

УДК 39(=511.143);908

С.А. Попова

Роль периодического медвежьего праздника Яныг ййкв в формировании социума северных манси

Аннотация. Манси в прошлом выделяли и особыми обрядами отмечали сезонные изменения в жизни природы (годовой солнечный цикл). Сопоставляя данные по ритуально-обрядовой практике и обычаям народа с фольклорными и мифологическими источниками, этнографическими исследованиями, можно установить, что в них нашли отражение представления, имеющие отношение к древнему социуму и коллективной обрядности.

Ключевые слова: манси, *ялпың* 'святой, священный', мифологический предок, *пор*, *мбсь*, *тулыглан* 'сценки', *ййкв* 'драматизированный танец'.

S.A. Popova

The role of periodic deer festival Janyg jiku in the formation of the Northern Mansi society

Abstract. The Mansi like many traditional peoples celebrated seasonal changes in nature (annual solar cycle) by special rituals. Comparing data on ritual practices and customs of the people with folklore and mythological sources, ethnographic researches we can establish that there are ideas related to the ancient society and collective rituals among other things.

Keywords: theMansi, *jalpyn* 'Holy, sacred', mythological ancestor, *por*, *mos*, *tulyglan scenes jikv* dramatized dance.

Описание в одной статье всего объёма обрядов, ритуалов и других мероприятий календарной обрядности не представляется возможным. Часть из них уже рассматривалась автором в монографии [1] и статье [2] в контексте празднично-обрядовой культуры северных манси. Тем не менее, целый ряд пробелов в данном аспекте духовной культуры остаётся неисследованным. В настоящей статье автор решает две задачи: 1. Раскрыть процесс превращения магических охотничьих обрядов в периодические медвежьи церемонии Яныг ййкв; 2. Связь Яныг ййкв в сложении древних социальных групп на территории проживания современных манси. Для решения этих задач автор рассматривает представления имеющие отношение к древним производственным обрядам и социуму в контексте их связи с почитанием медведя. Основу статьи составляют собственные полевые материалы автора и данные этнографической

литературы. В традиционной культуре манси выделяют два вида медвежьей обрядности: периодический – календарный и спорадический – по случаю добытого медведя. Не углубляясь в их различие, рассмотрим периодические медвежьи церемонии. О них, в большей степени по периодическим праздникам в Вежакарах, писали известные учёные: В.Н. Чернецов [3, 38; 4, 186], З.П. Соколова [5, 74], Н.И. Новикова [6, 43-71], Е.А. Шмидт [7, 127-128].

Прежде необходимо определиться с терминологией. Единого названия для обозначения этого феномена в мансийском языке нет, более известно его распространённое название – *Яныг ййкв* букв. 'Большие [главные] танцы' [6, 44]. Отличительная черта периодических церемоний – неизменная связь с природным переходным состоянием. Особо отмечаемые из них в дни зимнего и летнего солнцестояния *тйл котиль* 'середина зимы' и *тув котиль* 'середина

лета, и следующего за ними периода солнцеворота. Соответственно, манси различают зимние и летние обряды, отвечающие идее *Яныг ййкв*, например, зимние: «*Пёс Василь хотал* 14 января, медведя играли, *пупыг* с собой возили. Начинали в конце декабря и до середины января праздновали» (д. Яныгпавыл); «*Пёрнахотал* 19 января, ездили на обряд» (д. Хурумпаль). На территориях, Ломбовожа и в верховьях реки Северная Сосьва, в христианский праздник Ильин день (2 августа) отмечали *Төрев ййкв*. В своих дневниковых записях В.Н. Чернецов пишет: «Годовыми праздниками является медвежий праздник *торев икв иля хотал*. Праздник перед началом охоты, празднуют они и перед началом весенней охоты» [4, 27]. Праздник на Лозье имеет своеобразную форму периодического медвежьего праздника, поскольку обладает теми же признаками, но справляется летом [6, 72]. Сведения о бытовании летних церемоний, например, «летом уже в другом месте праздновали – по ту сторону Урала, лошадь приводят, *йир вярэгыт* ‘делают жертвоприношение’. Женщинам туда идти нельзя, они на берегу реки готовят еду, *пурлахтэгыт* т.е. ставят угощение. Соревнования на лодках 3-4 человека, народ от Яныгпавыла и Халпавыла собирается» (д. Няксимволь); «на *Илья хотал* ночи темнеть начинают, тоже празднуют» (д. Хулимсунт); «летом на *Төрум кан* к Ильину дню ехали на лодках, с каждой деревни своя лодка, на ней гребцы и музыкант с *санквылтап*’ом, пока ехали всё соревновались кто быстрее доедет» (д. Ломбовож). *Төрев ййкв Илья хотал* ‘Медведя [Священного] танцы Ильин день’, в мансийско-русском словаре *төрев* значит как ‘белый медведь’ [8, 81], информанты из мансийских поселений Тресколье и Ломбовож объясняют, что словом *Төрев* (она, медведица) её могут называть только мужчины, для женщин оно табуировано. Согласно религиозным представлениям манси по отношению к медведю вообще и к «белому», в частности, семантическую группу слов: белый, светлый, седой следует понимать как святой, священный.

С периода христианизации и всё последующее время, вплоть до современности, для того чтобы скрыть религиозную направленность традиционных обрядов от преследований со стороны церкви и власти, их приурочили к христианским, а затем и к светским праздникам, поэтому иногда употребляется сразу несколько его названий.

В этнографических источниках имеются сведения по празднику *Яныг ййкв* ‘Главные танцы’ или *Пупыг ййкв* ‘Духов [богов] танцы’ в поселении Вежакары, его детально описал и даже смог записать на киноплёнку В.Н. Чернецов. Вежакары он определяет как «место съездов членов фратрии *пор* <...> Обряды, исполнявшиеся на этих съездах, напоминают в общих чертах «медвежий праздник», но имеют в то же время несравненно более крупный масштаб» [3, 38]. В слово *ййкв* ‘танец’, В.Н. Чернецов вкладывает следующее значение: «хочу подчеркнуть, что понимаю это слово как изображение действием, подобно мансийскому – драматизированный танец, игровое (действенное) изображение» [9, 24]. Слово *яныг* в мансийском языке имеет несколько значений: большой, великий, старший, главный, заглавный. В контексте значимости социальной роли *Яныг ййкв* лексема *яныг* символизирует сакральную направленность и выражает его суть – *ялпың* ‘святой, священный’ или обрядовый. Семантически *ялпың*, или словосочетание *ялпың хотал* букв. ‘святой день’, в русском языке может соответствовать утвердившемуся в научной литературе по отношению к медвежьей обрядности слову «праздник», такой же перевод дают лингвисты [8, 103; 10, 229]. Сравнительная характеристика праздника отвечает предназначённости *ялпың хотал*: «Праздник, в архаичной мифопоэтической и религиозной традиции временной отрезок, обладающий особой связью со сферой сакрального, предполагающий максимальную причастность к этой сфере всех участвующих в празднике и отмечаемый как некое институализированное (даже если оно носит импровизационный характер) действие. Праздник противопоставлен обычным, непраздничным дням

будням» [11, 329-331]. Подобно празднику, семантически близко мансийскому слову *пӧйкил* 'просьба, поклонение' христианское слово «молитва», которое также часто употребляется в ритуально-обрядовой практике манси.

По сути, *Яныг ййкв* являет собой комплекс обрядовых мероприятий, выделяющихся в определённые моменты жизни из будней и погружением в сакральный мир. У мифологического времени свои законы, это «начальное», «раннее», «первое» время, «правремя», предшествующее эмпирическому (историческому) «профанному» времени. В мифологическом времени первопредками (тотемными, племенными) – *демиургами* – культурными героями были созданы <...> образцы (парадигмы) и санкции социального поведения – хозяйственного, религиозно-ритуального и т.д. [12, 252].

В хозяйствовании манси, особенно северной группы, в большей степени проявляется охотничий промысел, борьба за удачу в нём породила множество представлений в отношении добываемых животных, а это, в свою очередь, привело к возникновению определённых обычаев и церемоний.

В основе религиозных представлений манси заложена вера в божеств и духов, каждый из них имеет свою нишу и предназначение в иерархии мансийского пантеона. Мансийский пантеон – это целостная, многоуровневая структура с обширной терминологией, отметим соответствующие теме нашей статьи. В прошлом в большей мере из-за потребностей в сфере хозяйствования, каждое мансийское поселение состояло из родственников разных поколений, т.е. между собой все считались *акв рут мӕхум* 'люди одного рода'. Священным предком рода (поселения) представлялся *Пӕвыл Ойка* 'Поселения Старец (мужчина-господин)'. Он выступал в роли духа-покровителя (равно охранителя) и представлялся, как правило, в двух ипостасях, одна из них – божество *пупыг*, в символическом зооморфном образе. Другая его ипостась – антропоморфная, т.е. представлялся в образе человека – *най-ӧтыр*, где *най* 'выдающаяся женщина

(героиня, богатырка)', *ӧтыр* 'богатырь, выдающийся воин, божество или культурный герой', доставившие (добывшие) какие-либо блага для своего народа. Информант В.Н. Чернецова *Какци ӧйка* объяснил: «что каждый посёлок имеет своего *пупыга*, все *пупыги* имеют вид животных. *Пупыги* являются *опарищ* 'предками' жителей посёлка. Среди одной тотемной группы нельзя заключать браки, так как вся она *акв рут, акв опарищ*» здесь же он даёт перечень некоторых духов-покровителей поселений [4, 151-152]. Примеры символических изображений духов-предков манси, в том числе и родовых, даны в публикации Ромбандеевой Е.И. [13, 70-80].

Всё, что касалось родового духа-предка (определяющие его атрибуты, обряды поклонения в его честь; *най-ӧтыртӕн* 'мелодия духа-покровителя'; *кайсов* 'призывная молитва'; *най-ӧтыр кӕстул лӕтыц* 'призывный речитатив, сказание о его деяниях и подвигах'; *ййкв* 'танец') относилось к святыням рода, и было сакрализовано, представители других родов не должны были видеть и слышать их.

На территории каждого рода обычно преобладал один какой-либо вид животного именно на нём и «специализировался» род. Приобщение происходило посредством *ййкв* 'драматизированных танцев', повторяющих поведение и повадки животного, для большей достоверности использовался ритуал ряженья. Обозначая родовую промысловую и обжитую территории, избранное животное обожествляли (религия) и мифологизировали (мировоззрение) наделяя сакральной символикой. В обыденной жизни придание статуса определённому виду животного давало возможность регулировать отношения внутри родового коллектива и выделяло каждое родовое объединение.

В поселении для ритуально-обрядовых действий имелся родовой *яныг кол* 'большой, главный [священный] дом'. В прошлом здесь же присутствовало «изображение» родового духа-покровителя, со временем, под воздействием различных обстоятельств, «изображения» вынесли за пределы поселений в наиболее скрытые

места. В доме же хранились вещественные святыни рода (шкурки ценных пород или необычных пушных зверей, атрибуты для проведения обрядов и медвежьих праздников, приклады и прочее), а также проживала семья хранителя родового святилища.

Най-отыр'ы представляются как выдающиеся предки и почитаются как кровные родственники *акиянув-акванув* 'наши дедушки-бабушки'. Из реальных наблюдений замечено, что инцест для рода губителен, поэтому брачные отношения внутри рода попадают не просто под запрет *ат рови* 'нельзя', а под категоричный запрет *ат таи* 'нельзя ни в коем случае', где *таи* слово из древнего языка и в сочетании с отрицательной частицей *ат* подразумевает нечто сакрально запрещённое.

Реальность выживания семьи и рода требовала моделирования коллектива. При запрещении браков внутри одного рода возникает необходимость создания некоего объединения, в котором должно было состоять несколько родов (дуальные половины). Для обских угров, предположительно, подобными объединениями были фратрии [3, 20-41, 14, 105-119]. Фратрии характеризуются экзогамией, сознанием кровного родства членами фратрии, самоназванием, наличием фратриального тотема и культа. В данной связи следует отметить, что мансийское общество делилось на группу людей *пор* (*пор мяхум*) с мифологическим предком в образе медведя (*Торев*) и группу людей *моц* (*моц мяхум*) предком в образе богини *Калтац* [4, 186]. Деление обских угров на фратрии вопрос сложный и до конца ещё не исследованный. Существуют и иные точки зрения, как среди учёных (например, В.Штейниц [по 6, 50]), так и носителей традиционных знаний (например, Л.Т. Костин, П.Е. Шешкин), где *пор* и *моц* рассматриваются в качестве этнонимов. Отметим, что деление на группы (фратрии) людей *пор* – *моц* содержит «элемент большой архаики культуры, поскольку в нём отражено действие, возникшее в ходе этногенеза – дихотомическое противопоставление, характерное для дуальной (двоичной) символической классификации. <...> Сюда же следует отнести и некоторые

архаичные черты социальной организации, лучше всего сохранившиеся у северных манси в бассейне Ляпина и Северной Сосьвы» [15, 72]. Известные варианты мифов о *Порнэ* и *Моцнэ* в своих текстах имеют противоречия, что говорит об их древнем происхождении и в них можно найти объяснение фратриальному делению. Например, в преданиях о *Моцнэ* можно обнаружить свод неких правил в отношении дуальных брачных норм: «архаическая, универсальная для мифотворчества тема инцеста даёт право предположить, что предания сибирских угров с использованием подобных мотивов являются «осколками» некогда существовавшего мифа, утверждавшего введение дуальной экзогамии» [16, 81]. Возникновение периодического медвежьего праздника имеет непосредственную связь с делением людей на группы: <...> можно допустить, что архаичная общественная структура хантов и манси, или, по крайней мере, некоторые её черты, например, медвежий праздник, связанный изначально лишь с фратрией *пор*, – представляет собой реликтовое явление, уходящее корнями в уральскую эпоху [15, 73].

Условия выживания порождали ассоциации, ведущие к возникновению как религиозных, так и мифологических представлений, за каждой экзогамной группой оформился и закрепился соответствующий традиции образ-символ. По данным фольклора, исторической и этнографической литературы известно, что люди *пор* (равно как и *моц*) исконно выделялись как отдельные самостоятельные группы разных социальных и экономических уровней (вопрос по различию групп не входит в наше исследование). Можно предположить, что изначально символ-образ «медведь» закрепился в одной из групп древнего автохтонного уральского населения *пор*, которое уже проживало на низменной таёжной территории Зауралья, а затем распространился на вновь прибывшие на эту территорию группы.

Из всех зверей медведь занимает совершенно особое положение. Охотник, знающий повадки медведя, понимает, что как удача в промысле, так и его безопасность перед

хищником зависят не только от большой осторожности, но ещё и от того, насколько он готов следовать традиционным обычаям [17, 74]. В актуальных верованиях манси медведь выступает в образе *пупг апсикве* 'божество младший братик'. Как божество он является младшим сыном (дочерью) *Нуми Тõрум'а* и младшим братиком для остальных его божественных детей, которых он когда-то спустил с небес за непослушание. Медведь (медведица) появляется на земле, конкретно на современной территории проживания манси, самым последним (последней) из плеяды богов, когда территория уже была поделена между его (её) братьями и сестрой, и где их почитают как первопредков. Они явно отличаются от медведя своими антропоморфными чертами.

В то же время из текстов цикла «медвежьих песни» и сохранившихся преданий мы узнаём о различном его происхождении и соответствующем тому почитании. Например, дочь верховного божества *НумиТõрум'а* нарушила запрет отца не выходить за порог дома. Оказавшись за пределами дома, она распугала табун коней, те разбегаются, она бежит за ними и попадает в яму, которая является дырой в Верхний мир, и в ней она видит землю. Польстившись на её красивый вид сверху, выпросилась у отца на землю, но, не выдержав постигших её трудностей и лишений, она превращается в медведицу. В другом случае медведь приходится сыном женщины *Мõсьнэ*, которая вырастила и воспитала его без отца. Мальчик, нарушив ряд запретов матери, становится медведем: «Сын этой женщины ушёл от матери, от людей. Шагая по чащам, покрытым кустами черёмухи, по чащам, покрытым шиповником, превратился он в медведя» [13, 17]. В то же время из наблюдений, например, что освежеванный остов медведя похож на скелет человека, что он, якобы, может понимать речь и имеет некоторые человеческие привычки, складываются представления о его человеческом происхождении. В этом случае в отношении к нему применима родственная терминология: *пупыг апсикёв* 'наш божественный младший братик', *сасыг* 'дядя (по

материнской линии)', *аки* 'дядя (ст. брат отца)'. В реальности, он хотя и считается «хозяином» тайги, но всё же является объектом охоты.

Наделение медведя одновременно божественной, человеческой и животной природой выделяет его из среды духов-охранителей поселения (рода) и ставит на ранг выше. Здесь ему определяется особая роль – быть первопредком объединения людей *пор*. Функции медведя отличаются от функций его братьев – мифологических территориальных первопредков. Каждый из них несёт ответственность за миропорядок и благополучие людей на закреплённых за ними «в первоначальные времена» территориях, на медведе же лежит ответственность за людей группы *пор* везде, где они расселяются. Его символическое предназначение обусловлено новым витком переселений, новым первоначальным временем, когда отселяются на новые территории дети вышших духов-покровителей. В этом смысле для нас показательна история сыновей бога Пелымской территории *Полум Тõрум'а*, который в случае надобности может воплотиться в медведя, приняв символический образ *Консың Ойки* (манс.) 'Когтистый Старец'. В одном из преданий говорится, что его три сына отделяются от него и уводят с собой (на плотках) часть народа в низовья Северной Сосьвы, из другого мы узнаём, что отец спускает их в устье р. Сорахт, и они расходятся на предназначенные им места: Верхнее Нильдино, Ломбовож и Вежакары, но все трое навсегда остаются охранителями основания лестницы к дыре (дверям) в Верхний Мир.

Учитывая, что речь идёт о времени освоения новых территорий и формирования человеческих коллективов, основные функции медведя должны отвечать актуальности того времени. Первая – ритуально-аксиологическая, заключалась в необходимости формирования у каждого члена коллектива общей системы ценностей, общего набора норм, законов и поведенческих установок, свойственных культуре данной этнической группы. Для закрепления посредством единого символического образа (медведь) надо

организовать ритуально-обрядовую сферу в целостную систему или цикл представлений, т.е. периодичность (ежегодные, двухгодичные или семилетние) согласно определённым обстоятельствам.

Вторая, не менее важная функция – блюститель порядка. Медведю, в буквальном смысле «за звериные качества» мифологически предписано быть судьёй и хранителем клятвы. Его главная обязанность – следить за порядком и исполнением установленных традицией обычаев, норм и правил, в том числе соблюдением семейно-брачных отношений и территориальных притязаний.

Начнём с первой. Известно, что в традиции закрепился обычай – периодически, семь лет подряд (позже один раз в семь, пять лет или три года), с разных территорий проживания *пор* привозить своих родовых *пупыг* «в гости» к духу-покровителю высшего ранга и устраивать обряды в его честь. Цель подобных «съездов»: 1) признание его фратриального покровительства; 2) подтверждение, что все, кто прибыл на праздник, являются родственниками по общему духу-покровителю. В системе родства манси выделяется принадлежность к роду отца/матери (кровное родство) и принадлежность к роду мужа/жены, т.е. родство по браку, свойству (приобретённое родство). Об архаичности формирования родственной терминологии манси можно судить по факту существования ещё одной формы родства – *пупыг сирыл* ‘по духу-покровителю’ или по линии предков *най-отыр’ов*. «Так, сыгвинские, среднесосьвинские, устьсосьвинские признавали (пожилые и теперь признают) родство между собой по линии родства *най-отыров*, т.е. они считаются родственниками по крови, как и их предки *Нёр ойка*, *Тэгткотиль ойка*, *Аяс ойка*, а с верхнесосьвинскими признают родство по свойству, т.е. их считают свояками, сватами...» [13, 58].

В обусловленное для празднично-обрядовых действий время все родственные группы съезжались с разных мест проживания. Зимой на специальных санях, а летом на лодке везли своего родового *пупыг* ‘дух-покровитель’ «в гости» к отцу или

дяде (старший брат отца), в данном случае – мифологическому предку фратрии *пор* в образе медведя. В каждом поселении по пути их следования на «съезд» родственная семья привязывала к *пупыг* ‘духу-покровителю’ *сыттөр* ‘шейный платок [шейная ткань]’, взамен этой семье отдавали платок (ткань), который уже какое-то время висел на «шее» *пупыг*. Обязательно *сыттөр* даёт и получает только та семья, которая относится к роду именно этого *пупыг*.

Отдавая дань прошлому, верный способ «прибытия» *пупыг* это на плотах: «<...> в Яныгпавыл на Ильин день *Лэнтит Ойк’у* на плотах привозили» (д. Яныгпавыл). Почему на плотах? Из некоторых вариантов мансийских мифов известно, что часть манси оказалась разбросанной по разным территориям после такого катаклизма, как *Ялпың Сякв* букв. ‘Священное Молоко [вода]’ или *Яныг Вит Капай* букв. ‘Гигантская Вода’, так называемый «Великий Потоп». С верховьев их унесло на плотах вниз по течению, и они оказались в низовьях реки Сосьвы и на р.Сыгве (*Сакв-я*, Ляпин), а проживавших здесь, в свою очередь, унесло далеко на Обь. До сих пор они живут на тех реках и землях, куда прибило их плоты, поскольку возвращаться им было нельзя, и они действительно считаются между собой кровнородственными людьми и называют друг друга брат и сестра [13, 44].

Прибыв на другие земли, переселенцы или обживают территорию (в том числе и духовно), или ассимилируются с автохтонным населением, привнося в их культуру часть своей. Примером может послужить вариант мифа, где мать (*Мосьнэ*) отправляет на льдине своего сына, и он, оказавшись в низовьях реки, становится младшим сыном мужчины *Усың Отыр Ойк’и* (*пор*) охотника на медведицу и устроителя медвежьего праздника. Брачных отношений между *пор* и *мось* здесь не происходит, но видно, как осваивалась территория духовно. В зоне контактов наблюдалось смешение традиций автохтонного таёжного и пришлого населения.

Для ритуально-обрядовых церемоний предназначались так называемые центры территориальных объединений, например,

на нижней Сосьве – с. Вежакары (*Ялпүс*), на средней Сосьве и Сыгве – д. Ломбовож (*Лопмүс*), на верхней Сосьве – д. Яныгпавыл (*Изкар*). В каждом из них также имелся *яныг кол* ‘большой, главный [священный] дом’, но в сравнении с родовым «главным домом» его функциональная наполняемость гораздо шире, в этнографической литературе его называют: «общественный дом», «дом для плясок», «культовый дом».

Для обрядов *Яныг ййкв* специально медведя не добывали, поскольку они посвящались мифологическому предку. Тем не менее, присутствие духа *пупыг* являлось обязательным условием, и он символически «восседал» в *яныг кол*е ‘главный дом’, на почётном месте в *мулы сям* ‘священный угол’ в так называемой «обрядовой позе», т.е. его шкура вместе с головой, уложенной на вытянутые лапы. Для объёмности шкуры набивали сухой травой и сворачивали, в таком виде она хранилась в доме, где устраивались периодические церемонии *Яныг ййкв*.

По прибытии в назначенное для празднований место (представители родов со своими родовыми *пупг’ами*) коллектив родственников уже по главному духу-покровителю совершает ряд обрядовых действий, которыми оказывают почести, подобающие его рангу. Во время обрядов люди обращаются к нему с просьбами и надеются на помощь и божественное покровительство.

Праздничная церемония сопровождается обновлением (переодеванием), угощением фигуры божества (божеств) на святилище; жертвоприношением животных как на святилище, так и около главного дома. Перед медведем исполняются песни: песни зверя (медведя); песни добычи медведя охотником (охотницей); песни о нарушении клятвы; призывные песни-речитативы духов-покровителей; песни-*түлыглан*’ы и мужские, женские танцы. Разыгрываются различные представления, основное содержание которых связано с магическими действиями в отношении зверей, птиц и рыб, для воздействия на природу, для счастья и удачи в промысле; бытовые сцены (*түлыглан*). Посредством священных представле-

ний происходит общение с предками, в том числе и антропоморфного облика. На протяжении всего праздника проводятся очистительные ритуалы [19, 29-47].

Главный обряд проводится не в поселении, а на святилище (присутствуют только мужчины). Общие обряды для всех присутствующих проводятся обычно в «главном доме» или недалеко от поселения: «<...> святое место чуть выше, где две реки сходятся *Лэпл-я* и *Тэгт-я* ‘Сосьва’» (д. Яныгпавыл); «*Пёс Василь хотал* 14 января, все вместе собирались, там есть *кёлыг* ‘болото’» (д. Халпавыл); «<...> недалеко есть большое болото туда и ходили» (д. Хангласам); «На *Ялпың-я* ‘Святая река’ отмечали *Яныг ййкв Илья хотал*» (д. Хулимсунт); «<...> сначала едем в *Пуписум павыл*, а потом идём на *Төрүм кан*. Ходим зимой и летом» (д. Ломбовож). Мне довелось принять участие в подобных массовых церемониях в двух центрах – Ломбовоже (август, 1998 г.) и Вежакарах (август, 1999 г.). Церемонии проходили под руководством пожилых представителей из рода хранителей святилищ этих мест, тех, кого с детства обучали приёмам отправления обрядов. В Вежакарах сначала в главном доме провели обряд для всех, далее мужчины уехали на святилище, а когда они вернулись, провели общий обряд (жертвоприношение животного) рядом с главным домом. После чего разделились, женщины расположились с левого угла дома, а мужчины с правого. Завершающий обряд вновь провели в доме [1, 108-115]. В Ломбовоже, все прибывшие и местные, кто пожелал принять участие в обрядах, выехали сначала в д. Пуписум. Затем доехали до общего культового места, совершив ритуалы, разделились: мужчины ушли на главное святилище, оставшиеся женщины и дети продолжили исполнять предназначенные для этого случая мероприятия. Когда мужчины вернулись со святилища, вновь провели общий обряд и отправились обратно в Ломбовож [1, 69-78].

В Вежакарах до сих пор сохраняется священный *яныг кол* ‘главный дом’, недавно рядом со старым выстроили новый. В Ломбовоже *яныг кол* (бывший княжеский

дом Шешкиных) стоит полуразрушенный, для проведения ритуально-обрядовых мероприятий здесь построили новый общественный дом, его открытие в марте 2000 года отмечалось спорадическим медвежьим праздником.

О том, что «съезды» были массовыми и собирали большое количество людей, можно, например, услышать из рассказов информантов д. Ломбовож, куда долгое время подряд один раз в 7 лет для проведения летних обрядов *Tõrev ййкв* собирался народ. Приезжали, ставили свои летние берестяные жилища далеко от поселения на берегу р. Лобынки. От их пребывания постепенно высокий берег реки был вытопан и к настоящему времени стал совсем пологим: «<...> два котлована образовались от игр, поэтому его сейчас каждую весну затопляет так, что вода доходит до жилых домов» (д. Ломбовож).

Обряды начинались ближе к концу декабря и с перерывами продолжались до дней весеннего равноденствия (до конца марта). Всего за это время должно было быть 49 празднично-обрядовых дней. Выглядело это так: приезжали поочередно, сначала с дальних территорий, а к концу празднований – с ближних, представителей должно было быть как минимум с семи территорий, для каждой из них отводилось по семь дней (ночей) и в итоге выходило сорок девять дней. Л.Т. Костин поясняет, семь лет подряд отмечали потому, что в один год не могли приехать представители сразу всех подведомственных духу-покровителю территорий. Те, кто не смог принять участие в этот год, имели такую возможность в следующие годы. Но за семилетний цикл здесь должны были побывать все представители фратрии *пор*. В итоге получалось, что каждый человек в своей жизни трижды мог посетить *Яныг ййкв* и трижды засвидетельствовать родственную связь: ребёнком приезжал с родителями, будучи семейным сам привозил своих детей и в последний раз приезжал в старости.

Общность людей, имеющих связь единством происхождения и принадлежностью

к экзогамной группе *пор*, имела обычай не только коллективного подтверждения родства, но и выступала как единый коллектив в зимнем промысле засеками и «в широких пределах существовало коллективное потребление». Об этом, например, писал в XVIII веке Платон Любарских: «Если же при всех его усильных в промысле стараниях <...> не удастся ничего словить, тем самым оскудевая в съестных припасах <...> были бы принуждены претерпевать голод, в таком случае не обинуясь идут питаться в ту юрту, которые хозяин возвратился с охоты с добычею и съедают оную все вместе, равно как бы и сами в ловле оныя участвовали. Сие взаимное безрасчётное пищею одолжение весьма часто между ними бывает» [по 9, 15]. О коллективной поддержке в трудные годы информанты рассказывают следующее: «во время войны (1941-1945 гг.) не праздновали, но в январе (год не помнит) от д. Яныгпавыл до д. Тапсуй народ на обряд собрался в селе Няксимволь в доме родителей Акулины Самбиндаловой (по мужу Анемгурова). Оленей забили, что сварили, то съели, а остальное мясо дали по кусочку каждой семье из рода» (с. Няксимволь). Н.И. Хозумов во время войны был мальчишкой и помнит: «В войну, вместе с несколькими взрослыми мужчинами-охотниками, каждый год бегали на *Tõрум кан*. Охотники неподалёку разбивали стан, сначала совершали обряд на святилище, потом уходили на охоту, а всю добычу делили между родственниками» (д. Хурумпауль).

Функции медведя, как блюстителя порядка хорошо прослеживаются на примере объединения нижнесосьвинских (обских) манси с центром село Вежакары. Его мансийское название *Ялпӯс (Ялпың үс)*, хантыйское *Емвож (Емың вож)* и коми-зырянское *Вежа кар* означает одинаково 'Святой город', но сами вежакарцы его называют *Лувӯс* или *Лувың үс* (манс.) 'Лошади город'. В мифах он также значит как «город имеющий образ идущей лошади, образ бегущей лошади». Из личных бесед с Леонидом Тарасовичем Костиным (1932 г.р.), последним

официальным хранителем вежакарского святилища, следует, что вежакарцы никогда не были князьями, их миссия быть «верховными судьями», т.е. судьями от Бога. Старшим в Вежакарах является *Ялтүс Ойка* (манс.) ‘Святого Города Старец’, вежакарцы его называют «вечный отец», «белый отец», «светлый отец», в его честь празднования проводились в дни летнего солнцестояния [1, 109-115]. Но, если где-либо наблюдаются беспорядки или беззаконие, он становится злой как медведь и в образе *Консын Ойк’и* ‘Когтистый Старец’ «вершит правосудие».

К вежакарцам обращались, если испытывали чье-либо притеснение, оскорбление, несправедливость, например, в отношении охотничьих угодий или угодий рыбного промысла. Они могли покарать всех, кто нарушал порядок и неписанные законы народа, невзирая на регалии, так, например, они наказали князя Тайшина за незаконные территориальные притязания, их суду подвергался и князь Алычай. В их обязанности входило также следить за соблюдением норм и правил заключения браков, например, не жениться на родственниках, только четвертое поколение могло вступать в брак [ПМА, с. Сосьва. 1993 г.].

Под строгим контролем вежакарцев был и зимний периодический медвежий праздник *Яныг ййкв*, который в полном объеме исполнялся до 1927 года, затем в укороченном виде до 70-х годов прошлого столетия. Ритуально-обрядовые мероприятия для каждой территории должны были обязательно проходить в обозначенные сроки, за этим строго следили и даже наказывали тех, кто не приезжал без уважительной причины. Если от какого-либо рода долго никто не приезжал, то отвечающий за этот род (территорию) представитель из Вежакар должен был выехать на место для выяснения причины. Иногда причиной тому могла быть массовая смерть от болезни (мор) или гибель (захват) жителей в военных конфликтах. Тогда прибывший представитель проводил специальный обряд по захоронению медвежьих атрибутов принадлежащих данному роду и констатировал, что этот род перестал существовать. Также законно

на всеобщем сборе народа в Вежакарах (1977 г.) было принято решение о прекращении проводить периодический медвежий праздник *Яныг ййкв*, и народ на него больше не созывать [ПМА, с. Сосьва. 1993 г.].

В качестве примера существенного нарушения нормативной сферы общества и следующего за этим наказания можно наблюдать в предании о *Мосьнэ*, где присутствует мотив инцеста. Медведица и её сын обречены, т.к. в контексте данного мифа на них возложена ответственность за совершённый ранее инцестуальный брак. Медведица говорит сыну-медвежонку: «Ты в прошлом человеческую сестру свою зачем мучил? За это дело мы теперь с Верхним Духом-отцом отрешены. Ясно – дневной жизни нам больше нет» [16, 81].

Из вышеизложенного следует, что ритуально-обрядовые церемонии *Яныг ййкв* оформились в объединении группы народа *пор* как цикл периодических (семилетних) «съездов». Эти обряды представляли собой важнейшую часть традиции, поскольку их появление обусловлено потребностями выживания в формировании социального поведения, освоении и закреплении новых территорий.

Изначально это были ритуалы производственной магии. Их магический характер имел непосредственную связь с важнейшими видами животных, которые составляли основу хозяйствования. Периодичность была обусловлена годовым солнечным циклом и наличием промысла или затишья в каждый его период, поэтому в них нашли отражение идеи о привлечении добычи (магия) в места промысла и воспроизводстве (оплодотворение и рождение) популяций животных. Представлялось, что проведение обрядов гарантировало как следствие увеличение (размножение) поголовья животных, удачную охоту и благополучие людей.

Постепенно, с изменениями условий проживания – смена территории (переселения) и в социальной сфере – деление на группы в т.ч. *пор* – *мось*, периодические обряды дополнительно приобретают характер демонстрации принадлежности к той или

иной общности (рода, фратрии, племени) людей. В этот период в актуальных верованиях и мифологии на первый план выступает символ-образ медведь. Медведь как первопредок объединения людей *por* типологически строго соответствует представлению о мифологическом времени первотворения, здесь он выступает как модератор коллектива, носитель традиций, постоянно «держит под контролем» нормативное сознание традиционного общества.

События предыдущего столетия ускорили ломку старого патриархального уклада. Под воздействием таких факторов, как ослабление родственных связей, утрата форм деления на брачные группы, переход на новые формы хозяйствования (артели, колхозы, совхозы) и укрупнение селений за счёт ликвидации «неперспективных» деревень, система «съездов» на периодические медвежьих церемонии теряет свою актуальность и постепенно прекращает своё существование.

Информанты

Адин Константин Георгиевич, манси, 1946 г.р., д. Хулимсунт.
Алгадьева (Анямова) Анна, манси, 1978 г.р., д. Тресколье.
Алгадьева (Самбиндалова) Галина Константиновна, манси, 1943 г.р., д. Яныгпавыл.
Анемгурова (Самбиндалова) Акулина Кирилловна, манси, 1933 г.р., с. Няксимволь.
Бешкильцева (Костина) Варвара Тарасовна, манси, 1944 г.р., д. Вежакары.
Вокуева (Анемгурова) Дарья Даниловна, манси, 1931 г.р., д. Хангласам.
Вынгилева (Самбиндалова) Дарья Степановна, манси, 1933 г.р., д. Яныгпавыл.
Вынгилев Василий Силивёрстович, манси, 1928 г.р., д. В. Нильдино.
Костин Абрам Иванович, манси, 1926 г.р., д. Вежакары.
Костин Леонид Тарасович, манси, 1932 г.р., с. Сосьва.
Таратов Николай Егорович, манси, 1959 г.р., д. Ломбовож.
Хозумов Николай Иванович, манси, 1932 г.р., д. Хурумпауль.

Литература

1. Попова С.А. Мансийские календарные праздники и обряды. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2008. 138 с.
2. Попова С.А. Народный календарь и празднично-обрядовая культура манси: проблемы реконструкции // Вестник угроведения. – 2013. – № 1 (12). – С. 132-142.
3. Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-югорского общества // СЭ. – 1939. – № 2. – С. 20-41.
4. Источники по этнографии Западной Сибири. Томск: Изд-во Том.ун-та, 1987. 284 с.
5. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М., 1972. 213 с.
6. Новикова Н.И. Традиционные праздники манси. М., 1995. 223 с.
7. Шмидт Е. Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя. Дис... канд. ист. наук. Л., 1989.
8. Ромбандеева Е.И., Кузакова Е.А. Словарь мансийско-русский и русско-мансийский. СПб.: отд-ние изд-ва «Просвещение», 2000. 255 с.
9. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. Автореф. диссертации на соискание уч. степени д. ист. наук. М., 1970. 62 с.
10. Ромбандеева Е.И. Русско-мансийский словарь. СПб.: ООО «Миралл», 2005. 360 с.
11. Топоров В.Н. Праздник // Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Рос. энциклопедия, 1994. Т. 2. К – Я. 719 с.

12. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Рос. энциклопедия, 1994. Т. 1. А – К. 671 с.
13. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура (по данным фольклора и обрядов). Сургут: АИИК «Северный дом» и Северо-Сибирское книжное изд-во, 1993. 208 с.
14. Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVIII-XIX вв: Проблемы фратрии и рода. М., 1983. 325 с.
15. Вереш П. Этиологический миф обских угров о происхождении фратриальной организации и их модель мира // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. С. 72-78.
16. Люцедарская А.А. Медвежьи песни как феномен культуры сибирских угров // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2000. 104 с.
17. Каннисто А. О медвежьих обрядах вогулов / Пер. с нем. Н.В. Лукиной // Поэтика жанров фольклора народов Сибири: Миф. Эпос. Ритуал. Новосибирск: Изд-во ИФЛ СО РАН, 2007. С. 74-87.
18. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места (XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1986. 192 с.
19. Чернецов В.Н. Медвежий праздник у обских угров / Пер. с нем. и публикация д-ра ист. наук Н.В. Лукиной. Томск: Изд-во Том.ун-та, 2001. 49 с.

References

1. Popova S.A. Mansijskie kalendarnye prazdniki i obrjady. Tomsk: Izd-vo Tom.un-ta, 2008. 138 s.
2. Popova S.A. Narodnyj kalendar' i prazdnichno-obrjadovaja kul'tura mansi: problemy rekonstrukcii // Vestnik ugrovedenija. – 2013. – № 1 (12). – S. 132-142.
3. Chernecov V.N. Fratril'noe ustrojstvo obsko-jugorskogo obshhestva // SJe. – 1939. – № 2. – S. 20-41.
4. Istochniki po jetnografii Zapadnoj Sibiri. Tomsk: Izd-vo Tom.un-ta, 1987. 284 s.
5. Sokolova Z.P. Kul't zhivotnyh v religijah. M., 1972. 213 s.
6. Novikova N.I. Tradicionnye prazdniki mansi. M., 1995. 223 s.
7. Shmidt E. Tradicionnoe mirovozzrenie severnyh obskih ugrov po materialam kul'ta medvedja. Dis... kand. ist. nauk. L., 1989.
8. Rombandeeva E.I., Kuzakova E.A. Slovar' mansijsko-russkij i russko-mansijskij. SPb.: otd-nie izd-va «Prosveshhenie», 2000. 255 s.
9. Chernecov V.N. Naskal'nye izobrazhenija Urala. Avtoref. dissertacii na soiskanie uch. stepeni d. ist. nauk. M., 1970. 62 s.
10. Rombandeeva E.I. Russko-mansijskij slovar. SPb.: ООО «Mirall», 2005. 360 s.
11. Toporov V.N. Prazdnik // Mify narodov mira. Jenciklopedija v 2-h t. / Gl. red. S.A. Tokarev. M.: Ros. jenciklopedija, 1994. Т. 2. К – Я. 719 s.
12. Mify narodov mira. Jenciklopedija v 2-h t. / Gl. red. S.A. Tokarev. M.: Ros. jenciklopedija, 1994. Т. 1. А – К. 671 s.
13. Rombandeeva E.I. Istorija naroda mansi (vogulov) i ego duhovnaja kul'tura (po dannym fol'klora i obrjadov). Surgut: AIIK «Severnyj dom» i Severo-Sibirskoe knizhnoe izd-vo, 1993. 208 s.
14. Sokolova Z.P. Social'naja organizacija hantov i mansi v XVIII-XIX vv: Problemy fratirii i roda. M., 1983. 325 s.
15. Veresh P. Jetiologicheskij mif obskih ugrov o proishozhdenii fratril'noj organizacii i ih model' mira // Mirovozzrenie finno-ugorskih narodov. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1990. S. 72-78.
16. Ljucedarskaja A.A. Medvezh'i pesni kak fenomen kul'tury sibirskihugrov // Narody Sibiri: is-

- torija i kul'tura. Medved' v drevnih i sovremennyh kul'turah Sibiri. Novosibirsk: Izd-vo IAJeT SO RAN, 2000. 104 s.
17. Kannisto A. O medvezh'ih obrjadah vogulov / Per. s nem. N.V. Lukinoj // Pojetika zhanrov fol'klora narodov Sibiri: Mif. Jepos. Ritual. Novosibirsk: Izd-vo IFL SO RAN, 2007. S. 74-87.
 18. Gemuev I.N., Sagalaev A.M. Religija naroda mansi. Kul'tovye mesta (XIX – nachalo XX v.). Novosibirsk: Nauka, 1986. 192 s.
 19. Chernecov V.N. Medvezhij prazdnik u obskih ugrov / Per. s nem. i publikacija d-ra ist. nauk N.V. Lukinoj. Tomsk: Izd-vo Tom.un-ta, 2001. 49 s.