

С. А. Попова

Основные периоды жизненного пути мансийской женщины

Аннотация. Жизненный путь человека состоит из нескольких циклов, которые можно проследить от его рождения и до смерти. Цепочка периодов жизненного пути мансийской женщины, заключённой в круговорот семейных отношений, изначально предопределяла ей разные семейные роли: от девочки, нуждающейся в опеке, активного периода девичества, через главное её предназначение женщины-матери, до мудрой наставницы-бабушки.

Регламентированные традицией комплексы обычаев и обрядов, имеющие связь с женской природой, – одна из наиболее консервативных форм традиционной культуры. Они, будучи связаны с интимной стороной семейной жизни – рождением, здоровьем женщины и ребёнка, особо, в отдельные периоды жизни, являются закрытыми для посторонних.

Предметом данной работы впервые является исследование жизненного цикла мансийской женщины в контексте пространства семьи, где ей отводится роль женщины-хозяйки. Целью работы является выявление и описание самостоятельных комплексов соответствующих женской культуре и сопутствующие им переходные обряды и религиозные представления. Результатом работы является введение в научный оборот нового материала включающего в себя классификацию этапов жизни мансийской женщины и упорядочение соответствующей половозрастной терминологии.

Востребованность темы определяется как повышенным интересом к культурам традиционных народов, так и отсутствием в историко-этнографической литературе специальных исследований, посвящённых периодизации жизненного цикла мансийской женщины. Кроме того, изучение комплексов женской культуры является необходимым условием изучения в целом системы социальных норм этноса. Данная статья является продолжением ряда прежних публикаций по мансийскому социуму. Основным источником при написании этой работы послужили собственные наблюдения и полевые материалы, собранные среди манси северной этнографической группы.

Достигнутые результаты могут быть использованы в научных исследованиях, в центрах культуры и в краеведческой работе.

Ключевые слова: жизненный цикл, обряды перехода, религиозные представления, табу, возрастная терминология, девочка, девушка, женщина, невестка, сноха, мать.

S. A. Popova

The main periods of the life of Mansi women

Abstract. Human life consists of several cycles that can be traced from birth to death. The chain of life periods of Mansi women in the cycle of family relations, initially determined different family roles for her: from a girl need to be under custody, the active period of girlhood, through her main mission of a woman-mother to the wise mentor-grandma.

Regimented by the tradition complexes of customs and rituals having cohesion with the feminine nature, is one of the most conservative forms of traditional culture. They are involved in intimate side of family life – birth, woman and child health, especially, in certain periods of life, and they are closed to outsiders.

The subject of this work is the first study of the life cycle of Mansi women in the context of the family space, where she plays the role of housewife. The purpose of the work is the identification and description of individual complexes of a women culture and concomitant for them transitional rituals and religious representations. The result of the work is the introduction of a new material including a classification of the stages of life of Mansi women and ordering of relevant sex-age terminology.

Relevance of the theme is determined by an intense interest to the cultures of traditional peoples, and the absence of special studies in the historical and ethnographic literature, dedicated to

the periodization of the life cycle of Mansi women. In addition, the study of complexes of women's culture is a necessary condition for learning of the system of social norms of the ethnic group. This article is a continuation of several previous publications about the Mansi society. The main sources of this work were own observations and field materials, collected among the Mansi of the Northern ethnographic group.

The achieved results can be used in scientific researches, in centers of culture and local history work.

Key words: life cycle, ceremonials of transformation, religious beliefs, taboos, age terminology, girl, maiden, woman, daughter-in-law, mother.

В разные исторические эпохи мансийская женщина занимала не одинаковое положение, и отношение к ней было неоднозначным. Российский гендеролог Н. Л. Пушкарёва отмечает: «Гендерологи поставили задачу написать другую историю, <...> перелопатили груды архивных дел, реконструируя начальные страницы истории гендерного неравенства, описывая и анализируя механизмы иерархизации, создания условий для преимуществ одних перед другими. И они доказали, что отношение к женщинам <...> всегда определяется эпохой и культурой, а вовсе не Природой» [1]. Гендерологи выдвигают на передний план соотношения между социальной и гендерной иерархиями, социальной и гендерной мифологиями, социальной и гендерной историями. В отличие от них, в данной статье не ставятся такие глобальные проблемы, поскольку размер статьи ограничен, автор исследует даже не само положение женщины в отдельно взятой эпохе, а её жизненный путь в пространстве семьи, состоящий из разных её превращений и сопутствующие тому обряды перехода.

Изучение жизненного цикла мансийской женщины в этнологической науке не являлось объектом отдельного исследования, степень её научной разработанности остаётся недостаточной. Некоторые аспекты данной проблемы, в разные исторические периоды, нашли отражение в работах, как российских, так и зарубежных исследователей, путешественников, краеведов. Многие из них отмечали скрытность мансийских женщин и нежелание вести разговор о семейных, интимных вещах, что и давало повод представлять их положение приниженным, бесправным, а отношение к женщине в семье и обществе пренебрежительное, как нечистой.

З. П. Соколова, один из ведущих исследователей социальной организации обских угров, приходит к выводу, что для обско-

угорской семьи XVII–XIX вв. были характерны патрилинейность, зависимое положение женщины в семье, оставление детей при разводах с отцом, исключение или незначительная доля в наследовании женщин [2, 136]. В то же время есть свидетельства, что мансийская женщина во многих вопросах обладала равными правами с мужем, например, на расторжение брака, при этом могла оставлять всех или часть детей у себя и забирать своё приданое, которое обычно превышало по своей ценности калым. Данный факт З. П. Соколова объясняет тем, что в отдельных группах довольно долго существовали явления пережиточной матриликальности, относительно свободного положения женщины в семье, детальной разработанной терминологии родства по материнской линии, культуре женщины-родоначальницы, особой роли матери при сватовстве. «В то же время надо отметить, что, несмотря на общий патриархальный характер обско-угорской семьи значение в семье женщины было очень большим. <...> В охотничье-рыболовецком хозяйстве не менее важно, чем добыть рыбу и зверя, было сохранить их и запастись впрок, что увеличивало роль женщины в семье» [2, 137]. Здесь же она приводит слова из устного сообщения В. Н. Чернецова: «В мансийской семье 1930-х годов, например, роль женщины в семейной жизни нередко превосходила роль мужчины.

Исследователь современности культуры манси Е. Г. Фёдорова, например, в отношении экономической независимости говорит следующее: «В традиционном мансийском обществе, а сейчас тем более женщина достаточно независима в экономическом отношении. В случае необходимости она могла и может обеспечить себя и своих детей средствами к существованию. Традиционно женщины, особенно незамужние, принимали участие в пушной охо-

те, рыболовстве, не говоря уже о собирательстве, которое во многих обществах является исконно женским занятием» [3, 29].

Умение женщин быть независимыми от обстоятельств и тем самым сохранить семью, особо проявлялось в трудные годы, когда семья оставалась без опоры-мужчины. Например, в страшные годы репрессий, уже в советское время, бабушка автора статьи, когда осталась одна с маленькими детьми на руках, десять лет самостоятельно обеспечивала свою большую семью. Свою участь она выразила в личной песне: «Анастасия Ювановна (о-го), если сяду я, то женщина. Вырезаю узоры. Если встану, то я [за] мужчину. Пояс надену, лыжи прикреплю, ружьё за спину заброшу. Красных зверей, чёрных зверей полный пояс добуду» [4, 219].

Женская культура в традиционной мансийской среде имеет самостоятельные комплексы, основанные на многолетних наблюдениях над тем, как себя должна вести в семье и обществе девочка, девушка, женщина, жена (исполнение каждой из этих ролей в жизни семьи). Вновь, в качестве доказательства тому, можно привести высказывание Н. Л. Пушкарёвой: «В гендерной теории место знаменитого высказывания З. Фрейда «Пол – это судьба» занимает концепт «Пол – это репрезентация» (Scott, 1986), т. е. своего рода театр, в котором каждый играет свою роль, исходя из предписаний, норм, стереотипов поведения, осознания своей идентичности» [1].

В силу предназначенности женщины, определяющей выступает репродуктивная функция. Именно с ней связаны основные этапы жизни женщины и её статус: девочка *агирици*, девочка-подросток *аюмкитум аги* ‘неважная’; девушка – *тохтыглам* ‘подростая’, *лэсьмин аги* ‘требующая подправки девушка’, *яныг аги* ‘большая, важная, значимая девушка’, *хайтталым аги* ‘сосватанная девушка’. После замужества – *мань* ‘сноха’, после рождения ребёнка – *няврамың нэ* ‘женщина [имеющая] детей’, *ома/щань* ‘мама’. С прекращением регул – *яныгпалаг ёмтум эква* ‘пожилая женщина’, *матум* ‘старая’ или *яныг хотпа*. Переход из одного статуса в другой ритуально обставлялся и сопровождался особой регламентацией поведения.

В контексте исследования традиционных обрядов перехода манси, которые моделировали отношения внутри коллектива, как и у многих других северных народов, наблюдается их структурное сходство с промысловой обрядностью [5, 163–164]. Каждый переход индивида в новое состояние это «приобретение» им нового статуса, одновременно он и сам становится «ценностным приобретением», сравнимым с охотничьей добычей, и наделяется охотничьей символикой. Аналогия с промысловой обрядностью отмечается как в религиозных представлениях, так и в половозрастной терминологии. Например, появление на свет ребёнка, приобретение жены и охотничья добыча обозначают одинаково – *ка́тн паттыслум* ‘поймал в руки’ букв. уронил (в значении добыл, нажил). Половозрастная терминология составляет древний лексический пласт мансийского языка, поскольку в ней не наблюдается новообразований и заимствований, что говорит об её архаичности. На основании чего можно отметить, что её возникновение имеет некую связь с периодом, когда охота была основным видом хозяйствования манси. Промысловой терминологией особо наделены предсвадебный и родильный периоды.

До появления естественных признаков половой зрелости девочки и мальчики имеют равный статус, сначала как маленькие дети (манс. *мань няврамыт*), а затем, как подростки (*маньлат*), что соответствует русской возрастной терминологии «отроки». По сути, это старшие дети, буквально «перешедшие за середину детского возраста», их ещё называют: *яныгнув няврам* ‘дети постарше’ или *ёмас янытыл* ‘хорошего [достойного] возраста [дети]’, но *маньлат* – младшие по отношению к следующей возрастной группе – юношеству (молодые).

Возрастная группа юношества также имеет свою младшую группу *маньлат*, которая характеризуется как *аюмкитум* ‘слабые, неокрепшие, неважные’ (букв.: [те], ещё пьющие), что соответствует возрастному русскому термину «сосунки» или при сказке: «у них ещё молоко на губах не обсохло». Полное название возраста *айтум-тыттум* от глаголов *айтуңкве-*

тыттуңкве ‘поить-кормить’. В целом же, оба выражения характеризуют данную возрастную группу, где даётся объяснение их физическому состоянию – слабые, неокрепшие и указывается их невысокий социальный статус – неважные. Они ещё не в состоянии себя обеспечить, поэтому их должны поить и кормить взрослые члены коллектива, следовательно, в общественной, производственной и духовной жизни коллектива их роль пока незначительна [6, 129].

Для девочки переход в статус *аюмки-тум āgi* является первым выделяемым периодом в её жизни и наступает он с появлением регул, как естественный биологический признак физического созревания. Представляется, что переход из состояния девочки в девушку определяет *уринэква* ‘ворона’ [7, 219]. Поверье же, что ворона приносит регулы, сложилось из-за цикличности её пребывания и отсутствия на Севере. Образное выражение *уринэква нахвасавес* ‘ворона клюнула’ даёт представление, что девочка «вылупилась (из яйца)», т. е. переродилась, перешла в иной статус, оба выражения «клюнуть и вылупиться» от одного глагола *нахвасаңкве* [8, 99].

Переход к девичеству и становление женщиной, способной к биологическому воспроизводству рода, является основным в цепочке женских переходов. Он в своей структуре имеет несколько дополнительных этапов. Поэтому на нём следует остановиться подробнее. С момента появления первых регул, девушка, каждый раз будет покидать жилой дом, и на время переходить в отдельный женский *мāнь кол* ‘маленький домик’. *Мāнь кол*, в прошлом, составлял принадлежность каждого мансийского дома. Например, И. Н. Гемуев вспоминает, что один из его информантов, И. П. Тихонов, говорил о предназначённости домика следующее: «*Мāнь кол* – маленький домик для женщин во время родов и месячных. Там был чувал. Каждый месяц они туда уходили. Пищу ей (роженице) бабушка принесёт готовую. А если месячные – готовит себе сама. Когда женщина рожала, с нею, бабушка занималась посторонняя, а родной бабушке нельзя туда зайти». [9, 22]. Отметим, что маленький домик

служил для пребывания девушек, женщин, как в период регул, так и во время родов, но об этом речь пойдёт ниже.

Домик, по отношению к жилому, был небольшой, размером с русскую баньку. Период регул и родов представлялся опасным, как для самих девушек и женщин, так и для окружающих. В эти критические дни они были физически слабы и потому наиболее подвержены воздействию со стороны сверхъестественных сил. В тоже время, от них так же могла исходить опасность, поскольку считается, то кровь периода регул и родов обладает магической силой, а проклятия действенны. Пространство мансийского дома было упорядочено, где каждый его угол обустроен согласно укладу и был недоступен для негативных сверхъестественных сил. Чтобы не допустить их вторжение в период хаоса, коими считались регулы и роды, эти силы стремились локализовать за пределами жилого дома.

В период изоляции девушкам и молодым женщинам предписан целый ряд ограничений, например, необходимость соблюдать ряд пищевых табу: «нельзя есть мясо лося, особенно его голову; запрещалось задевать или перешагивать все предметы, которые могут быть подняты до плеча или выше, кроме железных» [10, 89]. Для пребывания в маленьком доме имеется специальное платье, его одевают и уже не снимают до окончания срока изоляции, за пределы домика его выносить нельзя. Косы расплетают, а волосы убирают в пучок. При расчёсывании упавшие волосы собирают, а затем бросают в огонь, при этом приговаривают: «Я тебе отдаю хорошие волосы, а ты мне дай плохие, включенные волосы». Волосы сжигают только в период пребывания в домике, поскольку они, как и всё в этот период, являются «нечистыми», в смысле таят опасность, в другое время их собирают и кладут в специальный мешочек или коробочку, по поверью они пригодятся после смерти, якобы, для перехода души через горячее море. Подобных запретов, предписаний и наказов довольно много, их должна усвоить каждая девушка с первых дней пребывания в маленьком домике и затем, в течение всей жизни, неукоснительно их соблюдать. «В их основе лежат представления о вредоносном воздействии женщин, связанном, во-первых, с их «нечистотой», базирующейся на физиологи-

ческих особенностях, во-вторых, с их принадлежностью к чужому роду. Эти представления являются; универсальными» [3, 29].

В переходный период для девушек, в отличие от юношей, обязательного обучения и посвящения традицией не регламентировалось. Но здесь следует отметить своеобразие соотношения сакрального и обыденного в культуре манси, когда мужская сфера деятельности сакральна по отношению к женской и наоборот. Следовательно, и вся ритуально-обрядовая культура разделяется на две автономные линии – мужскую и женскую, а это означает, что женщины имеют свою нишу и в мире священном. Естественно, мифы и тайные знания женщин теснейшим образом связаны со сферой жизнедеятельности женщин, включающей взаимоотношения внутри локальной группы, семейные и хозяйственные заботы, беременность, рождение и воспитание ребёнка, проводы человека в иной мир.

Во время проживания в маленьком домике, как некое их посвящение, девушки должны были слушать старших женщин, которые находились вместе с ними, рассказывали сказки и доступные для женщин версии мифов. В фольклоре манси имеется цикл сказок, которые принято считать, как «женские», в основном они относятся к женскому половому стереотипу поведения. Посредством этих сказок девушкам внушаются социальные нормы. Некоторые сказки архаичны, в них речь идёт о семейной и социальной активности (власти) женщин не только в обыденной жизни, но и в мире священном, например, цикл сказок о «Мосънэ и Порнэ».

Девушек обучали исполнять обрядовые песни, которые, по сути, являются осколками древних ритуалов [11, 34]. Многие женские так называемые «производственные танцы», которые сейчас показывают нам со сцены: «сбор черёмухи»; «выделывание шкурки соболя»; «танец рыбы» и другие, в прошлом носили обрядовый характер. Первоначально они часто имели магическое значение, связанное с магией женского тела как символа плодородия и выражавшееся демонстрацией плодоносящих сил женского тела. Статус священного имеют женские танцы, которые и сегодня исполняются на традиционном мансийском медвежьем празднике. Например, «Филин и семь Порнэ», где филин сва-

тается к девушкам, а получив отказ вызывает снег и заваливает снегом их избушку; «*Ўй ййкв*» ‘Зверя [медведицы] танец’, единственный сакральный танец в исполнении женщины на медвежьем празднике северной группы манси (обычно, все роли и мужские и женские представляют только мужчины).

Девушки принимают участие в женских обрядах, которые держатся в тайне от мужчин. Например, наиболее известный и частично сохранившийся до наших дней женский праздник *Ўринэква хōтал* ‘Вороний день’. Идея праздника связана со стремлением к семейному благополучию, продолжению рода, здоровьем и достойным будущим детей. Один из дней праздничного цикла представляется как «Женский и девичий день». В этот день девушки и женщины уединяются в лес, так, чтобы никто их не видел. В ритуальных действиях имеют право принимать участие только девушки, которых «ворона клюнула», т. е. те, кто уже имеет регулы. В этот день девушки исполняли обрядовые песни и танцы, изображавшие повадки животных (преимущественно птиц) и сценки, разыгрывающие эпизоды из повседневной жизни людей (ПМА, с. Теги, 1992). Разыгрывалась пантомима (сценка), где главным действующим лицом была ворона, исполнялись песни о вороне и кукушке (ПМА, с. Сосьва, 1993). Главное же, нужно было изобразить, что прежняя *аюмкитум āги* ‘слабая, неокрепшая девушка’ «умирала». Одно из обрядовых действий – приклад-подарок *вйгыр тōр* ‘красный платок’ или лоскут красной ткани, что символизирует цвет крови. В этом и состоит самое главное и существенное таинство, ради чего и затевался этот день. С приходом регул девочка переходит в статус девушки, имеющей право выходить замуж и рожать детей. Возникновение обряда уходит корнями в далекое прошлое, в особенностях его ритуальных действий заложена передача информации о важнейших ценностях, связанных с женским началом.

Следующая возрастная группа *тохтыглым āги-пйгы* ‘подростие девушки-юноши’ от глагола *тохтыглы* ‘подрости’. Хотя название группы общее, как для девушек, так и для юношей, но смысловая

нагрузка соответствует предназначенности каждого пола отдельно.

Тохтыглым āги ‘подростая девушка’ от лексем *тохтыглы* ‘подрасти’ и *āги* ‘девушка’. Для того чтобы подчеркнуть состояние девушки этого возраста её ещё называют – *тох-тыгыл тылам āги* ‘так, таким образом отсюда [готова] вспорхнуть девушка’ от глагола *тыламлаңкве* ‘взлететь, вспорхнуть’, что соответствует предназначению будущего девушки, которая после замужества должна будет «вспорхнуть» из родительского дома как птичка из гнезда.

Статус девушки этого возраста – *лэсмин āги* ‘прихорашивающаяся девушка [перед выданьем]’, в этот период к ней присматриваются женихи. Если, юноша, имея статус «подростого» уже может жениться, то девушка ещё проходит ряд переходных обрядов, где получает новое название, которое соответствует её социально-возрастной категории. Наряд девушек на выданье очень красивый (*хорамын*) и, конечно, привлекает внимание, но для этого периода он, в большей мере, служит в качестве охранительной меры. Оберегающей силой наделяется металл, из которого сделаны накосные украшения, их звон призван отпугивать от девушек негативные силы. Нагрудное украшение *турлопс*, букв.: лист [прикрывающий] горло от слов *тур* ‘горло’ и *лопс* ‘листок’ закрывает вырез горловины. А *пальсак* букв. уши [прикрывающие] грудь, от слов *паль* ‘ухо’ и *сякв* ‘грудь женская’ служит прикрытием груди девушки. Охранительными свойствами обладают и орнаменты на платье.

Значение словосочетания *лэсмин āги* неоднозначно и его корни, вероятно, возводятся к древнему пласту лексики праязыка. Один из вариантов, что «прихорашивающаяся девушка» может быть в значении «требующая подправки». Где термин *лэсмин* можно соотнести с лексемой *лэстан* ‘оселок’, т. е. брусок для правки ножей, топоров, или с сакральным словом *лэстэн* в значении «поддержать, подправить [огонь]», например, *улял лэстэн, ул вос харыглы* ‘огонь подправь, чтобы он не угас [окончательно]’. Семантически слова «поправить», «починить», «поддержать» предполагают, что име-

ется нечто нужное, но требующее соответствующей правки. В контексте возрастной терминологии этим словом выражается состояние категории девушек, хотя и «подростых», но ещё не особо годных и требующих, чтобы их подготавливали (подправили). В коми-зырянском языке *-лэс-*, например, составляет глагольную основу *лэседны*, как в значении «починить» что-либо, так и «собрать, подготовить» кого-либо (в дорогу, к свадьбе).

Другое значение слова *лэсмин* можно отнести к охотничьей терминологии от слов *лэс* ‘силок, петля, ловушка’ и *минункве* ‘идти, ехать’. О девушке этого возраста говорят: «*тохтыглым āги лэсмум*», т.е. подростая девушка готова «идти [попасться] в силок». Здесь девушка подразумевается уже в роли добычи.

Символом достижения возраста на выданье является изготовление личной девичьей сумочки для хранения швейных принадлежностей (*мāнь нэ тучаң*). Сумочку она должна изготовить сама. В центре *тучаң* ‘а, с его лицевой стороны располагается орнамент *колн пакв* ‘шишка [имеющая] дом’, символизирующий семейное счастье, плодородие и благополучие. «Шишка – символ человека (женщины), на тучане, а «шишка с домом» – женщина, способная к деторождению, в ней, как в шишке заложены семена новой жизни» [12, 164–166]. По краям сумочка украшается нанизками *тучаң лаглыт* ‘ноги сумочки’ – кисти с нанизанным бисером, бусами, монетами, пуговицами и вырезанными из лёгкого металла кружочками (*тучаң атуй*). Обычно таким способом украшаются сакральные вещи, из чего следует, что *тучаң* для женщины вещь не утилитарная, а сакральная. Например, из записей В. Н. Чернецова: «вогулка не продаст тучана – старый ещё можно, но новый нельзя. Особенно старые вогулки ни за что не продадут его» [13, 283]. Если девушка соглашается на брак убегом, то из всех вещей с собой она берёт только эту сумочку.

Девушку на выданье сватают (*хайталэ-гыт*), или, реже, крадут (*тулмантэгыт*). После того, как девушка согласится на брак (или договорятся родители), её называют *хайтталым āги* ‘сватанная девушка’.

Сосватанная девушка переходит в социально-возрастную категорию, именуемую *яныг а̀ги* ‘большая девушка’. В данном контексте термин «большая» имеет два значения: первое, указывает на возраст девушки – она уже не маленькая, а из разряда старших. Второе, имеет более высокий статус, т. е. уже социально значимая, достойная, важная. С этого времени семья вплотную начинает процесс подготовки к свадьбе и приобщение девушки к роли взрослой женщины.

Свадебный обряд завершает цепочку предшествующих обрядов по переходу девочки из разряда слабых, неокрепших в социально-возрастную категорию взрослых женщин. В мансийском языке нет слов «жениться» и «выйти замуж», применительно к ним можно соотнести описательные понятия, в которых закодированы древние формы семейной организации и формы брака – *хум в̄арсум* ‘мужа (-ем) сделала’, *н̄э тотсум* ‘жену принёс’ (как приносят добычу).

Самая ранняя информация по семейной организации у манси касается инцеста. В фольклорных текстах говорится о совместном проживании брата с сестрой и рождении у них ребёнка, но состоят ли они в браке или нет, об этом ничего не сказано. Не более известна ранняя форма брачных отношений изначально соответствующая материнско-родовой организации (девушка сама выбирает жениха и приводит к себе в дом; регулирует выбором жениха и помогает приобрести девушке мужа пожилая женщина; её ближайшими помощниками являлись кровные родственники по материнской линии; мужчина социально не активен). В период, следующий за материнско-родовой организацией, когда преобладающая роль в обществе стала принадлежать мужчине, процесс подготовки и сам акт бракосочетания был соподчинён посвячительным обрядам. По окончании посвящения девушка сразу же выходила замуж, причём чаще всего её просто вручали мужу и его родственникам, поскольку считалось, что предшествующих посвячительных обрядов достаточно. В самое близкое к нам историческое время, в связи с экономическими, общественными и культурными изменениями, возникли иные социальные отношения, которые повлекли за собой и новые формы брака.

Вопрос о браке решался родителями. Ценились девушки без физических недостатков, умелые в хозяйстве и рукоделиях. Бывало так, что жених и невеста не знали друг друга. В случае несогласия родителей на брак, совершался «убёг» без калыма и приданного. Но через год-два обычно наступало примирение с родителями, и праздновалась свадьба.

Освещение свадебного обряда не входит в задачу данной статьи, поскольку он, как и все обряды перехода, состоит из трёх самостоятельных, долговременных этапов: период подготовки к бракосочетанию, период времени связанный с актом бракосочетания и период, следующий после брака. Но, в связи с женской тематикой нашего исследования, некоторые моменты свадебной церемонии следует упомянуть. Например, все главные свадебные события происходят именно в доме невесты, а не жениха. Невесту одевают в наряд соответствующий событию перехода её из одного состояния в другое (т. е. символическая смерть девушки и рождение женщины). По окончании обрядов жертвоприношения (*пунгыт т̄эсыт* ‘духи поели (угостились)'), начинаются сборы невесты в дорогу в дом жениха, где будет продолжен свадебный пир. Выход и отправление невесты ритуально обставляется. Каждый предмет и каждое действие несут символическую нагрузку имеющую связь с погребальным обрядом, что соответствует переходным обрядам в целом. Например, девушку укладывают, а не усаживают, в специально изготовленную к свадьбе нарту («нарта невесты»). Нарта покрашена в красный цвет и украшена колокольчиками, ленточками.

В доме жениха невестка (*мань үп*) находится в отведённом для молодых месте – за занавесом или в пологе. Момент её входа и пребывание в пологе обозначено, как некое сакральное действие: *хасап с̄айн т̄улаве*, букв. от слов «полог» и «вводить в таинство». Жениха подводят к пологу и вталкивают туда. Полог снимается через два дня. Полог, как в обрядах, так и в повседневной жизни имеет определённую семантическую нагрузку – это и закрытое тайное пространство, и жизненный мир супружеской пары.

В ходе свадебных обрядов её называют: *мāнь*, что может соответствовать русскому термину ‘молодка’; *мāнь нэ* ‘молодая женщина’; *мāнь үп* ‘сноха, невестка’. Слово *мāнь* означает и невесту, и новобрачную и сохраняется за ней и после того, как она входит в дом мужа его женой. Но, только после рождения первого ребёнка её признавали полноправной женой и начинали называть *няврамың нэ* ‘ребёнка имеющая женщина’.

Счастливым исход родов и благополучие будущего ребёнка беременная женщина и её ближайшие родственники стремились обеспечить путём соблюдения ряда запретов (табу). Как говорилось выше, будущая мать на время родов переселялась в *мāнь кол* ‘маленький домик’. В период родов домик назывался *мульхатнэ кол* ‘родильный дом’. Отделение, уход роженицы в особый маленький домик можно сопоставить «с ‘уходом’ шамана за душами-ценностями в мир духов или ‘уходом’ охотника в лес за добычей» [5, 164–165].

Рождение первого ребёнка сразу же изменяет социальный статус женщины, роды представляются переходным обрядом не только для новорождённого, но и для роженицы. Рождение и воспитание детей, т. е. продолжение рода, традиционно считалось естественным и главным назначением супружества, только рождение ребёнка означало создание настоящей семьи. Единственным различием было только в понятиях «ценности» каждого из детей в семье – мальчика, девочки, первого, второго ребёнка и последующих. Считалось, что невозможность супружеской парой иметь детей – это наказание за грехи, или их прокляли, или навели на них порчу. Бездетность рассматривалась как несчастье и потому, чтобы семья не осталась без детей, меры начинали приниматься задолго до их рождения и даже до их зачатия, в этом можно убедиться на примерах мансийской свадебной обрядности. Особые обычаи и обряды выполнялись с целью обеспечения плодovitости, благополучной беременности, удачных и лёгких родов, сохранения здоровья матери и ребёнка, принятия ребёнка в состав семьи и к более широкому кругу родственников в качестве равноправного члена.

На сохранение и изменение статуса женщины в семье влияло не только рождение детей, но и умение их сохранить и вырастить, умение принимать существующее иерархическое подчинение и ведение хозяйства. Превращение молодой девушки в замужнюю женщину со своим кругом обязанностей и прав, который со временем всё больше расширяется, постепенно подводит её к возрасту *нэ котлен ёхтум эква* ‘женщина, достигшая середины женской жизни’, среднего, достойного возраста женщина. В этот период её положение в семье незыблемо, у неё появляется достаточное количество прав, она, наравне с мужем может решать вопросы, касающиеся обеспечения и судьбы детей: учёба, женитьба, отделение и решать семейно-хозяйственные дела в его отсутствие, например, пока хозяин на промысле.

В религиозной жизни коллектива, особенно в женской его части, она принимает активное участие, но является пока ещё или рядовой участницей, или помощницей руководителей обрядов.

Переход женщины в возрастную группу людей преклонного возраста вновь обусловлен её естественным физиологическим признаком, только на этот раз наоборот, её репродуктивный период заканчивается, и она становится неспособной к биологическому воспроизводству рода. Общее название группы – *матум* ‘состарившиеся’, как мужчина (*матум ойка*), так и женщина (*матум эква*) преклонного возраста. Их ещё называют *яныгпалаг ёмтумыг эква-ойка* ‘большую половину [жизни] имеющие женщина-мужчина’. Их социальный статус – *яныг хотпа* ‘старшие [жители], большие, значимые’. Буквальный перевод слова *яныг* означает ‘большой’, в данном случае оно имеет два значения: первое, в значении старший, действительно люди данного статуса имеют самый большой возраст. Второе, передаёт их состояние – мудрость, они, знающие, ведающие, способные транслировать знания молодому поколению. Под их руководством проводятся все священнодействия в обрядовой и ритуальной практике манси. Мужчины, как правило, в коллективе являются старейшими. Женщины же, единственные, кто

может руководить самыми древними обрядами манси, имеющими связь со смертью и рождением человека, что также может составлять самостоятельные женские комплексы.

В то же время, категория людей *матум* уже не в состоянии себя обеспечить, поэтому их так же, как и маленьких (*мань*) и младших (*маньлат*) должны поить и кормить активные члены коллектива.

Таким образом, представленный в статье материал обозначен кругом традиционной мансийской семьи в женской её части. На протяжении всей жизни женщина повышает свой семейный статус, поднимаясь по ступенькам семейной иерархии. Особо

выделяется главная женская роль – в признании её способности к воспроизводству новой жизни, как высшей жизненной ценности. С возрастом её роль меняется, она становится принимающей новую жизнь в мир людей и провожающей покойного в иной мир, обладательницей обрядовых магических знаний. Границы её мира сосредоточены в пределах семьи (и рода). Соответственно, направленность сакральных интересов, выделяемых в женские комплексы, ограничивается внутрисемейными: посвящение в женский мир, запреты, родильная и погребальная обрядность, роль взрослой женщины, где она занимает значительное место в социуме.

Литература

1. Пушкарёва, Н. Л. Женская гендерная история: итоги и перспективы развития в России [Электронный ресурс] / Н. Л. Пушкарева // Научная библиотека Кибер Ленинка. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/zhenskaya-i-gendernaya-istoriya-itogi-i-perspektivy-razvitiya-v-rossii#ixzz419kjsteE> (05.02.2016).
2. Соколова, З. П. Социальная организация обских угров и селькупов [Текст] / З. П. Соколова // Общественный строй у народов Севера Сибири XVII – начало XX вв. – М. : Наука, 1970. – 454 с.
3. Федорова, Е. Г. Об одном из аспектов женской культуры манси [Текст] / Е. Г. Федорова // Материалы полевых этнографических исследований. – Вып. 5. – СПб. : МАЭ РАН, 2004. – С. 29–40
4. Попова, С. А. Мансийские «личные песни»: «судьба» в один век [Текст] / С. А. Попова // Проблемы и перспективы социально-экономического и этнокультурного развития коренных малочисленных народов Севера : мат-лы Всероссийской научно-практической конференции / Филологические исследования. – Ч. 2. – Воронеж : ООО «МАКС-ПРИНТ», 2015. – С. 216–223.
5. Новик, Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур [Текст] / Е. С. Новик. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Вост. лит., 2004. – 304 с.
6. Попова, С. А. Термины родства манси в свете их духовной культуры [Текст] / С. А. Попова // Вестник ТГПУ. – Вып. 1 (52). – 2006. – С. 126–129.
7. Попова, С. А. Традиционный праздник манси *уринэква хѳтал* ‘вороний день’ [Текст] / С. А. Попова // Сибирский этнографический сборник ; Этнография народов Западной Сибири. К юбилею доктора исторических наук, профессора Зои Петровны Соколовой ; отв. ред. Д. А. Функ, А. П. Зенько. – Вып. 10. – М., 2000. – 326 с.
8. Попова, С. А. Мансийские календарные праздники и обряды [Текст] / С. А. Попова. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2008. – 138 с.
9. Гемуев, И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос [Текст] / И. Н. Гемуев. – Новосибирск : Наука, Сиб. отд-ние, 1990. – 232 с.
10. Ромбандеева, Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов) [Текст] / Е. И. Ромбандеева. – Сургут : АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское региональное книжное изд-во, 1993. – 208 с.
11. Чернецов, В. Н. Медвежий праздник у обских угров [Текст] / В. Н. Чернецов ; [пер. с нем.], публикация д-ра ист. наук Н. В. Лукиной. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2001. – 50 с.
12. Молданова, Т. А. Орамент хантов Казымского Приобья: семантика, мифология, генезис [Текст] / Т. А. Молданова. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1999. – 261 с.
13. Источники по этнографии Западной Сибири [Текст]. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 1987. – 284 с.

References

1. Pushkarjova N. L. *Zhenskaja genderaja istorija: itogi i perspektivy razvitija v Rossii* [Women's gender history: results and prospects of development in Russia]. *Nauchnaja biblioteka Kiber Leninka* [Scientific library of CyberLeninka]. Available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/zhenskaya-i-gendernaya-istoriya-itogi-i-perspektivy-razvitiya-v-rossii#ixzz419kjsteE> (05.02.2016).
2. Sokolova Z. P. *Social'naja organizacija obskih ugrov i sel'kupov* [Social organization of the Ob-Ugric peoples and Selkups]. Moscow: Nauka Publ., 1970. 454 p.
3. Fedorova E. G. *Ob odnom iz aspektov zhenskoj kul'tury mansi* [About one aspect of women's culture of Mansi]. *Materialy polevyh jetnograficheskikh issledovanij* [Materials of the field ethnographic studies], 2004, vol. 5, pp. 29-40.
4. Popova S. A. *Mansijskie «lichnye pesni»: «sud'ba» v odin vek* [Mansi "personal songs": "destiny" in one century]. *Materialy Vserossijskoj nauchno-praktičeskoj konferencii*. [materials of the All-Russian scientific and practical conference], Voronezh: OOO MAX PRINT Publ., 2015, vol. 2, pp. 216-223.
5. Novik E. S. *Obrjad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavlenija struktur. 2-e izd., ispr. i dop.* [Ritual and folklore in Siberian shamanism: the experience of structures comparison. 2nd edition, corr. and add.]. Moscow: Vost. lit. Publ., 2004. 304 p.
6. Popova S. A. *Terminy rodstva mansi v svete ih duhovnoj kul'tury* [Kinship terms of Mansi in the light of their spiritual culture]. *Vestnik TGPU. Serija: Gumanitarnye nauki (istorija, jetnologija)* [Bulletin of TSPU. Series: Humanitarian sciences (history, ethnology)], 2006, no.1 (52), pp. 126-129.
7. Popova S. A. *Tradicionnyj prazdnik mansi urinekva hōtal 'voronij den'* [Traditional festival of Muncie urinekva хōтал 'the Crow Day']. *Jetnografija narodov Zapadnoj Sibiri. K jubileju doktora istoričeskikh nauk, professora Zoi Petrovny Sokolovoj. Sibirskij jetnografičeskij sbornik* [Ethnography of the peoples of Western Siberia. To the anniversary of doctor of historical Sciences, Professor Zoya Petrovna Sokolova. Siberian ethnographic collection], 2000, no. 10, p. 326.
8. Popova S. A. *Mansijskie kalendarnye prazdniki i obrjady* [Mansi calendar holidays and ceremonies]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2008. 138 p.
9. Gemuev I. N. *Mirovozzrenie mansi: Dom i Kosmos* [Worldview of Mansi: Home and Space]. Novosibirsk: Nauka, Sib. otd-nie Publ., 1990. 232 p.
10. Rombandeeva, E. I. *Istorija naroda mansi (vogulov) i ego duhovnaja kul'tura (po dannym fol'klora i obrjadov)* [The history of the people of the Mansi (Voguls) and their spiritual culture (according to folklore and rituals)]. Surgut: AIIK «Severnyj dom» i Severo-Sibirskoe regional'noe knižnoe izd-vo Publ., 1993. 208 p.
11. Chernetsov V. N. *Medvezhij prazdnik u obskih ugrov* [Bear's Holiday of Ob-Ugric peoples]. (Russ. ed.: N. V. Lukina). Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 2001. 50 p.
12. Moldanova T. A. *Orament hantov Kazymskogo Priob'ja: semantika, mifologija, genesis* [Orament of the Khanty of Kazym Priobye: semantics, mythology, Genesis]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1999. 261 p.
13. *Istochniki po jetnografii Zapadnoj Sibiri* [Sources of ethnography of Western Siberia]. Tomsk: Izd-vo Tom. un-ta Publ., 1987. 284 p.