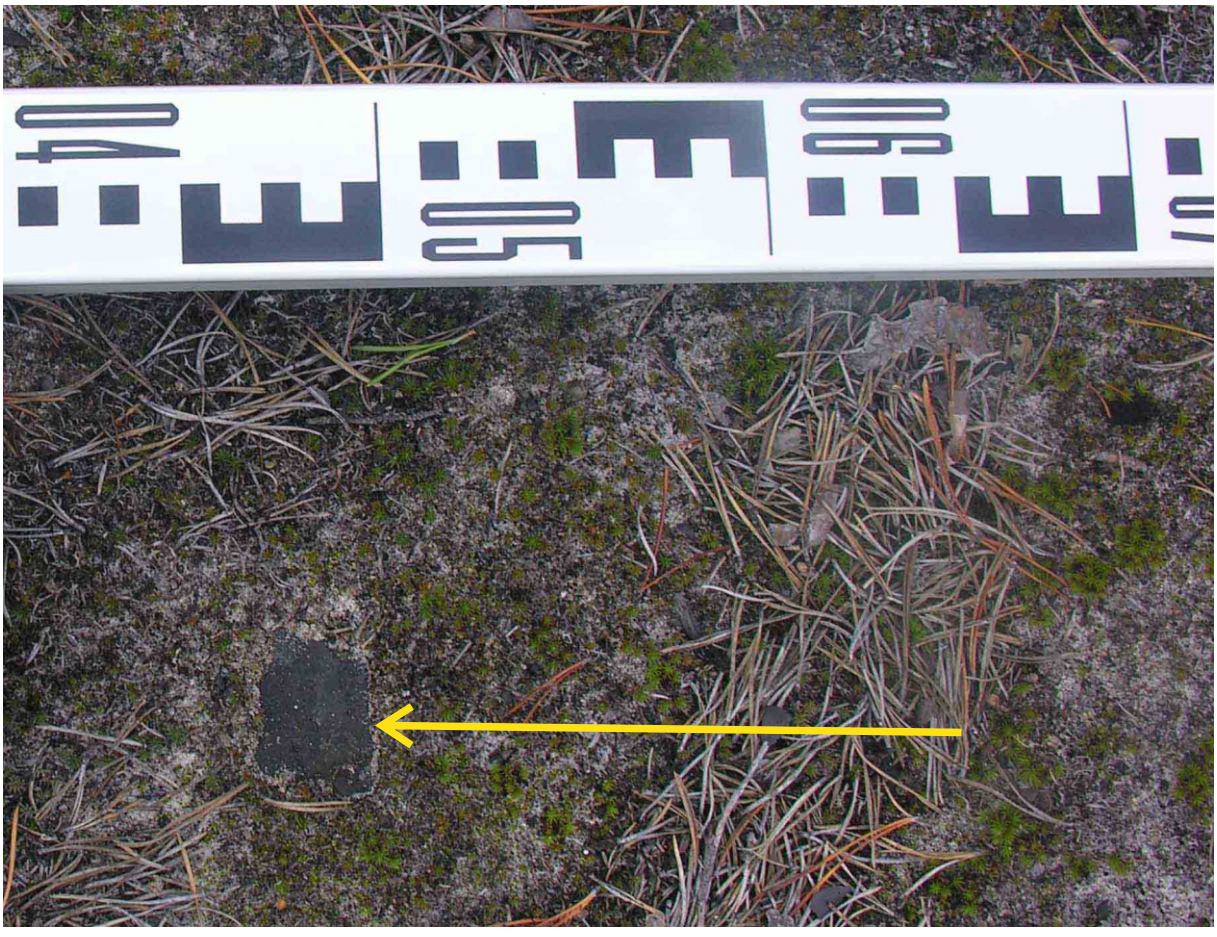

Рис. 104. Предмет охраны на святилищах – фрагмент древней неорнаментированной керамики у подножия сакрального ландшафта *Лимин Ики Эват* 'Ляминского Хозяина Священная гора'. Река Лямин, сентябрь 2014 г.