ПАПКА ДЛЯ БУМАГ

ШМИДТ ЕВА

Традиционное мировоззрение северных обских угров по материалам культа медведя

Хранить _____ лет

(год)

Ленинград, 1989

ЛЕНИНГРАДСКИЙ ОРДЕНА ЛЕНИНА И ОРДЕНА ТРУДОВОГО
КРАСНОГО ЗНАМЕНИ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. А.А. Жданова

На правах рукописи
УДК

ШМИДТ ЕВА

ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ СЕВЕРНЫХ ОБСКИХ УГРОВ ПО МАТЕРИАЛАМ КУЛЬТА МЕДВЕДЯ

Специальность 07.00.07 - этнография

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
доктор исторических наук
профессор Р.Ф. Итс

Ленинград 1989

О Г Л А В Л Е Н И Е

Введение . . . . . с. 5

Глава I. Мифологическая моделирующая система (мироздание, система главных мифологических персонажей). 22

I.I. Основные категории моделировки 23

I.2. Пространственное и временное членение вселенной 26

I.3. Главные всеобщие мифологические персонажи: 34

I.3.I. Первичная троица. 34

I.3.2. Мифологические духи-покровители среднего мира 40

Глава П. Система концепций образа медведя в обско-угорской культуре. 60

П.I.I. Животные, олицетворяющие сферы, и животные медиаторы 6I

П.I.2. Животные-медиаторы между поверхностью земли и нижним миром 62

П.2. Основные черты культа медведя у северных обских угров 65

П.3. Анализ концепций культа медведя: 70

П.3.I. Медведь - человекоподобное животное 70

П.3.2. Медведь - человек и сверхчеловек 7I

П.3.3. Медведь - реинкарнация человека 7I

П.3.4. Медведь - брачный партнер 72

П.3.5. Человеко-медведь (оборотень) 73

П.3.6. Медведе-человек (оборотень) 75

П.3.7. Реинкарнирующая медведица 76

П.3.8. Медведь - блюститель клятвы 88
П.3.9. Медведь - вожак медвежьего рода ("Уральский вечный медведь"). 89
П.3.10. Медведь - хозяин медвежьего вида 93
П.3.11. Медведь - хозяин леса 95
П.3.12. Медведь - сын лесного существа (сын женщины, убежавший в лес, I-П) 97
П.3.13. Медведь - сын женщины Сёпыр (сын женщины, убежавший в лес, П) 102
П.3.14. Астральный медведь 103
П.3.15. Медведь - культурный герой 104
П.3.16. Медведь - герой 105
П.3.17. Медведь - потомок небесного божества 108
П.3.18. Медведь - потомок земного божества 115
П.3.19. Медведь - потомок представителя нижнего мира 117
П.3.20. Медведь - дух-охранитель дома 119
П.3.21. Медведь - дух-помощник шамана 120
П.3.22. Медведь - дух-покровитель 122

Глава Ш. Структура образа Старика Священного города как фратриального духа-покровителя и его значение в мифологии северных обских угров . . .126
Ш.1. Медведь - дух-предок фратрии (Старик Священного города) 127
Ш.2. Внешняя характеристика образа Старика Священного города: 130
Ш.2.1. Названия Старика Священного города 130
Ш.2.2. Священное место 131
Ш.2.3. Ипостаси 132
Ш.2.4. Общественная группа, принадлежащая Старику Священного города 135

Ш.2.5. Родственные связи Старика Священного города I36
Ш.2.6. Обрядность Старика Священного города I38
Ш.3. Функциональная характеристика образа Старика Священного города I4I
Ш.3.I. Горизонтальная ось:
Ш.3.I.I. Предок I4I
Ш.3.I.2. Прародитель медвежьего рода I42
Ш.3.I.3. Хозяин медвежьего рода I42
Ш.3.I.4. Даритель природных благ I45
Ш.3.2. Вертикальная ось:
Ш.3.2.I. Спаситель птицеобразной души I45
Ш.3.2.2. Охранитель от злых сверхъестественных существ I48
Ш.3.2.3. Нейтрализатор болезни, наступившей от порчи I49
Ш.3.2.4. Охранитель от покойников I49
Ш.3.2.5. Хранитель границы между сферами живых и мертвых I50
Ш.3.2.6. Дух-помощник шамана I53
Ш.4. Выводы о традиционной структуре личности Старика Священного города I57

Глава IУ. Тенденции изменения медвежьего комплекса и возможности развития его элементов I59
IУ.I. Тенденции изменения модели мира I60
IУ.2. Тенденции изменения медвежьего комплекса и возможности развития его элементов I63

Заключение I75

Библиография I8I

Список сокращений 224

В В Е Д Е Н И Е

Север Тюменской области играет все большую роль в экономике и культуре Советского Союза. В связи с бурной индустриализацией, разработкой нефтяных и газовых месторождений в таежной зоне, происходят процессы образования нового образа жизни и новой культуры. Определяющим компонентом в этих процессах является культура пришлого рабочего населения, смешанного по национальному составу.

Если в предыдущий период эти территории осваивались пришлым населением по традиционной схеме: по сельскохозяйственному типу с юга на север вдоль больших рек, то в современный период, начиная с 70-х годов, населенные пункты возникают независимо от местных условий - по индустриальному типу. Прибывающие промышленные кадры - это большей частью представители вполне определенных специальностей и носители городской или полугородской культуры. Дополнительные слои (работники сферы обслуживания, системы образования и здравоохранения и т.д.) более разнородны по составу.

В этом контексте особое внимание следует уделить этнокультурным процессам среди народов Севера, миновавших капиталистический путь развития, что само по себе является беспрецендентным в истории. Данная ситуация ставит перед исторической и этнографической наукой ряд неотложных задач. Во-первых: зафиксировать традиционную культуру, элементы которой либо подвергаются значительной трансформации, либо превращаются в пережиточные явления, одновременно с тенденцией окончательного исчезновения бытовавших ранее пережитков. Такая необходимость в документировании налицо практически у всех народов, вовлеченных в индустриальное развитие второй половины XX в. даже у самых развитых, где культура этноса и этническая культура близки друг к другу. В противном случае грозит потеря важных черт

этнической специфики, как в качестве исторического источника, так и в функции этнодифференцирующего и этноинтегрирующего элемента. Не случайно в материалах XIX Всесоюзной конференции КПСС подчеркнуто: "следует раскрывать истоки дружбы наших народов, активно формировать культуру межнационального общения, воспитывать уважение к традициям, языку, искусству, истории народов страны, других народов мира ".[I] В свете этого особую актуальность имеют вопросы, рассматриваемые в диссертации.

Диссертация посвящена коренному населению Тюменской области - хантам и манси, которые относятся к угорской ветви финно-угорских языков и объединяются в научной литературе под названием "обские угры"; в отличие от третьего угроязычного народа - венгров. Общая численность хантов по данным переписи 1979 г. - 20 934 чел., а манси - 7 700 человек.

По языку и культуре ханты и манси делятся на группы разного уровня. Количество и качество (уровень проявления) их отличительных признаков определяют характер групп.[2] На высшем уровне выделяются крупные диалектально-этнографические группы. Для обских угров весьма характерно, что из-за полуоседлого образа жизни эти макрогруппы различаются между собой почти на уровне этносов, и даже взаимное понимание языка серьезно затрудняется между ними. Они соответствуют крупным диалектальным группам: северные, южные, восточные ханты; западные, северные, восточные, южные манси.

I. Материалы XIX Всесоюзной конференции Коммунистической партии Советского Союза, с. 137-138.

2. Этим вопросом наиболее подробно занимается З.П. Соколова, см. напр. Соколова, 1970(а), 1973, 1975(б), 1975(а), 1976(б), 1978(а), 1980(в).

Следующий уровень деления - это территориальная группа. Она примерно соответствует диалектам и включает в себя компактное население той или иной реки (рек), отличающее себя от других составным самоназванием типа "название реки + народ" или "иное определение + + народ" (напр. манс. tāγət māxum 'сосьвинский народ', sakw/kalaj māxum 'ляпинский народ').

Внутри территориальных единиц более или менее четко выделяются локальные группы, соответствующие говорам или их вариантам. Встречающиеся у них самоназвания обычно строятся по типу названий территориальных групп, с прибавлением к ним определения (напр. манс. ali tāγət māxum 'верхнесосьвинский народ'). Вопрос соответствия выделеных языковедами локальных диалектальных вариантов и локальных этнографических групп требует углубленного исследования именно от этнографов. Карту языкового дробления обских угров см. рис. I. В связи с вариантами духовной культуры, на промежуточном уровне между этнографическими макрогруппами и территориальными группами нами вводится в терминологию понятие "региональный вариант" (см. с.55-59

Конкретный объект нашего исследования - северные группы обских угров. Они проживают в таежной и лесотундровой зоне Нижнего Приобья по бассейну Оби и ее притоков. В левобережье расселены, в основном, манси: частично по Оби, в Октябрьском и Березовском районах, а большей частью по ее притокам - Северной Сосьве, Ляпину, Верхней Лозьве. Ханты в левобережье проживают по рекам Малая Сосьва, Сыня, а в правобережье - на Казыме, Куновате и прилегающем участке Оби.

Выделение северных групп хантов и манси как объекта этнографического исследования целесообразно по многим обстоятельствам. Во-первых, их территория и в прошлом, и в настоящем четко выделялась как гомогенная историко-культурная область. При этом здесь расселены оба обско-угорских этноса, культуры которых могут считаться близкими вариантами одной и той же системы (Народы Сибири,

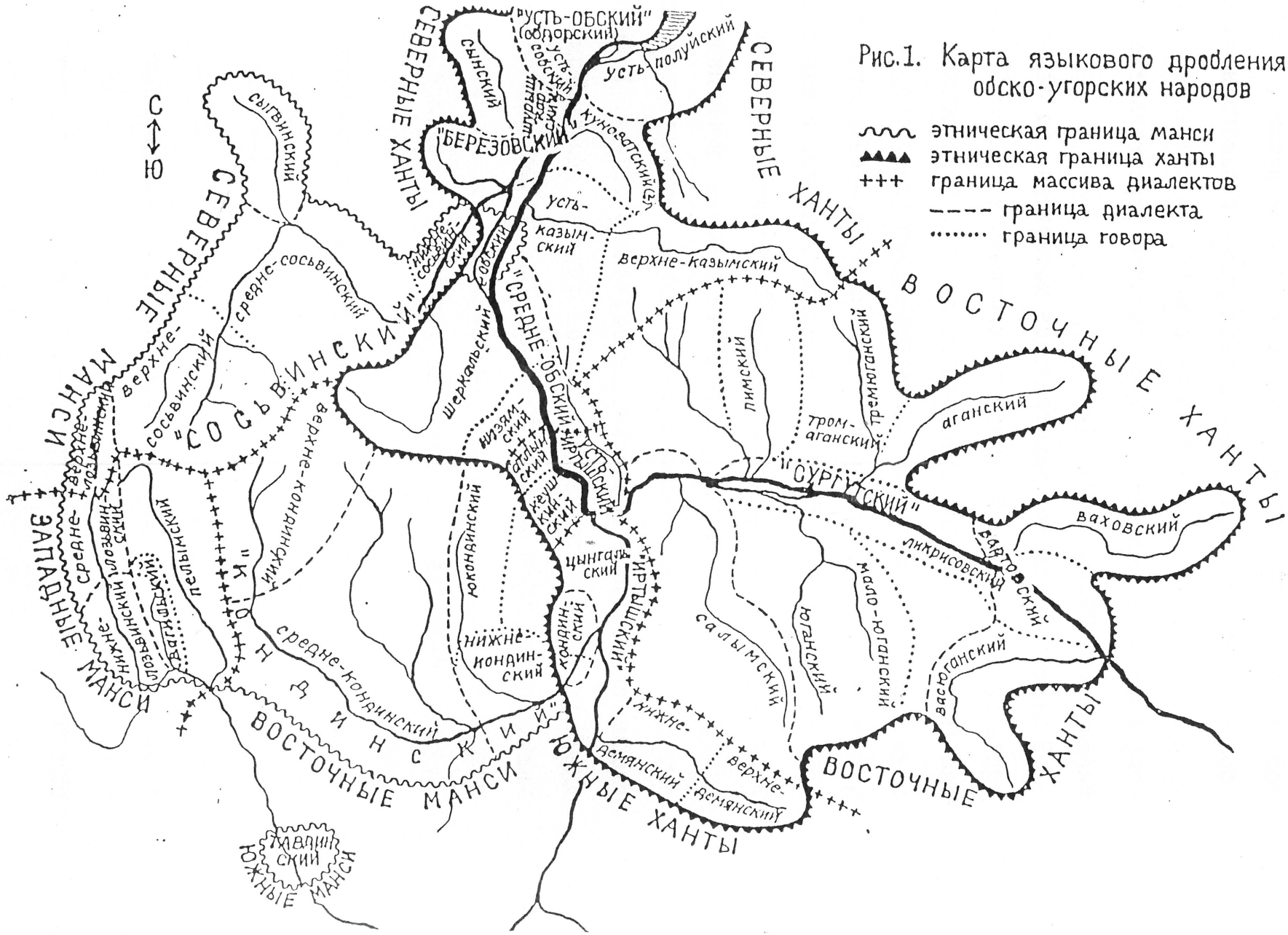


Рис.1. Карта языкового дробления обско-угорских народов

- этническая граница манси
- этническая граница ханты
- +++ граница массива диалектов
- ---- граница диалекта
- ····· граница говора

1956, с.). Во-вторых, на данной территории коренное население живет сравнительно компактно, и вплоть до наших дней в значительной степени сохраняет этнические черты. В-третьих, у них, как у наиболее многочисленных и компактных групп с самого начала советского периода новая культура сформировалась в наиболее полном и всестороннем виде (имеется в виду языковое строительство, профессиональная литература и т.д.).

В целях соблюдения гомогенности материала, за основу исследования взяты проживающие в большинстве компактные группы Березовского района Ханты-мансийского автономного округа. В качестве параллелей учтены близкие к ним по хозяйственно-культурному типу сынские и куноватские ханты Шурышкарского района Ямало-Ненецкого автономного округа. С юга привлечены обские ханты и манси, а также мало-сосьвинские ханты Октябрьского района Ханты-Мансийского автономного округа; это целесообразно потому, что прцессы, происшедшие здесь в начале социалистического переустройства, во многих отношениях повторяются сейчас у населения Березовского района. В случае необходимости учтена и наиболее северная группа: приуральские /обдорские/ ханты, порой привлекаются западные /пелымская, нижне- и среднелозьвинская/, а также восточные /кондинская/ группы манси, южные /кондинские, иртышские/ и восточные /аганские, юганские, ваховские, васюганские/ ханты.

Хозяйственный уклад исследуемых групп характеризуется разными вариантами сочетания "северной триады": рыболовства, охоты, оленеводства /и еще собирательства/. По Оби и в низовьях притоков преобладает рыболовство, в среднем и верхнем течении притоков - охота и оленеводство разного типа. В традиционной культуре скотоводство распространялось у приобских групп до пос. Березово, содержание собак было известно всем группам. Транспортным средством служили ле-

том долбленые и дощатые лодки, зимой - лыжи и нарты (ручные и оленьи), на юге также сани.

Ханты и манси вели полуоседлый образ жизни, их основные зимние поселения состояли, как правило, из нескольких семей. Для этих народов характерно большое разнообразие типов жилищ, начиная от самых примитивных временных до развитых срубных. Верхняя одежда мужчин была глухой, а женщин - распашной , изготовляли ее для зимы из шкур, для лета и из ткани. Нижняя одежда состояла из рубахи, штанов или пояса-повязки (у женщин). Питались они, в основном, рыбой, в меньшей мере мясом, дополняя их растительной пищей.

Социальная организация характеризуется дуально-фратриальной системой в сочетании со слабовыраженным делением на кровнородственные группы. Общественный строй отражал разложение первобытно-общинных отношений.

Мировоззрение соответствовало уровню общественного развития, что выражалось в ожи(80)творении природных явлений, в представлениях о двойственной (материальной и духовной) сущности всего живого. Примечательно, что система мифологии, включающая в себя хорошо разработанный образ главного небесного бога и сложную иерархию духов с аттрибутикой типа южных культур, отражает более высокий уровень развития, чем хозяйство и материальная культура.

Для северных обских угров характерна трансформация главных мифологических персонажей и представителей многих естественных явлений в образы локальных духов-покровителей кровно-родственных социальных групп. У них зафиксирован также культ медведя в очень развитой форме. Шаманство представляет собой западный маргинальный тип, где ряд важных элементов "классического" сибирского шаманства - соответственно, роль шамана несколько снижена за счет деятельности других лиц культовой функции.

Фольклору присуще основное деление жанров по форме выражения (прозаическая и песенно-стихотворная) и по авторству (коллективное и индивидуальное). При этом историческая информация закодирована, главным образом, в культовых жанрах коллективного авторства. Наибольшее количество жанров относится к культу духов-покровителей, включая и их исторические героические эпосы, и , особенно, к культу медведя.

В стиле песен любого жанра преобладают образность и формульность разные виды частичного повтора (параллелизм, "этимологическая фигура" и т.д.). Метрика, т.е. правила и схемы распределения ударений, настолько закономерная, что не уступает даже таким высоким образцам, как например древнегреческое стихосложение.
В прозаической эпике выделяется "высокая" мифология, героическая эпика духов-покровителей, серия "сказок" фратриальных пророделей, серия сказок седьмого сына бога (Эква пыгрищ).

В формировании древнехантыйской и древнемансийской культур определяющую роль сыграли угорские компоненты, пришедшие с юга из лесостепных районов в начале I тысяч. и асимилировавшие аборигенное северо-сибирское население. Наибольшую трудность в понимании обско-угорской культуры составляет факт вторичной примитивизации: самые простые формы тех или иных явлений могут оказаться позднего происхождения, а отсутствие каких-либо компонентов не обязательно говорит о том, что они не появились или не развились.

Общими метологическими положениями диссертации послужили марксистко-ленинские положения об историческом процессе. Как писал В.И. Ленин:,, Самое надежное в вопросе общественной науки ... - не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь".[I]

Основная цель диссертации – проанализировать культ медведя как этнопоказательную и целостную область культуры обских угров. Исследование отражает традиционную культуру второй половины XIX в. – начала XX в., а также современность. Внем совмещены структурный и исторический подходы. Первый требует описания относящихся к теме моделирующих подсистем – от наиболее общей до самой специальной, чтобы выявить важнейшие структурные взаимосвязи, которые определяют и главные линии исторического развития. Второй включает в себя реконструкции, уходящие в глубокую древность, а также описание современных и будущих тенденций. При выборе темы учтены следующие обстоятельства.

Материальная культура – самая конкретная и быстро приспосабливающаяся подсистема – и ее изменения на современном этапе у северных манси послужила темой кандитатской диссертации Е.Федоровой (Ленинград, 1987). Вопросы социальной организации и общественного строя обских угров подробно исследованы во многих работах З.П.Соколовой. (см., напрмер, 1970а, 1974, 1976а, 1976 б, 1979; 1983) и ее докторской диссертации (Москва, 1984).

Наиболее интересной, с нашей точки зрения, кажется сфера духовной культуры, которая, моделируя всю действительность, является в высшей степени этнопоказательной. Так как ее механизм в значительной мере трансформирует и уравнивает новые и внешние влияния, она, как система, остается непрерывной несколько дольше, чем другие сферы культуры.

Духовная культура состоит из нескольких подсистем, соотношение которых весьма сложно, и каждая из них имеет свой характерный динамизм. Так, например, очень комплексная и чрезвычайно противоре-

I. Ленин В.И. Полн.собр.соч. Т.39. – С. 67.

чивая подсистема верований, где одновременно встречаются тенденции сохранения самых архаичных воззрений и тенденции к отражению новейших условий путем подключения конкретных деталей. Более ярко выраженной, хотя и не менее синкретичной подсистемой является, например, мифология, сосредотачивающая в себе наиболее важные для этноса концепции мировоззрения, которые охватывают длительные эпохи, отражая общественный строй и историческое развитие. Не случайно религиозно-мифологические представления легли в основу важнейших работ по этноистории крупнейшего советского угроведа В.Н. Чернецова.

Известно, что духовная культура - сфера более сложная и тонкая по сравнению с материальной культурой, и изменения в ней менее заметны до некоторого предела. Это означает, что для характеристики происшедших у северных обских угров изменений в их бытовом и религиозном сознании необходимо глубокое раскрытие сущности их мировоззрения, изложенного в определенной системе. Поэтому в диссертации уделено внимание анализу обско-угорского мировосприятия начала XX в. , которое в какой-то мере сохраняется у старшего поколния до настоящего времени и составляет, таким образом, часть современного фонда их традиций и культуры. Избранный нами аспект исследования целесообразен еще и потому, что он хотя и неравномерно по отношению к подсистемам и территориальным группам, но все-таки лучше документирован, чем другие. Новый материал, собранный диссертантом во время полевой работы у северных обских угров, относится почти исключительно к фольклору и религии.

Область духовной культуры представляет собой очень удобный объект комплексного изучения. В самом деле, понятия об объективном мире, так же как восприятие человеком себя и своего общества, в сознании носителей культуры не разграничиваются на обособленные

подсистемы, как это принято делать в научных описаниях. Скорее можно говорить о системе основных концепций, которые имеют определенные взаимосвязи между собой. Они отражаются в бытовых представлениях, поверьях, религиозной системе, фольклоре, искусстве и языке, но не везде в равной степени. Чтобы нарисовать общую картину хотя бы одной подсистемы со всеми перекликающимися концепциями, нужно учесть их отражение во всех упомянутых областях.

При объективном рассмотрении обработанного таким методом материала (конечно с учетом того, что он неровен), мы можем заметить, что факты, подкрепляемые с разных сторон, группируются по отдельным темам, которые в действительности подтверждаются как наиболее этноспецифические. Таким "сгустком" является напр. культ медведя.

В качестве конкретных задач определены следующие.

I. Выделить главные элементы мифологической моделирующей системы и охарактеризовать их структуры.

2. На основе предыдущих нарисовать более подробную картину концепций образа медведя, как важного объекта культа у обских угров.

3. В связи с тем, что концепции образа медведя строятся по двум главным линиям, необходимо раскрыть менее известную линию: образ "нижнего" медведя и его связь с фратриальным духом-покровителем.

4. На основе этнографических и фольклорных материалов, проследит наиболее характерные тенденции изменений в советский период, указать на возможности дальнейшего функционирования сохраняющихся элементов.

Структура диссертации определяется целями и задачами исследования. Работа состоит из введения, четырех глав и заключения; в приложении дан список литературы. В каждой из глав раскрыта одна из задач.

I глава включает три части: общее описание основных категорий моделировки, краткая схема пространственного и временного членения вселенной, характеристика первичных и вторичных главных мифических персонажей. Такая предваряющая информация нужна для установления основных структурных связей с образом медведя. Во П главе вначале дано структурное описание той категории животных-медиаторов, к которым относится медведь. Далее следует характеристика культа медведя у обских угров со схемой его основных концепций. Степень полноты анализа зависит от значимости данной концепции с нашей точки зрения. Ш глава полностью нацелена на раскрытие структуры важнейшего образа "нижнего" (земного) медведя, фратриального духа-покровителя Старика Священного города. Дается характеристика внешних сторон его культа, затем следует подробный анализ его функций по двум осям медиации : горизонтальной и вертикальной. Последняя глава нацелена на современность; в ней отмечаются главные тенденции изменений в мировосприятии и в культе медведя у разных возрастных групп исследуемого населения. Результаты обобщены в заключении.

Характеристика литературы и источников.

Во введении приводится лишь краткая характеристика основной литературы по теме исследования. Более подробный анализ концепций и материалов наших предшественников дан в соответствующих разделах диссертации.

Религия обских угров очень рано привлекла к себе внимание путешественников, служилых людей и представителей духовенства, ибо идеологическим расхождениям придавалось большое значение. Однако их наблюдения имели спорадический характер и часто были направлены на внешние экзотические явления; так, например, в ранних источниках излюбленным сюжетом служила "Золотая Баба" /Софийская первая летопись, с. 249-250; Herberstain, 1549, c.86; Guagnino, 1578, Mosch. descr.

с. I4; Witsen , I785, с. 752; и т.д. - цитировано по Munkácsi , I892-I902, с. LX-LXXXIV.

В первой этнографической монографии о хантах Г. Новицкого /I973/ ввиду того, что автор участвовал в крещении этого народа, подробно описаны многие явления религиозной жизни южных групп. В работе Фр. Белявского /I883/ часто упоминаются сведения В. Шаврова о верованиях березовских остяков /см. отдельно: Шавров, I944/. Из источников XIX в. следует упомянуть описания Н. Абрамова /I854, I857/ об этой же группе, материал венгра А. Регули о манси, вошедший в монографию "Вогульская земля и народ", составленную П. Хунвальви /I864/, сведения финского ученого А. Алквиста в его путевых записях /I883/. На качественно новом уровне написана работа о религии северных манси Н. Гондатти /I886/, в которой впервые использованы мифы и включены данные о связи общественной организации с верованиями.

Первое подробное описание всех областей религии манси дал Б. Мункачи, расшифровавший и фольклорный материал А. Регули. Им изложены в системе представления о душе и погребальная обрядность, мифология с главными персонажами, культ духов-покровителей и животных, шаманство, ритуалы - вместе с соответствующими фольклорными жанрами /I892-I902, I9I0/. Его материалы по культу медведя были позднее обработаны и прокомментированы венгерским лингвистом Б. Кальманом /I952/. Таким же бесценным обобщающим трудом о религии обских угров, главным образом, хантов является трехтомник финского исследователя К.Ф. Карьялайнена /I92I, I922, I927/. Интересные сведения о культе медведя у обских угров имеются во вводной части к изданию медвежьих песен Й. Папай / Pápay , Fazekas , I934/. Этому же вопросу посвящена статья А. Каннисто, прожившего в начале века шесть лет среди манси /I938/, а позднее вышел целый том

с описанием религиозных верований манси, отраженных в фольклоре /I958/.

В советской этнографии наиболее крупные исследования проводились В.Н. Чернецовым, в результате которых установлены связи культа предков и медведя с социальной организацией /I937, I947б, I965, I974/ и охарактеризованы представления о душе /I959/. Первую из названных проблем затрагивает на основе хантыйского материала В. Штейниц /I980, с. I0I-I02/, много информации о религии северных хантов содержится и в его комментариях к фольклорным текстам /I976/. В последние годы разные вопросы, в том числе современные тенденции в религиозной жизни хантов и манси рассматриваются в работах З.П. Соколовой /I97I, I972а, I972б, I975в, I983 и др./. С I960-х гг. впервые начали появляться статьи представителей национальной интеллигенции с истолкованием воззрений своего народа /Ромбандеева, I963, I980, I984/. Новейшее исследование, посвященное культовым местам северных манси, выполнено И.Н. Гемуевым и А.М. Сагалаевым /I986/.

В качестве основных источников использованы литературные данные, архивные и собственные полевые материалы. Для характеристики традиционной обско-угорской культуры начала XXв. выбраны сведения по этнографии преимущественно из русской и советской литературы, а по языку и фольклору широко использованы и публикации венгерских, финских и немецких исследователей. Под последними имеются в виду объемистые серии фольклорных изданий[I], большие диалек-

[I] Например, 7 томов мансийских текстов Мункачи (Munkácsi , I892-I963) и 6 томов Каннисто (Kannisto , Liimola , I95I-I963), также 7 томов хантыйских текстов серии Регули и Папаи (Reguly , I944-I965, Pápay , I905-I934) и др.

тологические словари[1], а также публикации более узкого направления. Разработка вопросов советского периода проведена на основе современной советской литературы разного характера; наряду с этнографическими работами привлечены исторические и общественно-политические издания, и национальная художественная литература.

Полевые материалы автора собраны во время экспедиций летом 1980 и 1982 гг. к обским хантам и манси Октябрьского и Березовского районов. Полевая работа проводилась в течение двух с половиной месяцев, в 1980 г. в поселках Перегребное, Мулыгорт, Верхние и Нижние Нарыкары, Тугияны, а также в Ханты-Мансийске; в 1982 г. в Перегребном, Тугиянах, Полноватe[2] и Ванзевате. Этнографические материалы получены традиционным методом опроса на национальных и русском языках, при этом значительная часть сообщений (особенно обрядность и верования) записывались на магнитофон.

Фольклорный материал зафиксирован на основе метода Штейница (Steinitz , 1975) с учетом новейших требований, принятых в ВНР (Voigt , 1972). Расшифровку записанных на магнитофон текстов желательно производить в тот же день: установить неясные места и сразу же получить разъяснения. В это же время полагается задать вопросы по темам передачи фольклорных традиций, жанра, героев и т.д.

Таким способом зафиксировано около 19 часов песенных текстов, преимущественно на хантыйском языке (около 150 произведений), а также прозаические тексты в объеме около 12 часов. Магнитофонные

[1] Хантыйский словарь Карьялайнена (Karjalainen, Toivonen, 1948), Штейница (Steinitz , 1966).

[2] Наш главный информатор в Полноватe, П.Г. Смолин (75 лет), родился и жил в д. Тунзигорт на Малой Сосьве.

записи хранятся в архиве Института музыковедения Венгерской Академии Наук, а расшифрованные тексты с переводом на венгерский язык, комментариями и анализом – в архиве Института этнографии ВАН. При ознакомлении с хантыйской культурой ценные указания получены от Н.И. Терешкина.

В 1984 г. в рамках сотрудничества Минвуза СССР и Министерства культуры и образования ВНР, в Институт этнографии ВАН были переданы копии мансийскоязычных фольклорных текстов В.Н. Чернецова, записанных в 1920-1930 гг. (1441 с.), с целью их научной обработки и подготовки к публикации. Эта задача была поручена диссертанту, которым опубликована опись поступившего материала (Schmidt, 1986); кроме того, пробная публикация текстов подготовлена Б. Кальманом (Kálmán, 1986). Этот материал используется по мере необходимости в диссертации.

Новизна диссертационного исследования заключается, во-первых, в том, что через него вводится в научный оборот новый полевой и архивный материал. В теоретическом плане новизна проявляется в нескольких взаимосвязанных аспектах. Здесь впервые дается такое описание определенной подсистемы духовной культуры, где отражается ее место в разных сферах мировоззрения, прослеживается связь большинства ее элементов с другими подсистемами. Для определения особой структуры культа медведя у северных хантов и манси был выработан метод, прежде не применявшийся в угроведении. В соответствии с комплексностью и синкретичностью исследуемого явления была произведена группировка информации в так называемые "концепции". Это дало возможность определить их систему и взаимосвязи, раскрыть их классификацию на разных уровнях. Данный метод потребовал использования разнородных источников: этнографических, фольклорных, лингвистических, художественно-литературных. При этом мы стреми-

лись, чтобы информация на национальных языках и языковые данные вообще были использованы наравне с этнографическим материалом. Таким образом, диссертация насыщена терминами, формулами и т.д. на хантыйском и мансийском языках, подкрепляющими теоретические положения. Особое внимание уделялось малодоступным для советского читателя источникам (например, введено много информации и суждений Б. Мункачи, Й. Папан, Б. Кальман и др.).

Научная значимость состоит в том, что в результате проделанной работы раскрылись внутренние связи разных подсистем в мировоззрении обских угров. Уже первые исследователи отмечали особый характер культа медведя у них, выделяя при этом один или несколько аспектов этого явления. Наши исследования показали, что эта картина гораздо более сложная и основывается на более чем 20-ти переплетающихся концепциях медведя. Одним из совершенно новых положений диссертации является доказательство существования у северных обских угров восприятия медведя как представителя "нижнего", "земного" начала, и соответствующая этому роль в медиации. Любопытно, что на севере это связано с духом-покровителем фратрии "нижнего" признака - пор, т.е. со Стариком Священного города. Если в работах В.Н. Чернецова была раскрыта кего функция относительно социальной структуры, то в данной диссертации прослеживается его другая сторона: медиаторско-охранительные функции, основанные на роли медведя в моделировке мира.

Следующий важный момент - вопрос о взаимосвязи медведя с культом духов-покровителей и с соответствующими им общественными группами. Впервые затронута и проблема исторической реконструкции предполагаемых региональных топографических моделировок мироздания.

Новой является и попытка проследить тенденции изменений, классификация культурных вариантов по возрастным категориям современ-

ного обско-угорского общества, а также влияние исследуемых традиций на национальную профессиональную литературу.

Практическая значимость состоит в возможности использования конкретных данных, приведенных автором, и полученных на их основе выводов для планирования современного социально-культурного развития с перспективой на будущее. Возможно также ее применение в развитии самодеятельной и профессиональной культуры (ансамбли песни и танца, литература). Нарисованная в диссертации картина важных сторон духовной культуры обских угров в XX веке может быть полезна при обучении студентов северного факультета Ленинградского гос. пединститута им. А.И. Герцена и для студентов, специализирующихся по финно-угроведению.

Аппробация основных положений производилась диссертантом в следующих формах. О современном развитии обско-угорской культуры было прочитано более 20 докладов по приглашению разных научных и культурных учреждений ВНР (1979-1986 гг.). По фольклору состоялись выступления на IУ Международном Конгрессе финно-угроведов в Будапеште (1975 г.), на совещании Венгеро-финской фольклорной комиссии в Турку (1978 г.), на УI Международном Конгрессе финно-угроведов в Сыктывкаре (1985 г.). Кроме того, диссертант ведет постоянные курсы хантыйского фольклора при Будапештском гос. университете им. Этвеша Лоранда (с 1984 г.).

В области языка происходит постоянная аппробация вопросов, рассматриваемых в диссертации, на курсах хантыйского и мансийского языков при кафедре финно-угроведения Будапештского гос. университета. Популяризация исторических знаний и обско-угорской народной культуры проводилась диссертантом в радиопередачах на хантыйском языке в Ханты-Мансийске (1971, 1985 гг.), а также в газете "Ленин пант хуват" (на хантыйском языке, 1972 г.). В венгерс-

ких радиопередачах неоднократно использовались звуковые записи автора.

Термины на обско-угорских языках приводятся в фонематической транскрипции, если другое не указывается, то на сосьвинском диалекте мансийского языка и на казымском диалекте хантыйского языка. Сокращение других диалектов ср. с картой рис. I.

Г Л А В А I

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛИРУЮЩАЯ СИСТЕМА (мироздание, система главных мифологических персонажей).

I.I. Основные категории моделировки.

В данном разделе диссертации не ставится цель повторения широкоизвестных в литературе конкретных данных, а предпринимается попытка возродить утраченную в последние десятилетия методику комплексного этнографо-фольклорно-лингвистического анализа. Кроме того, впервые предлагается краткое изложение структурных связей разных сфер обско-угорской религии, как моделирующей системы, с целью показать "контекст" медвежьего комплекса. Слабо документированные аспекты мировоззрения (как напр. промысловые культы, истолкование мелких природных явлений, антропометрические взгляды) не рассматриваются ввиду того, что невозможно определить их систему.

Для удобства изложения материала предлагаем следующую систему. Объектом моделирования могут служить сферы: а) природы; б) человека; способами моделирования: а) качественно-контрастивный; б) количественно-иерархический; его средством - представление в виде существ: а) индивидуальных (напр. дух-покровитель Старик Священного города, как представитель типа медведя-медиатора вниз); б) безличных видовых (напр. любой реальный медведь, как представитель типа медиатора-медведя вверх).

При систематизации сочетаний вышеуказанных признаков возникают следующие наиболее важные категории:

I. Мифологическое моделирование вселенной в трехчленной системе, характеризуемое познавательной функцией, высшей степенью объективности по сравнению, напр., с синкретизмом не входящих в систему мифологии представлений (см. с.26-27).

2. Моделирование среднего мира по сферам, локальным отношениям и т.п. (см. с.27-30).

3. Моделирование социальных групп общества и места личности в них (иерархия разных видов духов-покровителей вплоть до личных).

4. Моделирование самой личности в форме представлений о душе.

В качестве медиативных категорий выступают:

5. Мифологические персонажи высокого ранга и другие духи-покровители, выступающие в функции посредника (в мифологии, шаманской практике)

6. Животные-медиаторы (см. с.61-65)

7. Личные духи-помощники шаманов.

Переходными категориями на стыке разных сфер являются:

8. Отражение дуально-фратриальной системы и этнической принадлежности в системе сверхъестественных существ (духов-покровителей, лесных существ мис и менк, и т.п.)

9. Переклассификация душ умерших. У северных групп это действует активным механизмом в следующих формах: а) в культе предков общезначимо; б) в культе ведущих личностей, в котором культ родоначальников-героев представляет собой отражение эпохи княжеств, а более поздним вариантом является почитание душ шаманов и других выдающихся людей; в) в отношении к душам лиц, умерших необыкновенной смертью.

Следует отметить, что мифологические персонажи могут быть классифицированы по самым разным признакам /пол, возраст, уровень, сфера/, но наиболее важный с точки зрения человека признак следует из характера представленного ими явления и связанной с ним функцией. В отражении близкой к человеку природы контрастивность вытекает из человеческой заинтересованности и практического значения, но чрезвычайно сильное влияние на них общественных отношений в некоторой степени нейтрализует эту тенденцию. Так, лесные существа манс. мис наделены положительными качествами, а менгквы - отрицательными, но их привязка к фратриям мось и пор у северных манси и у соседних групп хантов, придает обоим положительный оттенок по отношению к

членам своей фратрии и, наоборот, отрицательный к членам другой фратрии. В этих категориях иерархичность не выступает четко из-за отсутствия системности. В сфере моделирования общественного строя контрастивность мало наблюдается, потому что здесь индивидуальные представители /духи-покровители/ имеют почти одинаковые функции для членов своего коллектива.

По степени почитания можно выделить следующие категории.

I. Собственно объекты культа: индивидуальные существа. У них свои законы с предписаниями и запретами, регулярные празднества и жертвоприношения. Они имеют скульптурные изображения, а в фольклоре им принадлежат личные песни-призывания, молитвы и эпическая традиция. Все это относится в первую очередь к категории духов-покровителей.

2/а. Объект культа: видовый (духи, животные, пр. существа). В категории животных особое, центральное место занимает культ медвежьего вида. Он характеризуется предписаниями, запретами, специальным тайным языком, празднествами (порой с жертвоприношением), устраиваемыми по конкретным случаям. Вместо изображения фигурирует само тело животного. О богатом фольклоре см. с. 66-67 .

б. Высшие категории существ, фигурирующих в верованиях: отношение к ним регулируется предписаниями. Для получения их содействия требуется угощение, а иногда и жертвы. Например, у манси охотники могли ставить угощение менгквам, чтобы они не мешали им, а на Сосьве даже изготовляли их изображения из дерева /Kannisto, Liimola, Virtanen, I958. с. 208/.

в. Низкие категории подобных существ: по отношению к ним рекомендуется лишь держаться в отдалении и соблюдать установленные запреты.

Категории б-в могут фигурировать в сказках, преданиях, порой и

в сценах на медвежьем празднике, но в обращении с ними исполняют мелкие лирические культовые жанры, как например, заговор. В верованиях встречаются некоторые существа, не имеющие выраженных форм почитания.

3. Фольклорные существа: они отсутствуют как в верованиях, так и в культах.

Для религии северных групп характерно преобладание антропоморфии и тенденции вливания мифологических личностей, а также некоторых представителей видовых сверхъестественных существ в систему духов-покровителей, прикрепленных к определенным общественным группам и местностям. У последних, в форме животной ипостаси, прослеживается латентный зооморфный характер. Две главные системы культа: культ духов-покровителей и культ медведя связаны между собой посредством духов-покровителей с медвежьей ипостасью.

I.2. Пространственное и временное членение вселенной.

Согласно первой системе деление вселенной - вертикальное, трехчленное: верхний мир /небо/ - средний мир /земля/ - нижний мир /подземный/. Известно, хотя по литературным сведениям не вполне конкретизировано, представление о семислойном строении отдельных миров. К нижнему слою неба принадлежат Старики ветра - по сторонам света, из которых больше всего представлений связано со Стариком Северного ветра /Чернецов, 1935, с. 33; Kannisto , Liimola , Virtanen , 1958, с. 91-92; ПМА, 1982/. Согласно архаичным мансийским мифам в верхних слоях неба вращается женщина Солнце /манс. χ̄tal ēkwa , хант. χătʌ ĭmi / на конной повозке и Старик Месяц /манс. ētpos ōjka , хант. tĭlăś ĭki / на собачьей упряжке / Munkácsi , 1892-1902, с. 24-25/, что символизирует юг и север. На седьмом небе правит верхнее божество, название которого означает одновременно "Верхнее Небо" /манс. numi tōrəm , хант. nŭm tqrəm /. Под землей находится страна духов болезней и мертвых.

Эта система слилась с началом горизонтального деления, в соответствии с которой на юге расположена плодородная земля зимовки перелетных птиц /манс. mortim mā , хант. mərti' mŭw /, где живет Южная Старуха /манс. mortim ēkwa / и ее муж. Здесь же прослеживаются представления о мировом дереве и об озере с живой водой. На севере, у устья Оби, помещается темное царство мертвых.

В итоге сложились синкретические представления: ярусы мироздания носят либо двойные отличительные признаки, либо только те, которые важны в конкретных аспектах. По обоим началам человек живет в среднем мире. По представлениям обских угров земля сама плоская, дискообразная, находится в океане, ее поддерживает рыба или фантастическое животное.

Анализ верований и фольклорных текстов дает следующую общую систему деления по сферам среднего мира, которая, однако, нигде не изображена в целостном виде /см. рис. 2/. В этой системе представлены и горизонтальное и вертикальное деления. Горизонтально северные и южные оконечности одинаково граничат с водой, за ними следует зона со слабой растительностью: Северное море и тундра, Южное море или озеро и степь. Для архаичного фольклора характерно символическое изображение страны мертвых, расположенной за водной преградой / Demény , 1978, с. 149-150/.

По вертикальному делению слой мерзлой земли и глубина вод ассоциируются с потусторонним миром. Таким образом, сферы с отличительными признаками "темный" и "холодный", "мертвый", "отрицательный", а сферы с признаком "верхний" - наоборот.

Следует однако оговориться, что эта система не в полной мере контрастная. Соответственно еще более древней, двухчленной модели сторона человека и противоположная сторона взаимно дополняют друг друга и между ними происходит постоянное общение.

СХЕМА МОДЕЛЯ МИРА

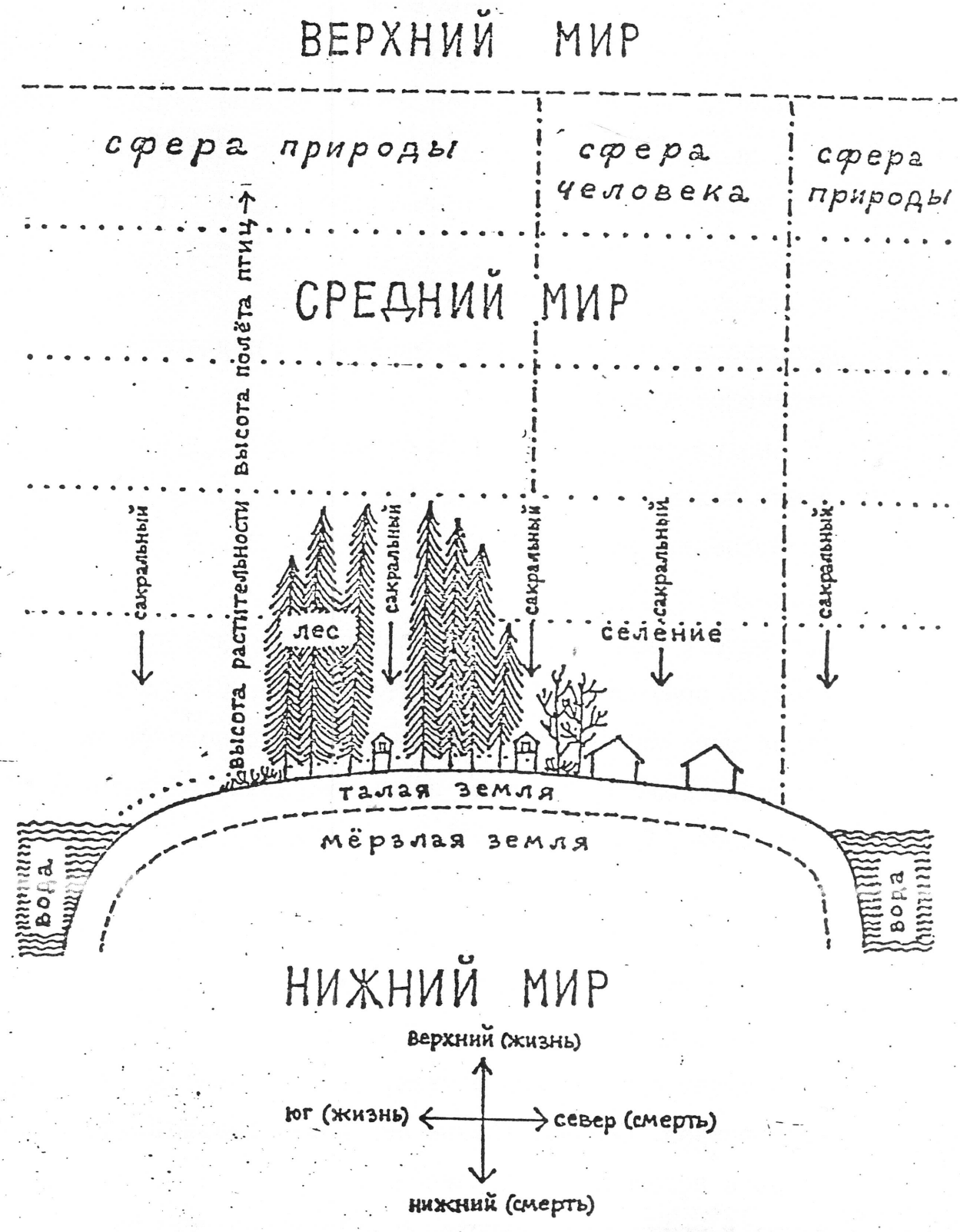


рис.2.

Внутри системы среднего мира можно предполагать еще несколько слабо документированных и не отмеченных на схеме подразделений. В них обычно пересекаются два начала: структурное восприятие пространства в дихотомических оппозициях типа "близкое-далекое", "центральное-крайнее", "положительное-отрицательное", "сакральное-профаническое" и т.д., с одной стороны, и стремление к созданию трихотомного деления путем сливания предыдущих, с другой стороны.

Так, например, в сфере растительности некоторые фольклорные формулы намекают на существование трех зон: зоны низкой растительности /трава, высокотравье и кустарники/, зоны низких деревьев и, наконец зоны высоких деревьев. В сфере воздуха, где пространство измеряется высотой полета птиц, тоже могут быть три яруса: нижний, относящийся к низколетающим птицам /певчие птицы, боровая дичь/, средний, принадлежащий перелетным птицам, особенно водоплавающим, и верхний - зона хищных птиц. Доказательством последнего может служить формула, употребляемая путем сравнения его ярусов с высотой полета нескольких орлов, располагающихся друг над другом: "Верхний Золотой батюшка (Нуми Торум) на высоте семи орлов" /манс. sāt jūs-woj l'u-l'it sōrńi āś - Munkácsi, I892-I902, с. CCXУI/.

В горизонтальном плане можно предполагать зоны, нейтральную и не нейтральную, по отношению к человеку. Вторая носит сакральный характер, считается более или менее опасной и обычно связана с центральным и окраинным расположением, перекликающимся также с делением на переднюю и заднюю стороны. В непосредственной сфере человека эти отношения могут повторяться по несколько раз, в зависимости от аспекта.

Эта сфера, по всей видимости, делится тоже на три зоны: край селения, постройки и центральная площадь /манс. pāwal kan, хант. kort хări/

что повторяется в отношении дома в виде выделения участков перед домом, в доме и за домом. Внутри дома тройственность проявляется в схеме: вход - очаг в центре[I] - передняя часть. Внутри дома нетрудно заметить основные дихотомии, широко распространенные у всех народов: "правое-левое", "мужское-женское", "чистое-нечистое" и т.д. . Сторона со входом считается женской, нечистой и холодной, как и дверь в фольклорных формулах, связывается с водой и снегом /здесь стояли ведра с водой, отряхивался снег/. Противоположная сторона принадлежит мужскому началу, ее самая чистая, святая часть - это место хранения изображений духов и прочих сакральных предметов /манс. mūli pāl , хант. мйл сӣŋ /.

На границе селения и леса, за домами раньше находилась особая зона со священными площадками и деревьями, где раньше проводились разные обряды и жертвоприношения; у верхнелозьвинских манси она называлась māń kan "малое жертвенное место" /Kannisto, Liimola, Virtanen , 1958, с. 268/. По мере удаления от селения в фольклоре намечаются некоторые рубежи /край деревни, конец дрововозной дороги и т.д./, далее следует нечеловеческая сфера обитания животных и природных сверхъестественных существ. Чем дальше от селения, тем отчужденнее и опаснее считались места, особенно если они труднопроходимы. Именно поэтому такие места выбирались для культовых целей, когда появилась необходимость скрывать культовые предметы от посторонних. В некотором отдалении от поселка находилось и кладбище, если около реки, то обычно ниже по течению. По преданиям кладбища считаются менее опасными, чем священные места.

В представлениях о нижнем мире в настоящее время довольно трудно определить взаимоотношения подземной сферы со страной мертвых.

I. Расположение чувала в углу - позднее явление.

В подземном мире, по некоторым сведениям, имеется три яруса, но о них почти ничего не известно. У манси в первом ярусе правит Куль, или Хуль-отыр, второй ярус - "Мир вышиной с хорей" с властителем - Человеком величиной с беличий хвост, а третий ярус - "Мир вышиной с собачий хвост" /Чернецов, 1935, с. 20-21/. По данным Е. Ромбандеевой, в последнем карают грешников /1984, с. 109/.

В подземном мире обитают злые духи, носители болезни и смерти во главе с индивидуализированным духом высокого ранга манс. χul' ɔtər , хант. χĭń wǫrt 'Властитель заразы'. Сюда же причислен подземный вид существ манс., хант. kul' , обычно переводимый как "черт": их глава выступает в фольклоре как индивидуальность. С этой сферой ассоциируется и всякий гнус (см. еще с. 36-38).

Страна мертвых по некоторым признакам сближается с нижним миром, например, она также связана с властью Хиня. У некоторых групп ее помещают под землей и делят в вертикальном или горизонтальном направлениях, в соответствии с категориями душ покойников. Однако эти категории, выделенные по степени их вины - позднее явление. Более распространено мнение о стране мертвых у устья Оби на мысу или острове, который может одновременно представляться подземным. Страна мертвых отличается от нашего мира лишь отсутствием солнца и обратным течением времени. Необходимость дифференциации между подземным миром злых духов и страной мертвых в семиотическом аспекте подчеркивает М. Хоппал /1976, с. 234/, утверждая, что первым принадлежит признак "теплый", второй - "холодный". В фольклоре нижний мир действительно может носить атрибут "огненный край с завершенным огнем" - манс. nāje sastəm nājəŋ sām , что Мункачи сравнивает с адом / Munkácsi , 1910, с. 0301/.

Моделирование временных отношений представляется следующим образом. В изначальную эпоху существовал первичный океан, по некоторым

мансийским мифам с тундровой кочкой и старой парой, живущей на нем / Munkácsi , I892-I902, с. I; Чернецов, I935, с. 24/. По наиболее распространенному представлению первый кусок земли достала со дна океана гагара /манс. tāχt , хант. tɔχtəŋ/ и красношейная поганка /манс. lūliᵹ , хант. lǫli /, и он разросся. После этого следует терминологически не выделяемый период установления мира современного облика и введения миропорядка, в котором наиболее важные деяния приписываются сыну изначальной старой пары, отождествляемому обычно с седьмым сыном верховного бога, а у верхне-сосьвинских манси - с первым сыном, Пелымским богом.[I]

В творении человека главная роль принадлежит верховному богу и его антиподу Кулю, чем и объясняются недостатки человека. Известны также неудачные попытки создания человекоподобных существ. Первый вид людей был почти полностью уничтожен огненным потопом, насланным верховным богом. В собственно мифологическую эру, когда происходили события жизни замкнутого круга высших мифологических персонажей, обитатели земли отличались от сегодняшних людей. По данным Регули, в эту эпоху жило первое поколение богатырей, куда относились сыновья верхнего божества; самые сильные из них превратились в сегодняшних главных духов-покровителей / Munkácsi, I892-I902, с. СССХУШ/. Можно предполагать, что они были представителями крупных общественных групп, скорее всего - племен.

Серией сказок довольно четко выделяется период прародителей фратрий пор и мось, они не смешиваются с богатырской традицией и собственной мифологией. Хотя в терминологии известно только одно выражение для "богатырского века" /манс. χɔ̄ntlən jis 'воинственное вре-

I Это воззрение известно на Тапсуе, Лозьве, Пелыме, Верхней Конде, местами и у средне-обских хантов / Munkácsi, I892-I902, с. ССС

мя'/, прослеживается и второй его период, отражающий историческое время княжеств, к которому относится происхождение большинства духов-покровителей среднего ранга. За ним идет эпоха сегодняшнего хантыйского-мансийского человека. Нынешний период называется "русским веком" /хант. rŭś jis /.

По отношению к природным циклам времени, лето, конечно, наделено позитивными признаками по сравнению с зимой; переходные периоды имеют положительную оценку ввиду их большого хозяйственного значения /весной охота на прилетевших водоплавающих птиц, поздней осенью - на пушных зверей/. К зимнему периоду принадлежит, в основном, спорадическая медвежья обрядность, поскольку в этом сезоне добывается наибольшее количество медведей, а периодические, по существу календарные, медвежьи церемонии относятся к переходному сезону между зимой и весной.[I] В осенний период преобладает обрядность духов-покровителей: к этому времени закончено летнее рыболовство и предстоит осенняя охота - оба занятия, требующие жертвоприношения для получения дальнейшего содействия духов; имеет значение и тот факт, что жертвенные животные находятся в этот сезон в самом откормленном состоянии. В культовом фольклоре дух, требующий жертву, обычно предписывает именно это время для ее принесения.

В течение суток день принадлежит человеку, а ночь - духам, которые живут по обратным законам. Отсюда, например, формула хант. Ληηχ sem pătlam nărmaŋ at 'ночь темнотой с глаз идолов', которая местами объясняется тем, что в такой темноте видят только глаза идолов, ходящих ночью.

I Имеются в виду празднества в сел. Вежакоры /Чернецов, 1965, 197

I.3. Главные всеобщие мифологические персонажи.

I.3.I. Первичная троица.

По определению Карьялайнена многочисленные духи обских угров делятся на 3 крупные группы: I. личные-домашние; 2. местные; 3. всеобщие, известные у всех групп хантов и манси /Karjalainen, I922/. Ниже попытаемся кратко изложить некоторые системные связи последних I. По системе вертикального членения мира представитель высших небесных сфер – главное божество с положительной функцией манс. numi tōrəm āś, хант. nŭm tǫrəm aśi 'Отец Верхнее Небо'[I] (букв. манс. numi , хант. nŭm 'верхнее'; tōrəm, tǫrəm 'небо' – см. с. 35.—; āś, aśi 'отец'). Он является персонификацией небосвода и представляется в виде старика в богатой одежде, живущего на седьмом ярусе неба, где природа примерно такая же, как на земле. Его окружение и занятия описываются в мифах об установлении миропорядка и, наиболее детально, в песнях о происхождении медведя. Примечательно, что как бы ни много было в них элементов позднейшего происхождения, отражающих южное культурное влияние /многокомнатный дом, стол, подушки, прислуга, металлы, коновязи, табуны лошадей и т.д./, все-таки сам Нуми Торум предстает как охотник с ловушками.

Его главные функции: I.Управление чередованием времен года, дня и ночи и прочими природными явлениями. Более того, как доказал Мункачи / I892-I902, с. CCLXXXУ-CC XXXIX/, в архаичном фольклорном языке он сам отождествляется с этими явлениями, например, в таких выражениях как numi-tōrəm χum āśəm χūntə tūjimәm 'мой отец, человек Верхнее небо завеснел', или numi-tōrəm āśəm χūń tūjiɣlәm

I Наиболее подробные описания о нем см.: Гондатти, I886а, с. 55--56; Munkácsi , I892-I902, с. CCLXXXI-CCCXXУП; Karjalainen , I922, с. 256-259; Чернецов, I935, с. 20; Vértes , I963, с. I2I-I23.

'мой отец Верхнее небо когда заснежил'. Недифференцированность его метеорологических функций выражается в употреблении подобных фраз также по отношению к ветру, грозе, молнии, у которых в другой системе имеется своя персонификация.

2. Ведущая роль в сотворении мира и установлении миропорядка.

3. Управление духами-покровителями. Он считается родным отцом по крайней мере семи главных духов, не говоря уже о разных мелких духах, в именах которых он фигурирует в качестве отца, и о вторичных родословных ради повышения ранга значительных локальных духов.

4. Его функция - быть главным судьей в человеческих делах /благополучие, здоровье и т.д./, хотя в этой роли он довольно пассивен и к нему можно обратиться только через самых высокопоставленных духов-покровителей. Этим объясняется тот факт, что при частом упоминании его в фольклоре и языковых оборотах его личный культ довольно слабо развит.

У Нуми Торума нет изображения, и сведений о его локальных священных местах, особенно у манси, появились в литературе лишь в последнее время /Чернецов, 1927, с. 25, Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 88/. Местами ему приносят жертвы, но менее значительные по сравнению с жертвами для духов-покровителей. В связи с тем, что в верованиях нетрудно проследить постепенное расширение его власти, отчасти под влиянием христианства, вопрос о первичности синкретизма его метеорологических функций остается пока неразрешенным. В обыденном языке семантика слова манс. tɔ̈ram , хант. tɒram не менее сложна; она включает в себя значения: I. небо; 2. погода; 3. время; 4. мир; 5. божество.

2. Проблема соответствующей Нуми Торуму женской личности - его жены - весьма неясна. В том архаичном пласте, где он отождествляется с небосводом и природными явлениями, она выступает в образе /Нижней/

Матери-Земли /манс. (joli) mā aŋkw, хант. (ĭʌ) mŭw ăŋki/, или Нижнего Мира Матери /манс. joli tɔ̄rəm śāń/, (подробно см. Munkácsi, I892--I902, с. CCIXXII). В то время как мужчина-небо становится самым могущественным властителем и важным персонажем мифологии, его земное женское соответствие встречается лишь изредка в фольклоре и по типу культа принадлежит другой категории сверхъестественных существ. В другом пласте, где указанное женское существо должно представляться женой и матерью, эта личность вырисовывается менее четко, под названием манс. sɔ̄rńi śiś 'Золотая милая' с эпитетом "родившая семь сыновей". Однако в одной из фраз призывной песни Мир-сусне-хума с Верхней Сосьвы /пос. Няксимволь/ указывается на ее участие в поднятии земли / sāt-tɔ̄rəm-jisi-nāj-śańəw χuliγtəm ... mā 'земля ... поднятая нашей матерью-владычицей, родившей семь сыновей'/. На самом деле она сама есть поднявшаяся нижняя земля / Munkácsi, I892--I902, с. CCCУП; I892, с. 3II/.

У этой же группы, находящейся на стыке северной и южной обско-угорской культуры, записан и песенный вариант мифа о творении, в котором распространенная, но мало истолкованная личность в северном фольклоре манс., хант. śopər nāj / kāmi nāj 'владычица сепыр, владычица ками' расшифровывается как "Мать-земля" / Munkácsi, I892--I902, с. 77/, (см. с. 116 - 117).

На третьем этапе своего развития пространственное отдаление и земное происхождение жены Нуми Торума несколько размывается, под названием манс. śāń tɔ̄rəm 'мать-богиня' она отождествляется с важнейшим женским духом Калтась. В образе земли она ответственна за жизнь в среднем мире, а будучи идентифицирована с Калтась - за человеческое плодородие.

3. Мужской антипод Нуми-Торума - это главный представитель подземного мира. В верованиях и фольклоре он выступает в виде трех

личностей, историческое развитие и разграничение функций которых пока невозможно анализировать, особенно потому, что в северных диалектах мансийского языка термины kul' (зырянское взаимослово) 'черт, злой дух' и χul' 'зараза, болезнь' стоят так близко друг к другу, что в русскоязычных источниках их не всегда можно отличить друг от друга. К тому же эти два слова употребляются в качестве синонимов в параллелизмах на территории северных угров.

Наиболее конкретно выделяется аспект негативного начала, персонифицированный в образе Властителя заразы (манс. χul' ɔ̄tər , хант. χĭń' wǫrt). Слово χul', χĭń' можно безусловно связывать с представлением о болезни, заразе, выражением которых оно выступает в обыденном языке (в том числе в ругательствах) и в фольклоре. В этом аспекте анализируемый персонаж воспринимается как темное человекоподобное существо, хватающее и съедающее человека, или уносящее его в своем рукаве. Тем самым человек переходит в его сферу. Он может действовать только по мере воли Нуми Торума или богини Калтась, которая перекликается с Нуми Торумом по жизнерегулирующей функции - он имеет право взять только того, у которого кончился определенный последними срок жизни. Он может выступать в мифах и молитвах в образе главного представителя злых подземных существ. Его связь с северным царством мертвых отражается напр. в названии lūji χum 'человек с низовий (Оби)' у сосьвинских и верхнелозьвиских манси (Kannisto, Liimola, Virtanen, 1958, с. 127).

На подобие этого названия у северных манси встречается joli χum 'нижний (подземный) человек', а у ханты- ŕʌ mŭw ŕki 'старик нижней земли' или kŭr ŕʌpi ŕki 'старик под ногами'. В одних местах он отождествляется с Властителем заразы, а в других считается отдельной, но очень близкой личностью. Судя по названию, в его образе преобладает представление о владыке всего нижнего мира, т.е. более абст-

рактное понятие. Эти два персонажа можно воспринимать как две стороны или аспекта одного и того же начала, что доказывается и их совместным проявлением в образе двух видов гагар, а также братьев - духов-покровителей (см. с. 59).

Несколько иной тип представляет собой образ манс., хант. kul' обычно переводимый как 'черт'. В мифах он - абстрактный представитель негативного начала при творении человека и миропорядка (напр. у Гондатти, 1886а, с. 65-66. "Куль одыр"), а также воплощение нравственного понятия зла. Этот аспект Карялаинен сравнивает с христианским образом "павшего ангела" (1922, с. 331). В то же время, как на уровне верований Властителю заразы приписывается власть над целыми войсками не индивидуальных болезненосных подземных духов, Куля, как индивида, можно аналогично воспринимать как главу злонамеренных видовых - лесных и водяных - духов категории куль. По степени почитания они относятся к типу 2/в.

Существенная одномерность диалектических антиподов Нуми Торума отражается в повторении целостного царства под землей. В некоторых отношениях они считаются как бы существующим извечно, напр. в мифологии гагары, поднявшей землю, или Куль как противник Торума. Однако, доминирующая роль позитивного начала, динамическая гармония миропорядка часто символизируются представлениями о вторичности и подчиненности зла: представитель последнего может истолковываться как младший брат Нуми Торума (Чернецов, 1935, с. 21), или какое-то существо, находящееся у него, даже созданное им для выполнения необходимых функций.

Основные отличительные признаки первичной троицы

	полож.	верхний	светлый	активный	мужской
Нуми Торум	+	+	+	+	+
Мать-Земля	+	-	-	-/(+)	-
Властитель нижнего мира	-	-	-	+	+

По имеющимся данным признак "теплый-холодный" невозможно определить. Таким образом, представительница женского начала промежуточного положения оказывается между двумя противоположными мужскими началами, соперничающими между собой. Следует оговориться, что "нижнее" женское начало, вместе с его представительницей является намного более важным у западных и южных обских угров, по сравнению с северными, где круг воззрений, связанных с ним, в значительной мере перекрывается культом богини Калтась. В этом находит объяснение заимствованный со стороны Конды, верхне-сосьвинский вариант мифа творения, где инициатором в устроении мира, а затем матерью семи божественных сыновей является дочь Хуль-отыра / Munkácsi, 1892-1902, с. 77-99/, а также соответствующий средне-лозьвинский вариант Регули, с Землей-Матерью в этой же роли /там же, с. 100-127/. В обоих произведениях болезнь и смерть человеческому роду причиняет нетерпеливый младший сын, ранив гагар на озере иного мира (см. подробнее с.106,116).

Смешение вертикального членения с горизонтальным, усложнение общественного строя и тенденция прикрепления мифологических персонажей к локальным группам на севере, привели к синретическому строению лиц первичной троицы. Над Нуми Торумом появился его отец,

хозяин более высокого яруса Корс Торум /Чернецов, 1935, с. 21/, происшедший у манси, по всей вероятности, от параллельного синонима к слову tɔ̄rəm: kwoɾəs , который не объясняется из обыденного языка / Munkácsi , 1892-1902, с. ССХП-ССХСУ/. Он может быть связан с соответствующим хантыйским словом kŭrəs 'небосвод'. Хозяином яруса, расположенного еще выше, дедом Нуми Торума считается Кощар Торум 'Бурундук Торум' /Чернецов, там же/. Местами у хантов отдельные лица истолковывают синонимы Торума из параллелизмов: nŭm kŭrəs / nŭm sĭwəs.

Жену Нуми Торума могли воспринимать как однотипную небесную жительницу и называть у южных хантов turəm ăŋkə 'Богиня-Мать', либо отождествить с земным женским духом высокого ранга - Калтась, одновременно с существованием представлений об ее идентичности с Землей-Матерью. В горизонтальном плане женское начало плодородия, соответствующее функции Калтась, утраивается в разных исторических пластах следующим образом: на севере /в Обдории/ - Золотая Баба, в середине - Калтась, на юге - на основе символизации человеческой семейной жизни в образе гусей - Южная Старуха. Властитель нижнего мира, как уже указывалось, представляется в троице в образе манс. χul' stər , хант. χĭń wɛrt - манс. joli' χum , хант. ĭʌ mŭw ĭkı' - манс., хант. kul'.

I.3.2. Мифологические духи-покровители среднего мира

Под названием "мифологический дух-покровитель" мы имеем в виду тех представителей класса манс. pupiɣ , хант. ʌɛŋχ 'дух-покровитель', которые будучи привязаны к общественной группе, участвуют, кроме того, и в мифологической моделировке мира (например, в качестве персонификации природных явлений, сфер и т.д.). Они обычно относятся к общественным группам высшего порядка - к бывшим племенам

или к фратриям.

Древность лежащего в их основе образа часто проявляется в атрибутике южного, лесостепного происхождения у наиболее важных фигур. Они известны и почитаемы на всей северной территории и даже шире. Их изначальную связь с конкретными современными группами довольно трудно определить из-за крупных миграций в прошлом, особенно если иметь в виду, что самые древние из них формировались даже не столетия, а тысячелетия тому назад.

Такие же проблемы возникают при истолковании архаического фольклора посредством сегодняшних понятий. Можно предполагать, что на ранних этапах истории обских угров соответствия общественных групп и мифологических персонажей были более ясны, так что часть их мифологических черт можно считать изначальной. Пример иного типа являет собой, например, культура восточных хантов, где основные личности мифологии с подобными же функциями, но с другим названием, не прикреплены к конкретным местам и социальным группам.

Самую репрезентативную группу - троицу - мифологических духов-покровителей на исследуемой нами территории можно соотнести с фратриями. Их сегодняшнее местонахождение тяготеет к району бывшего Кодского княжества, имевшего большое значение в центральной и южной частях расселения северных обских угров.

I. Самая сложная и популярная личность обско-угорской духовной культуры - это седьмой сын Нуми Торума, более всего известный под именем "За миром наблюдающий человек", манс. mi̯r susne χum , хант. mi̯r šawi̯ti χǫ. У него множество названий в соответствии с территорией, типом языка и фольклорным жанром. В обыденной речи по всей северной территории он называется просто манс. ɔ̄tər, хант. wǫrt , 'Богатырь', манс. sɔ̄rńi ɔ̄tər , хант. sɔrńi wǫrt 'Золотой богатырь', хант. каз. wǫn wǫrt , хант. шерк. un urt 'Большой бога-

тырь' (Чернецов, 1939, с. 31); в отличие от шерк. aj urt 'Маленький богатырь', под которым подразумевается главный кондинский дух из с. Нахрачи, манс. конд. wiś ōtər 'Маленький богатырь' (см., напр. Munkácsi, 1910, с. 56). Имеются сведения и о том, что последний был перенесен когда-то в с. Троицкое к Большому богатырю (Domokos, 1984, II; 187).

Другое его название манс. luwəŋ χum , хант. лɔwəŋ χǫ 'Конный человек'; манс. ali χum , хант. nŭm χǫ 'Человек с верховьев(Оби)'- в этом плане он противопоставлен властителю Нижнего мира. В мифологии, наряду с прочими, у него есть имя, манс. lunt ōtər 'Гусь-богатырь', а в сказках манс. ēkw͡apiɣriś , хант. ĭmi χĭli 'Тетин племянник'. Его священное место находилось недалеко от устья Иртыша между юртами Белогорскими и Троицкими. В качестве его зооморфных воплощений встречается: гусь, белый журавль и лебедь.

Происхождение "За миром наблюдающего человека", как это часто бывает у сложных мифологических персонажей, не совсем ясно. О матери известно, что она была женой Нуми Торума, родившей до того шесть сыновей. Местами она истолковывается как Калтась, Сорни Сись и даже Русская женщина. У верхне-сосьвинских манси (Munkácsi , 1892, с. 98), имеются и такие мифы, в которых герой появляется на свет без матери. С другой стороны, хотя он и считается всегда потомком главного божества, встречается мотив неверности небесной матери по отношению к Нуми Торуму, вследствие чего отцовство становится сомнительным: по данным Г. Гондатти можно предполагать отцом прислужника, а согласно Б. Мункачи (там же) - Хуль-отыра. Герой не рожден на небе, а в воздухе среднего мира при падении своей матери, которая из-за неверности или другого обстоятельства попала на землю. Воспитывает его тетя, отождествляемая обычно с богиней Калтась.

Его сказачное имя в северо-хантыйских диалектах однозначно:

ŕmi 'замужняя женщина, старуха' и χĭĺi 'мужской потомок двумя классами моложе Ego '[1]. В мансийском языке этому соответствовало бы ēkwa apiɣ(riś) [2]; это слово из-за частого употребления произносится в одно и таким образом возникает возможность его переинтерпретации в ēkwa piɣriś 'сынок женщины' (см., напр.: Авдеев, 1936, с. 18 - "парнишка женщины"). Ввиду этого обстоятельства у манси может усиливаться тенденция восприятия Калтась в качестве матери героя. В какой бы функции ни выступала Калтась, она по возрасту всегда старше и является вышепоставленной половиной этой классической пары из мифов и сказок.

Структура функций "За миром наблюдающего человека" весьма сложна вследствие длительного исторического развития. В небесной сфере он является символом солнца, как в свое время убедительно доказал Б. Мункачи на основе фольклорных формул (1910, с. 0114-0117); к этому же кругу представлений относится и культ серебряных блюд (Чернецов, 1948; Прыткова, 1949/б). Благодаря солярному характеру, он связан с солнечным, плодородным весенне-летним периодом, которому в сфере воздуха среднего мира соответствует символизация в виде перелетных птиц. Поэтому гусиная семья считается одновременно и символом человеческой семьи. В гуманноидной сфере эта мифологическая личность в образе всадника с южной атрибутикой носит следы южных, возможно иранских, культур.

Мифология приписывает ему активное участие в творении мира и установлении миропорядка по советам Нуми Торума. После усвоения им знаний о всех мирах и сферах, он становится главным хранителем гармонии и миропорядка, а также добывателем благ для человека путем

1 О хантыйских названиях см.: Steinitz , 1976, с. 249.

2 О мансийских названиях см.: Kannisto, Liimola , 1951, с. 413.

поражения вредоносных существ и женитьбы на дочери представителей сфер. Благодаря последней функции у него насчитывается не менее десяти жен (у манси: женщина Парапаршех, Гусыня, Сестра трех братьев, Мис нэ, дочери Кирт-нёлп-эквы, Водяного царя, Старика-месяца, Женщины-солнца, Властителя нижнего мира, Южной женщины). В качестве культурного героя он обучает людей изготовлению и правильному использованию перевеса. Медвежьи песни изображают его в виде всадника, первообывателя медведя.

И в мифах, и в поверьях самая выраженная его функция - забота о человеческом роде. Она проявляется в двух последовательных формах. В первой непосредственно ему поручено Нуми Торумом распределение благ, но затем он наказывается за излишнюю демократичность. Во второй форме он, став победителем в состязании с братьями, получает должность надзирателя за миром. По поверьям он исполняет ее, облетая по ночам всю землю на пегом коне и докладывая Нуми Торуму о людских делах. Он считается последним и очень надежным прибежищем в случаях болезни, неблагополучия и опасности. Однако первые два случая находятся в ведении разных духов и существ, подчиняющихся в конечном счете Нуми Торуму, - таким образом, должность надзирателя за миром является на самом деле важнейшей медиактивной функцией в верхнем направлении. Сказки позднего происхождения приписывают ему и конкретную борьбу против угнетателей народа.

Культ "За миром наблюдающего человека" был распространен по всей обско-угорской территории (у восточных хантов его роль не так значительна). Почитатели приезжали из самых разных мест, чтобы принести в Белогорье жертву. По полевым материалам диссертанта еще в начале нашего века у обследуемых групп для мужчин считалось желательным хотя бы раз в жизни съездить в Белогорье. Как и в случае с другими главными духами, хранители его изображения ежегодно объезжали определенные территории и собирали дань в виде мехов и про-

чих ценных вещей. На это указывает и его название в культовой поэзии шеркальских и казымских хантов: "Царь с данью /меха/ весенней белки, царь с данью /меха/ осенней белки" (Steinitz , 1976, с. 276).

По данным Н. Гондатти, у сосьвинских манси рекомендовалось посещать его священное место каждые три года или присылать дары (Гондатти, 1886а, с. 56), а по сведениям Мункачи на Ляпине шаманы совершали объезд, собирая для него старые меха, текстиль и монеты (Munkácsi , 1910, с. CIII). Регулярно приносили ему жертвы и около селений. Лучшей жертвой считалась лошадь, но можно было убивать и оленя. Особенно часто к нему обращались с обещаниями и серьезными жертвами в случае болезни.

В большинстве домов хранились его культовые принадлежности: "шапка", "пояс" - в наших полевых материалах по усть-казымским хантам хорошо документируется образ всадника, изображенного на этих культовых предметах. Та же самая фигура нанесена на жертвенные покрывала, хранящиеся на священных местах (Прыткова, 1949а).

В той же группе хантов нами записана информация об обрядности календарного характера в честь "За миром наблюдающего человека" (пос. Тугияны, Полноват, Ванзеват). Каждый мужчина должен был три раза в жизни ставить wǫrt pǎsan 'богатыря стол'. Обряд проводился во время новолуния и длился семь дней. Для него каждый раз заново изготавливали из сукна шапку и пояс с изображениями всадника, окаймленные лисьим мехом, а также стрелу божества. Вместе с другими культовыми предметами из ящика "За миром наблюдающего человека" их клали на стол в переднем углу дома. Народ из деревни приходил каждый день и приносил угощение. Здесь молились за благополучие хозяина дома и устраивалось празднество. Хозяин был обязан пожертвовать лошадь. После празднества набор вещей в ящике выносили через

окно и клали на чердак. (Однако мы всегда находили только один набор в ящиках для священных вещей на чердаках). Когда умирал последний представитель данного поколения семьи, ящик уносили в лес на tɑrəm χăr 'божье место'. Обряд исполнялся еще в 1940-х годах.

Священные места "За миром наблюдающего человека" в целом подразделяются на два главных вида. Первый - это индивидуальное местонахождение указанного духа с соответствующим изображением. В нем можно выделить два подтипа: I. настоящее, центральное место около Белогорья; 2. вторичное священное место с изображением. Сведения о них появились лишь в последнее время и, в основном, от северных манси. Так, З.П. Соколова сообщает о наличии изображения "За миром наблюдающего человека" на священном месте около Ломбовожа (на Ляпине), где по ее данным проводились крупные праздники фратрии Мось (Соколова, 1971, с. 216). С той же реки имеются сведения об его фигурах в пос. Хурумпауль (летние юрты) и Метленки, откуда фигура перевезена в Мункес (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 69, 73). Ко второму виду относятся посвященные ему, наряду с другими божествами, шесты или срубные деревья на общих священных местах около деревни (tɔ̄rəm kan 'божье место') у северных манси, о чем упоминал уже Н. Гондатти (1886а, с. 51).

На основе классических исследований В.Н. Чернецова (1939) "За миром наблюдающий человек" обычно причисляется к фратриальным идолам и считается главным духом-покровителем фратрии мось. Предположение о связи этой фратрии с древними уграми-коневедами и их антропоморфными культовыми личностями (Steinitz , 1980, с. 103) в некоторой мере объясняет развитые южные черты этой фигуры. З.П. Соколова (1983, с. 215) указывает на преобладание в Белогорье представителей фратрии мось, хотя надо учитывать, что привязанность древнейших мифологических персонажей к сегодняшним местам и общест-

венным группам может оказаться вторичной. Два сведения, приведенные уже Б. Мункачи (1910, с. 59) намекают на какую-то связь локального характера с Верхней Сосьвой: записанная Й. Папаи молитва к "Золотому богатырю", вызывающая его с этой территории, а также эпический сюжет его охоты на семерых лисиц у Нягись-я.

В соответствии с фратриальной принадлежностью "За миром наблюдающий человек" имеет особую связь с животными символами фратрии пор. Уже говорилось о его роли как охотника на медведя, и не менее интересен мотив гоньбы за лисицей, истолкованный Г. Люкё как символизация брака двух фратрий (Lükő , 1965, с. 42-45). Требует выяснения, связан ли с этим мотивом факт почти обязательного присутствия лисьего меха в аттрибутации "За миром наблюдающего человека".

2. Следующая главная личность мифологических духов-покровителей - это богиня Калтась, манс. kaltəś ēkwa, хант. kăltəś ŭmi. В обиходной речи, в тех случаях, когда "За миром наблюдающего человека" называют "Богатырем", к ней обращаются термином "Мать", манс. śāṅ, хант. ăŋki . Для культовых жанров фольклора характерны описательные названия, указывающие на ее функцию или внешний облик, например, манс. sāt pupiɣ larpi nāj 'владычица, создавшая (?) семь духов' (Munkácsi , 1910, с. 047). У всех северо-западных групп известны формулы "Гневная владычица, посылающая девочку, Гневная владычица, посылающая мальчика" (Steinitz , 1975, с. 348; ПМА) и "Владычица, прибавляющая спинную силу, Владычица, прибавляющая грудную силу" (Pápay , 1905, с. 268; Kannisto, Liimola , 1951, с. 280), " Владычица кровавой жертвы полуночи, Владычица угощения полудня" (там же; ПМА). Если в мифе или сказке упоминается седьмой сын небесного бога, то по отношению к Калтась употребляется термин манс. ākw , хант. ŭmi 'тетя' и пр. (см. ниже). Ее священное место находится на протоке недалеко от разветвления Оби на Большую и

Малую, около дер. Калтысяны. Зооморфные ипостаси этого духа - гусыня, зайчиха (Чернецов, 1939, с. 30) и лебедь (это мнение разделяют и жители Калтысян).

Родственные связи и происхождение богини Калтась настолько же неясны, как и у "За миром наблюдающего человека". Ее более четкие термины родства дают возможность выяснить их взаимоотношения и объяснить некоторые схемы формирования этих образов.

А. Варианты, считающие ее членом старшего поколения, распадаются на три подтипа. В соответствии с первым она - родственница "За миром наблюдающего человека" по материнской линии: либо мать (напр., Чернецов, 1939, с. 31), либо старшая сестра матери, как полагает Мункачи при анализе термина манс. ākw 'тетя'[I] (1910, с. 040). Во втором подтипе она фигурирует как родственница по отцовской линии, а именно, как сестра Нуми Торума, с тем же термином родства.

I Манс. ākw 'старшая сестра отца, старшая сестра матери, жена старшего брата отца, мать мужа'(Vavra , 1965, с. 113) - агнатные и когнатные родственники не различаются по термину. В хантыйском языке дело обстоит примерно так же: каз. ĭmi (см.: Steinitz , 1980, с. 365), но в шеркальском диалекте дифференцируется amə 'свойственница, женщина побочной линии на две ступени старше Ego '; например, 'старшая сестра матери, жена старшего брата отца' и т.д. Поскольку в шеркальских текстах Штейница употребляется термин amə, становится ясным, что в названии ĭmə χĭtə 'племянник женщины' - последняя не является прямой родственницей мальчику, отождествляемому с будущим "За миром наблюдающим человеком" (Steinitz , 1976, с. 249). У приуральских хантов она будто бы считается старшей сестрой отца мальчика - " χatajəl " (Pápay , 1910, с. 16).

Третий подтип отождествляет сестру Нуми Торума с его женой (Munkácsi , 1910, с. 69; Чернецов, 1935, с. 21).

Б. Другие варианты изображают ее членом того же поколения, к которому относится "За миром наблюдающий человек" - в качестве его старшей сестры (Munkácsi , 1892-1902, с. 39; Patkanov , 1900, с. 184-187).

В. Имеется один единственный вариант представлений, зафиксированный в мифе "О сватании девицы Калтащ" среди текстов Регули, где она принадлежит к вышеупомянутому поколению, но к другой сфере и, таким образом, становится доступной для ōtər (Богатырь, он же "За миром наблюдающий человек") в качестве невесты (Munkácsi , 1892, с. 294-310).

Функция богини Калтась - определение количества, пола, долготы жизни и благополучия детей, рождающихся по назначению Нуми Торума. Как уже отмечалось, в мифах с более архаичными мотивами, женский "нижний" персонаж выступает в роли родительницы семи сыновей бога - главных духов-покровителей. В этом типе мифов, характерных для южных групп обских угров и перешедших также к верхне-сосьвинским манси, имя Калтась обычно не упоминается; вместо нее встречается kāmi nāj āŋkw 'мать-владычица Ками' (Munkácsi , 1892-1902, с. 103) или χul' ōtər āɣi 'дочь владыки заразы' (там же, с. 86). Этот образ примерно соответствует тому представлению, что Калтась является матерью сыновей Нуми Торума - но в небесной сфере (Гондатти, 1886а, с. 59).

На этой же территории параллельно существует воззрение о ведущей женской личности joli tōrəm śāń 'мать нижняя земля', составляющей пару с Нуми Торумом. Она не считается матерью всех семи главных духов-покровителей, но зато наделена от бога способностью к одухотворению первых семи человек (Munkácsi , 1892-1902, с. 131).

В вариантах Чернецова она отождествляется и с Калтась (1935, с. 138, текст: с. 26-28). В этих мифах в качестве устроителя мироπорядка функционирует самый старший сын бога - Пелымский бог, а не седьмой младший, как например на Севере.

В мифологии более северных групп сотворение человека не связано с Калтась. Роль дарительницы души менее выражена у северных обских угров по сравнению с восточными хантами, где соответствующая личност - Анки Пугос (Karjalainen , 1921, с. 52; Шатилов, 1931, с. 118). Возможно, что это связано на севере с представлениями о реинкарнации души.

Кроме названных, Калтась выполняет и ряд других функций в мифах, из них важнейшая - воспитание, обучение и временами спасение "За миром наблюдающего человека". При этом она является единственной женской личностью мифологии, которая изображается едущей верхом на коне.

Особый интерес вызывает отражение Калтась в небесной сфере в виде восходящего солнца. Этот мотив документируется почти исключительно в песнях пробуждения медведя, а именно, во фразах манс. χoli-sēri śaṅiken χɔ̄tlәne mūs, χoli kaltәś śaṅiken χɔ̄tlәne mūs 'до тех пор, пока твоя утренняя заря-матушка рассветает, как твоя утренняя Калтась-матушка рассветает' (Munkácsi , 1910, с. 049).

Судя по поверьям и молитвам, Калтась определяет количество дней жизни новорожденного, зарубками на палке или записями в книге, при этом она не меняет своих решений. Человек может прожить меньше, чем ему предопределено, но больше - никогда. В поверьях и обрядности особенно важна ее роль в качестве помощницы при родах, вследствие чего у женщин существует необычайно интимная связь с ней во время беременности и родов.

У групп, проживающих вблизи Калтысян (шеркальские и казымские

ханты, обские манси), началась некая дифференциация функций богини Калтась. Функция помощи роженицам проявляется у отдельной личности - Маленькой Калтась (манс. māń kaltəś , хант. aj kăltəś). У шеркальских хантов ее скорее всего считают женой сына Калтась или же женой "За миром наблюдающего человека", который приходится племянником Калтась. У более далеких групп ее воспринимают в качестве дочери Калтась, которая исполняет свою роль по назначению матери. Ее священное место - недалеко от бывших Калтысян.

Культ богини Калтась распространен столь же широко, как и у "За миром наблюдающего человека". Он распадается на два типа:

I.- связанный с культовым центром Калтысяны, и имеющий два подтипа:

а) общественные периодические празднества

б) индивидуальные жертвоприношения

2 - личная обрядность рожениц.

К подтипу I/а относятся зафиксированные автором празднества весной и осенью, во время прилета и отлета лебедей. У коренных жителей Калтысян, хранивших идол главной богини, существует поверье, что ее зооморфная ипостась - лебедь, для благополучной перезимовки и возвращения которой требовалось специальное жертвоприношение. Жители Калтысян организовывали празднества с участием также желающих из окружающих деревень (Мулигорт, Верхние и Нижние Нарыкары, Перегребное и т.д.). Это входило в категорию "народных жертв" (хант. mĭrəŋ jĭr), при которой участники - главы семей, вносили свою долю деньгами. Раньше полагалось купить жеребенка или теленка, а в последнее время, с утратой значимости верований - петуха.

Участники собирались в деревне, где женщины устраивали угощение с молитвами для Калтась и других важных в этой местности духов, например, для "За миром наблюдающего человека", Старика священного города (Вежакоры), Старика вершины реки Ратынг и для других.

Накрытый общий стол назывался столом "прибытия" или "ухода" Калтась. Мужчины отправлялись на священное место, убивали и варили жертвенное животное, а оставшееся мясо приносили в деревню. После жертвоприношения и молитвы, на священном месте изготовлялась палка с зарубками от имени каждого члена участвующих семей. Этот обряд сохраняется до наших дней, при этом следует отметить отсутствие связи с какими-либо общественными группами, кроме локальной.

В подтип I/б входят индивидуальные кровавые жертвы, предполагающие иногда приезд целой семьи, что делалось в случае бездетности, слабого здоровья и неудачи. Имеются сведения о том, что раньше каждому человеку полагалось хотя бы раз в жизни посетить деревню главной богини или, по крайней мере, послать ей дар. Жители деревни утверждают, что за последнее время хранители идола не обязательно были шаманами и не ездили собирать дань. Было также принято приносить или присылать ей большие платки с кистями или аршин белой ткани для культового места, или только угощение в трудных ситуациях. Индивидуальные жертвы такого рода определялись в основном шаманами, будь даже они из далеких мест.

2. Личная обрядность рожениц и беременных женщин весьма сложна и сильно варьирует в зависимости от территории. О ней имеется очень мало точных описаний ввиду большой скрытности. Наиболее подробная характеристика дана Е. Ромбандеевой по ляпинским манси (1963, с. 85-92). Здесь изготовляются из дерева маленькие женские фигурки с украшениями, которые используются и для гадания, а также делаются разные приношения. Последн подвешивается на дерево в специальном кузовке. В тех местах, где известна Маленькая Калтась, эти кузовки и часть приношений делаются для нее.

На основе исследований Чернецова (1939, с. 32-34) Калтась обычно связывают с фратрией мось. Соколова относит жителей юрт

Калтысянских к фратрии I, т.е. мось (1983, с. 199). У Чернецова животный облик Калтась фиксируется в виде зайчихи и гусыни на Лозьве и Сосьве (там же, с. 32), что соответствовало бы образцам широкораспространенной серии сказок о прародителях фратрий мось и пор, с символизацией первого в образе зайчихи. По нашим полевым материалам, в окрестности ее основного культового места это воззрение в значительной мере уже утрачено.

Заяц как аттрибут предка фратрии более всего известен по фольклору северных групп, например, волосы богини или шапка, сравниваются с белым мехом осеннего-весеннего зайца (Kannisto, Liimola, Virtanen , 1958, с. 121). К этому же представлению относится цитированная Чернецовым формула щекурьинских манси "tujt sɔ̄ɣr wɔ̄tlɔŋ nāj, takysi sɔ̄ɣr wɔ̄tlɔŋ nāj" 'Летний заяц, нежная женщина, Осенний заяц, нежная женщина' (там же, с. 30), где слово wɔ̄tlɔŋ лучше переводить как 'седая' или 'выцветшая от ветра' и оно может быть заимствовано также из хантыйского языка.

Кроме главного культового места около Калтысян, уже Мункачи регистрирует вторичное место на Верхней Сосьве в Хал-пауле, не говоря уже о чисто фольклорных местожительствах, упоминаемых в ее песнях на медвежьем празднике, таких как река Щинщер (манс. śinśar-jā) или "Медообразная река" (манс. māɣ-sir-ja),(Munkácsi , 1910, с. 040).

3. Несколько другой тип вторичной троицы мифических духов-покровителей представляет собой Властитель заразы (или же Владыка нижнего мира). Поскольку он происходит из первичной троицы, он не мог бы принадлежать к духам, привязанным к конкретным местностям. Его имен и мифологических особенностей мы уже кратко касались. Здесь хочется подчеркнуть лишь то, что двойная репрезентация негативного начала очевидно является очень древней идеей. Уже в мифах о сотво-

рении мира птица-репрезентатив нижнего мира выступает в двойном образе, и то, что это не простой параллелизм, доказывается вариантами с мотивом соперничества птиц. В отношении Властителя заразы (или Куля), локализованного в определенной местности, тоже нелегко определить, является ли его животная ипостась гагарой (манс. tăχt хант. tɔχtəŋ) или красношейной поганкой (манс. lūliɣ , хант. lǫli).

Из этнографических описаний можно выделить два типа изображений Властителя заразы. Примечательно то, что в ранних источниках упоминается не сам Властитель заразы, а подчиненные ему потомки, выполняющие те же функции. Первый тип изображений - непривязанные к месту идолы, которых возят из местности в местность. Эти идолы, очевидно, использовались на больших периодических общинных праздниках в честь главных мифических персонажей. Их ставили на нарты на расстоянии от изображений главных духов. Для атрибутики идолов характерен темный цвет. Таким был например идол Сына Властителя заразы (хант. "χĭn'-ort-pɔχ"), виденный Й. Папаи в 1898-ом году у приуральских хантов (д. Вулпасл) во время большого общинного жертвоприношения (Pápay , 1905a, с. 27). О празднике у ляпинских манси, во многом похожем на описанный Й. Папаи, свидетельствует В.Н. Чернецов (1927, с. 25), но стоящего на нартах идола он называет "Куль".

Второй тип - идолы, привязанные к конкретной местности и общественной группе. По аналогии с первым типом необходимо отметить, что потомки Властителя заразы известны в разных деревнях, например его дочь в Лохтоткурте у шеркальских хантов (Steinitz , 1976, с. 287, 308-309; 1980, с. 401-402), в Вежакорах у обских манси (ПМА, 1982), и, возможно, его сын у юганских хантов (Кулемзин, 1984, с. 118). Любопытно, что в последнее время поступает информация не о потомках, а об идолах самого Властителя заразы, что документировано И.Н. Гемуевым и диссертантом.

Конкретные локализации Властителя заразы и нижнего мира имеют решительное значение для нашей работы. В то время, как положительные мифологические персонажи, напр. богиня Калтась или "За миром наблюдающий человек" однозначно привязаны к определенным культовым центрам, репрезентативы негативных сил нижнего мира очевидно рассеяны в разных местностях. Это наводит на мысль о до сих пор неизученной теме региональной горизонтально-картографической моделировки вертикального мифологического мироздания.

Региональная картографическая картина мира обычно охватывает территорию одной главной реки и ее притоков. Как таковая, она меньше макротерриториальных единиц, соответствующих расположению групп диалектов. Последние могут содержать в себе три-четыре региональных подразделения. Взаимоотношения регионального начала, отраженного в духовой культуре и, выделенных специалистами этнографических, локальных групп весьма трудно определить, поскольку региональные варианты духовной культуры, как целостные системы, ранее мало документировались. Региональное представление о мире - включая и соответствующую мифологию - является локальным вариантом представления определенной макрогруппы. Главные мифические персонажи одни и те же во всех региональных вариантах, однако их взаимосвязи и ранг могут меняться в зависимости от пространственных и исторических факторов. От главных мифических персонажей отличаются локализация и функции духов-покровителей среднего ранга, наиболее важные из которых в свою очередь, могут иметь несколько локальных репрезентативов. Это отражено, например, в проявлении духов-покровителей одинакового названия в виде семи братьев (Чёхрин-ойка, Крылатый старик). До настоящего времени наиболее подробным описанием на северной территории является статья Е.И. Ромбандеевой о системе духов-покровителей ляпинских манси (1984).

Если попытаться искать историческое соответствие с таким региональным вариантом, то не исключено, что наиболее подходящей общественной единицей оказалось бы племя. С исторической точки зрения необходимо учитывать два фактора. С одной стороны, мигрирующие группы перевозили с собой своих идолов, или, по крайней мере, создавали их новые варианты в виде младшего брата, сына изначального духа. С другой стороны, географически значимые места веками оставались священными, только обитающий здесь дух переинтерпретировался в процессе миграций.

На севере, на картографическую моделировку мироздания существенное влияние оказала тенденция привязывания мифических персонажей (даже происходящих из низких видовых категорий) к конкретным местностям. Главные мифические персонажи привязываются к своим земным культовым центрам, становясь таким образом духами-покровителями, исходя из противопоставления нелокализованного небесного бога и подчиненных ему локализованных духов. При привязывании к определенной местности и группе, характер положительных персонажей функционально существенно не меняется. Однако, в отношении негативного персонажа - Властителя заразы - можно проследить дифференциацию его изначальной диалектики, так как он является не только владыкой смерти, но одновременно и владыкой жизни. На последнем аспекте основывается его функция покровителя общественной группы, при этом, по формальной логике, он сдерживает губительные силы своего подземного царства. В функции духа-покровителя культ Властителя заразы мало отличается от культа других духов высокого ранга.

На основе анализа немногочисленных данных о региональной моделировке мироздания вырисовывается следующая предварительная картина. Мифологическая оппозиция "нижний мир = смерть / верхний мир = = (вечная) жизнь", с промежуточной медиативной зоной проецируется

на определенное географическое пространство. Нижнему началу соответствуют низовья рек или северное расположение, где в конкретном месте локализуется географический объект, ассоциативно связанный с данным началом, или же антропоморфный представитель нижнего мира в виде определенного духа-покровителя. На рубеже этой зоны обитает персонаж или конкретный дух-покровитель, чрезвычайно тесно связанный с медведем. Над промежуточной зоной господствует самый могущественный дух-покровитель региона, который наделен Торумом контролирующей властью над силами нижнего мира. Моделировка предполагает, что на очень отдаленном расстоянии существует начало, противоположное нижнему миру, но до того, как оно могло бы материализоваться географически, мы достигаем рубежа следующей региональной системы, или, альтернативно, средне-обского региона с культовыми центрами богини Калтась и "За миром наблюдающего человека". Абсолютную, вечную жизнь невозможно моделировать географически, также, как и невозможно локализовать небесного бога Торума. Вечная жизнь, в противоположность смерти, на земле не доступна простому человеку. Таким образом, региональные моделировки мироздания можно раскрыть почти исключительно выходя из локализации нижнего мира или его репрезентатива. По этой причине данные системы рассматриваются внутри темы о Властителе заразы.

До сих пор нам удалось выявить следующие регионы:

I) Ляпин - Средняя Сосьва с мансийским населением. Здесь владыка нижнего мира ("Куль-отыр") обитает в окрестностях одной из наиболее северных деревень - Ясунт на Верхнем Ляпине. По поверьям он уносит души вниз по Ляпину и Сосьве (вероятно в страну мертвых на Нижней Оби). Выезжая на Сосьву, наиболее могущественный дух-покровитель региона - Средне-сосьвинский старик, обитающий около д. Сартынья - может велеть ему везти обратно души тех, день смерти кото-

рых еще не назначен. Те, кого он пропускает, умирают (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 45). Гемуев обратил внимание на сходство атрибутики и ритуалов с аналогичным духом восточных хантов (Кулемзин, 1984, с. 118). Он утверждает, что мифологический статус Куль-отыра в последнее время трансформируется. Его вредоносная функция переходит в позитивную функцию локального духа-покровителя. В соответствии с нашими исследованиями, связанный с медведем дух региона обитает несколько ниже деревни Ясунт, около д. Мункес (Бог войны - см. с.124). По гипотезе Гемуева он является более поздним, но очень властным духом, возможно, главным идолом ляпинского княжеского центра (с. 128-129).

2) Юго-западный регион с мансийским населением верховьев рр. Конды, Пелыма, Лозьвы и Северной Сосьвы. Из-за ассимиляции населения, модель мира здесь можно реконструировать лишь с помощью анализа мифов. Локализацию репрезентатива нижнего начала в виде конкретного духа-покровителя трудно выявить, но, возможно, что такая тенденция была менее характерна для этой территории, чем для севера. С целью анализа, наиболее подходящими являются мифологические медвежьи песни, начинающиеся с сотворения мира и заканчивающиеся становлением медведя (см. с.107, 155). В лозьвинском варианте (Munkácsi , 1892-1902, с. 100-127) озеро страны мертвых локализуется в совершенно конкретном месте, в окрестностях центрального поселения Верхней Конды, д. Леуши. На озере плавают представители нижнего мира; семь железных гагар/красношейных поганок. Самый старший сын прородительницы, который позже превращается в медведя, живет в некоем городе "jäχ-tumén". Мункачи не считает это название конкретным топонимическим, так как его первая часть обозначает любое озеро, возникшее из медленно текущей реки (там же, с. CCC XII). Этот же "jäχ-tumén" фигурирует в верхне-сосьвинском варианте (с. 77-

-99) в качестве слова, обозначающего озеро страны мертвых. Герой, превращающийся в медведя, не идентифицирован в тексте ни с одним местным духом-покровителем. Наиболее могущественным духом региона является, казалось бы, Пелымский бог. Кроме смутных медвежьих черт, у него можно выделить функции доминации над медведем, а именно, в некоторых северных медвежьих песнях он выступает в роли воспитателя и перводобывателя медведя (см. с. 94-95).

3) Центральный обский регион подробно реконструирован в диссертации (с. 150-153). Здесь начало нижнего мира представлено в двойной форме Властителем заразы (хант.каз. χĭń wǫrt) и Стариком нижнего мира (ĭʌ mŭw ĭki). Их культовый центр располагается несколько севернее устья р. Казыма, в соседних деревнях Сумутнёлы или Малый Ванзеват (sŭmət-ńŏʌ , aj wańś-awət) и Ванзеват (wańś-awət).
Их животные ипостаси: гагара и красношейная поганка. Эти духи-покровители считаются братьями, и их изображения периодически перевозятся друг к другу в гости. Слово χĭń wǫrt табуировано во всех северных диалектах (Steinitz , 1976, с. 92), и в прямой форме встречается скорее всего в проклятиях. В этом регионе его локализация настолько общепризнана, что в обиходной речи его наиболее употребительным названием является "Ванзеватский старик". Песенное формульное название д. Ванзеват тоже содержит упоминание о Властителе заразы (Schmidt , 1983a, с. 355-356). Медведеобразный дух региона, контролирующий силы нижнего мира, обитает южнее устья р. Казыма, на Большой Оби, в д. Вежакоры. Это Старик Священного города, личность которого рассматривается в диссертации. В мифологической структуре также для него остается место, как для медиатора между средним и нижним мирами, и таким образом, двойника-антипода "За миром наблюдающего человека", медиатора вверх.

Г Л А В А П

СИСТЕМА КОНЦЕПЦИЙ ОБРАЗА МЕДВЕДЯ В ОБСКО-УГОРСКОЙ КУЛЬТУРЕ.

П.I.I. Животные, олицетворяющие сферы, и животные-медиаторы

Об этой области воззрений у северных обских угров известно следующее. Сферу воздуха олицетворяют птицы: вертикальное членение измеряется высотой их полета, самым высоким уровнем считается полет орла. Под ним располагается уровень полета перелетных птиц, который наиболее четко представляет горизонтальное, северо-южное деление, еще ниже - уровень низколетающих птиц. Сферу леса (высоту деревьев) обычно представляют либо живущие в лесу птицы (сова, певчие птицы), либо мелкие пушные зверьки, живущие на деревьях.

Представители поверхности земли распадаются на две оппозиции: "хищный - травоядный", с точки зрения природы, и "пушной зверь - мясной зверь", с точки зрения человека. Здесь большинство хищных совпадает с категорией пушных зверей (волк, лисица, росомаха и др.) в то время как травоядные могут быть и пушными (заяц), и мясными (лось, олень). К сфере воды принадлежат, кроме рыб, большинство пресмыкающиеся - одновременно они могут быть и представителями нижнего мира.

У некоторых видов животных, в соответствии с их способностями, пространство передвижения охватывает в горизонтальном или вертикальном направлениях несколько сфер, и именно этим видам более всего присуща медиативная функция. Например, на уровне перелетных птиц типичным южным (связанным с плодородием) медиатором является речной гусь - зооморфный облик "За миром наблюдающего человека", или лебедь - ипостась богини Калтась. В оппозиции с ними у отдельных северных групп обских угров зафиксированы некоторые виды уток, выступающие в качестве северного (связанного с потусторонним миром) медиатора, который сопровождает или уносит души умерших (Чернецов, 1959, с. 151; Соколова, 1980, с. 141; ПМА, 1982, Тугияны, Ванзеват)

В вертикальном направлении наиболее сильными медиаторами среди птиц считаются гагара (манс. tāχt , хант. tɔχtəŋ) и красношейная поганка (манс. lūliɣ , хант. lǫli) ввиду их способности связывать три сферы. В мифах зона их влияния простирается от высших небес до дна мирового океана. В последующем они выступают как ипостаси Владыки нижнего мира. Среди млекопитающих с их могуществом можно сравнить лишь медведя.

П.I.2. Животные-медиаторы между поверхностью земли и нижним миром

В сфере земли, начиная с ее поверхности и вглубь до свода нижнего мира, функционирует ряд особых медиаторов-зверей в следующей системе:

	земной	водный
большой	медведь	бобр, выдра
маленький	мышь, землеройка, крот	водяная крыса, "земляной медведь"[I]

Их общие особенности: маленькие уши, короткая шея, короткие конечности, рукоподобные лапы, способность стоять на задних лапах и держать предмет передними лапами, строительство сложного подземного "жилища". И действительно, изо всех животных - эти наиболее человекоподобные. Общей особенностью для них является, кроме того, исчезновение с поверхности земли или воды на долгую зиму и опускание в более глубокие слои (за исключением выдры и бобра).

Члены категории "земляной" и "маленький" не различаются ни по

I Kannisto, Liimola, Virtanen, 1958, с. 237.

терминологии[I], ни по функциям, таким образом, их можно считать вариантом одного прообраза "мышь". Поскольку по всей северной территории известно представление о том, что душа медведя проявляется в виде мыши, оппозицию "большой-маленький" можно слить воедино, по крайней мере частично, и воспринимать мышь как одно из воплощени того начала, что заложено в медведе. Члены "маленькой" категории "водяных" по терминологии и функции тоже можно отождествить с соответствующей "земной" категорией мыши. Их категория наименее маркирована изо всех. Категория "водяных больших" отделяется наиболее четко от остальных трех, хотя имеются данные, которые приближают их к соответствующим "земным".

Это особенно заметно в фольклоре пелымских манси, где часто встречаются аттрибутивные конструкции с именем существительным "выдра" в конце - в качестве названий-табу для медведя: vårt oləp šeməl våntərt, vårnəl tēləm vår-våntərt 'живущая в лесу черная выдра, родившаяся в лесу лесная выдра' = медведь (Munkácsi, 1893, с. 521); βᵒrnȧ kṷàлᵊm βᵒrβᵒn‚tr, βṷ̈t'nȧ kṷàлᵊm βṷ̈t'βᵒn‚tr 'из леса появившаяся лесная выдра, из воды появившаяся водяная выдра' = медведь (Kannisto, Liimola, 1958, с. 279, 291; см. также: Bakró-Nagy, 1979, с. 57).

Оппозиция "большой-маленький" обычно соотносится с оппозициями "сакральный-профанический" и "чистый-нечистый". "Большие" животные считаются более или менее святыми и чистыми. Последний признак особенно четко проявляется в табуации женщины, считающейся нечистой. В случае с медведем, после его добывания, к этому же прибавляются предписания и запреты, относящиеся к идолам (Munkácsi, 1892-1902, с. CCLXУШ). Бобр - это животное, наиболее важное при

I Обско-угорскую терминологию животных см.: Kálmán, 1938.

снятии нечистоты женщин путем окуривания бобровой струей (среди растений ему соответствует березовая чага). "Маленькие" животные, в отличие от "больших" не упоминаются в числе священных, хотя их роль в верованиях не менее значительна. В их названиях нередко встречаются прямые указания на нечистоту и относящиеся к ним правила поведения тоже отражают подобную оценку.

Вышеназванные звери, поскольку они являются хозяевами или медиаторами сферы между поверхностью земли и нижним миром, часто фигурируют и в области поверий о душе и духах-предков. Отчасти этим объясняется частая встречаемость их остатков в археологических памятниках[I] на культовых местах, а также их изображений в старинном и современном культовом литье; особенно это относится к медведю и бобру из "большой" категории. Наиболее наглядной иллюстрацией соотношения земной сферы с тотемическим культом предков служат металлические диски с гравированными изображениями I тысяч. до н.э., на нижней половине которых начерчены медведи, бобры, выдры в качестве символа земли, а на верхней половине - человек или идолоподобные существа с животными и растительными масками (Чернецов, 1971, с. 91). В одной мансийской загадке бобр прямо отождествляется с землей: *ńoχsiɣ wit-ūjiɣ akw palitey – tərmiɣ-māɣiɣ* 'соболь и бобр одинаково длинные - небо и земля' (Munkácsi, 1896, с. 392).

На основе вышесказанного попытаемся рассмотреть образ медведя в культуре северных обских угров более всесторонне, чем это делалось раньше, а именно - наряду с другими функциями - в роли одного

I Археологические аспекты рассмотрены Гемуевым и Сагалаевым (1986, с. 155-187), которые связывают этих животных со средним миром и анализиру т теории об их взамоотношении с душой.

из медиаторов сферы между поверхностью земли и сводом нижнего мира. Такой аспект особенно интересен потому, что отражает очевидно очень архаический пласт промыслового и тотемического культа.

В то же время у обских угров давно документировано и противоположное восприятие медведя, а именно в качестве спущенного с неба потомка Торума. Он явно функционирует как медиатор между небом и поверхностью земли. Одна из главных причин сложности культа медведя заключается в слиянии двух типов медиатора: I/ между средним и нижним, 2/ между верхним и средним мирами. По другой структуре, но в сущности, доступ ко всем трем мирам присущ только гагаре, и "За миром наблюдающему человеку".

П.2. Основные черты культа медведя у северных обских угров

Культ медведя, кажется, почти закономерно появляется на определенной стадии развития у всех народов, в природном окружении которых обитает это животное. У обских угров этот феномен, благодаря разновременным мировоззренческим напластованиям и как следствие - многосторонним связям со всеми сферами жизни, достиг таких сложных и развитых форм, что его можно считать одним из центральных явлений этнической культуры. В этом отношении обские угры, по сложности структуры, превзошли многие народы, у которых существует культ медведя.

У северных обских угров параллельно с развитием дуально-фратриального деления могла оформиться система воззрений, истолковывающая и организующая элементы культа медведя соответственно потребностям этого деления. Однако в культах привязанность к фратрии не обязательно следует понимать так, как будто одна группа полностью исключена из того, что присуще другой. Скорее можно говорить о вариантах одной системы, в которой один из вариантов является более

значительным.

Кроме фратриального устройства на культ медведя несомненно повлиял в позднейшие времена и культ героев-военачальников, которые в последующем стали играть немалую роль в культе локальных духов-покровителей. Имеются такие данные, указывающие на существование некоторых элементов так называемого "медвежьего шаманизма". Почитание медведя в недавнем прошлом было известно всем северным группам. Как все явления длительного исторического развития, он вовсе не был гомогенной системой, а довольно синкретичным сочетанием воззрений и элементов, которое дифференцировалось в зависимости от ареала, общественной группы и т.д.

Здесь целесообразно кратко охарактеризовать медвежий праздник и связанный с ним фольклор. Пример взят из культуры сосьвинских и обских манси (Гондатти, I886б; Kannisto, I908; Kannisto, Liimola, Virtanen, I958, с. 40I-42I; Munkácsi, Kálmán I952, с. 66-I32; Чернецов, I965; Tschernjetzow , I974).

Охота на медведя и сам праздник проводится соответственно ритуалам, включая и употребление тайного языка. Шкура медведя снимается на месте добычи, как будто снимают шубу встреченного младшего родственника. В деревне начинаются очищающие обряды (обрызгивание водой, снегом, окуривание), потом шкуру украшают, подносят ей дары (еду, металлические изделия). Количество ночей праздника, а также эпических песен, вспетых за одну ночь, определяется полом и возрастом зверя: обычно для медведя: 5, для медведицы: 4, для медвежонка: 3-2. По утрам медведя будят специальной песней. По вечерам праздник начинается эпическими песнями (мифологические: происхождение медведя, его первое добывание мифическим героем; дидактические-легендарные: добывание провинившихся медведей, добывание знаменитым охотником, наказание людей за нарушение медвежьей присяги или табу;

простые: песни о добывании конкретных медведей). Вечер несколько раз прерывается интермедиями простых танцев. Во второй части следуют небольшие драматические представления, разыгрываемые в берестяных масках. Они имеют дидактический-комический (вернее: двузначный) характер и моделируют почти всю действительность: взаимосвязи человека со сверхъестественной, природной и социальной сферами. Их количество за время праздника может достигать несколько сотен. Специальные инсценировки изображают жизнь и смерть разных видов животных. В последнюю, особенно священную ночь, вызываются представленные актерами духи-покровители для исполнения своих благославляющих танцев-соло. Под конец медведю поется наказ о пути возвращения к богу и возрождения, его останки уносят на священное место. В ходе праздника важную роль играют оберегающие моменты: извинение перед медведем за убийство, притворение чужеродцами, птицами при поедании мяса медведя, а также плодородная магия, гадание.

Концепции сущности медведя и связанные с ним воззрения, в связи со слабой дифференцированностью верований, легче всего определить на основе фольклорного материала - учитывая, конечно, что отдельные жанры отражают разные аспекты этого феномена.

В определенном круге воззрений или в отражающем его фольклорном произведении медведь может выступать одновременно носителем нескольких соприкасающихся лейтмотивов - его характер определяется типом их сочетания. Система всех имеющихся концепций, ввиду отсутствия единого принципа деления, конечно, довольно эклектична, в ней нередко что-то перекрывается и пересекается, но это обычно присуще системам повседневного и религиозного сознания.

В нижеследующей схеме концепций о характере медведя в основном использованы материалы по северным хантам и манси, и лишь указывается на параллели в других районах. Для краткости мы будем

подтверждать существование данных концепций лишь ограниченным количеством примеров, ведь даже единичный факт является в этом случае достаточным аргументом.

Медиаторские функции разных концепций медведя /если они имеются/ можно воспринимать по двум осям. I/ Горизонтальная, между природной /"лес"/ и человеческой /"селение"/ сферами. Она более конкретна, привязана к одному миру: среднему. Сюда относятся все непосредственные связи медведя с человеком. У многих народов эта ось служит основной идеей для культа медведя. 2/ Вертикальная ось, между мирами. Сюда входят два упомянутые типа "верхнего" и "нижнего" медиатора-медведя. Еще одна причина сложности культа медведя у обских угров заключается в том, что он, как посредник, функционирует по обоим осям, моделируя и связывая таким образом всю, доступную для человека часть вселенной.

При кратком изложении отдельных концепций мы начнем с более конкретных образов и перейдем к более абстрактным. Оговоримся, что это ни в коем случае не является попыткой реконструкции исторического развития воззрений, а лишь служит способом типологизации. В целях установления логической связи мы ссылаемся в ряде случаев и на концепции, известные у других групп обских угров.

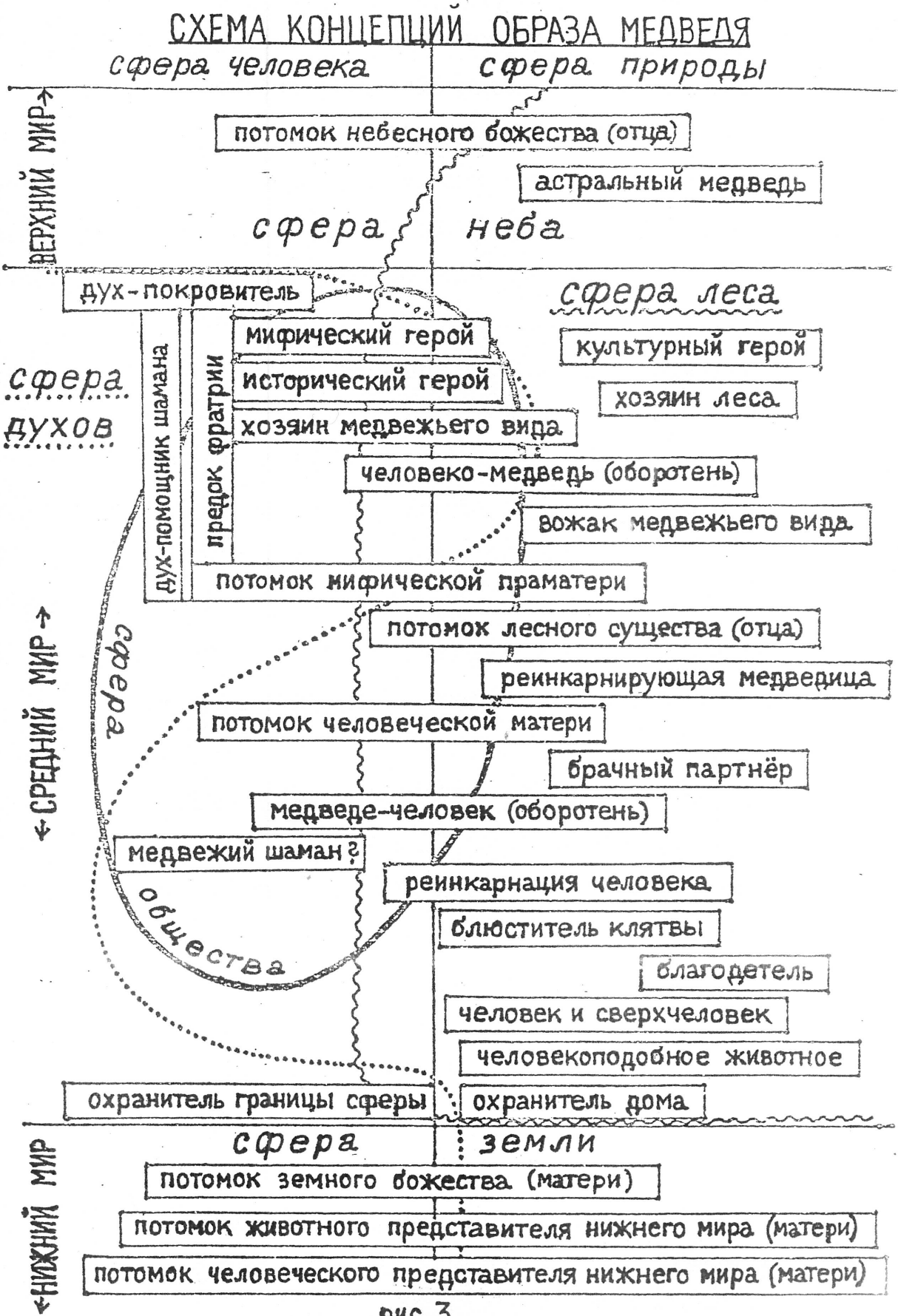


СХЕМА КОНЦЕПЦИЙ ОБРАЗА МЕДВЕДЯ
сфера человека
сфера природы
ВЕРХНИЙ МИР
потомок небесного божества (отца)
астральный медведь
сфера неба
дух-покровитель
сфера леса
сфера духов
дух-помощник шамана
предок фратрии
мифический герой
культурный герой
исторический герой
хозяин леса
хозяин медвежьего вида
человеко-медведь (оборотень)
вожак медвежьего вида
потомок мифической праматери
СРЕДНИЙ МИР
потомок лесного существа (отца)
сфера общества
реинкарнирующая медведица
потомок человеческой матери
брачный партнёр
медведе-человек (оборотень)
медвежий шаман?
реинкарнация человека
блюститель клятвы
благодетель
человек и сверхчеловек
человекоподобное животное
охранитель границы сферы
охранитель дома
НИЖНИЙ МИР
сфера земли
потомок земного божества (матери)
потомок животного представителя нижнего мира (матери)
потомок человеческого представителя нижнего мира (матери)

рис. 3.

П.3. Анализ концепций медведя.

Концепции медведя излагаются в следующем порядке. В разделах П.3.I-6. раскрываются концепции медведя с признаком "человек", который в системе медиации может выступать по горизонтальной оси как посредник между сферами природы и человека. В разделах П.3.7-II. рассмотрен тип медведя с признаком "лесной" по этой же оси, по возрастающему рангу, что подводит нас к категории "духа". Разделы П.3.I2-I3. посвящены медведю-потомку лесных сверхъестественных существ, посредничающему также по горизонтальной оси. В разделах П.3.I5-I6. даются концепции медведя с признаком "герой", что связывает их с духами и медиацией между мирами, т.е. по вертикальной оси. Разделы П.3.I7-I9. содержат концепции медведя-потомка божеств с наиболее явными функциями посредничества по вертикальной оси. Далее, в разделах П.3.20-22. приводятся концепции медведя с функциональным признаком "дух" и соответствующей медиацией по вертикальной оси по возрастающему рангу вплоть до самого важного: духа-покровителя Старика Священного города.

П.3.I. Медведь - человекоподобное животное.

На всей территории обских угров распространены взгляды о необыкновенных "человеческих" качествах медведя. С точки зрения физического подобия чаще всего ссылаются на сходство в телосложении (вплоть до того, что ободранный медведь походит на женщину) и в некоторых повадках. В отношении внутренних качеств его воспринимают как одного из умных и хитрых зверей. Ему приписывается рациональное и целенаправленное мышление, например, в способах добычи пищи, избегании опасности (запутывание следов) и изготовления берлоги. При всем том он считается настоящим зверем, и упомянутые его качества имеют под собой более или менее реальную основу.

П.3.2. Медведь - человек и сверхчеловек.

Нижеследующие черты образуют одну систему с предыдущими и на самом деле являются их логическим продолжением с тенденцией к гипертрофизации. В итоге получается два типа: а) медведю приписываются способности, присущие человеку; б) сверхъестественные способности, превосходящие даже человеческие.

К типу а) относится, например, взгляд о том, что медведь понимает человеческую речь или мстит за обиды и преступления против его товарищей, в то время как его способность слышать разговор с любого расстояния или задерживать свой запах принадлежат к группе б). В фольклоре и поверьях наиболее прямые отражения основной концепции проявляются в быличках о человеке, спасенном медведем. Например, у ляпинских манси бытовал рассказ о том, как медведь дает человеку приют в берлоге и до весны кормит его из лапы (архив В.Н. Чернецова, ИЭ ВАН, Д. I472, текст №3). Характерно, что в таких случаях животное не может вступить в брачные связи с человеком.

Такие поверья служат мировоззренческой основой для образования языка-табу и представлений о сверхъестественных функциях этого зверя, достигших наиболее развитых форм в концепции о медведе небесного происхождения.

П.3.3. Медведь - реинкарнация человека.

Эта концепция зафиксирована только у самых восточных (ваховских) хантов (Кулемзин, I972, с. 97; Кулемзин, Лукина, I977, с. I68). В соответствии с ней души умерших, желающие попасть в гости к родственникам, реинкарнируются в виде медведя и нарочно встречают охотника. Покойника и медведя можно отождествить по общим признакам. Но при этом не все медведи - суть реинкарнации душ, и не все души реинкарнируются. Сверхчеловеческие способности души объясняют соответствующие качества медведя.

П.3.4. Медведь - брачный партнер.

Поверья о возможности вступления в брачные связи животных с человеком с получением потомства - одно из наиболее древних представлений. Оно основано на том, что животное и человек действительно являются представителями какого-то общего начала. К этой концепции обычно возводят происхождение тотемизма. Она не объясняет происхождение заранее существовавшего животного, но служит мировоззренческой базой для истолкования особого типа взаимоотношений между человеческими группами вместе с регуляцией их отношений к определенным видам животных. Потомство от таких браков может быть однородным (все дети одинаковы) или смешанным (кто-то из детей отличается от остальных). Дети по внешнему виду могут походить на одного из родителей, но носят и черты другого, либо являются смесями в том и другом отношениях. Применительно к обским уграм[I] наибольшую важность имеет мотив борьбы зятьев с медведем.

В поверьях нетрудно проследить возможность брака между человеком и медведем у обских угров, но она для них, и особенно для северных групп, не характерна в качестве определяющего мотива. Наглядным примером служит, например, перевертыш трагической оконцовки родственных отношений в героическом пласте фольклора. В наследии Чернецова этот сюжет зафиксирован у северных манси. Раненого и преследуемого врагами героя забирает в берлогу собственная мать, похищенная медведем. Братья ее мужа вылечивают героя и помогают победить врагов (архив В.Н. Чернецова, ИЭ ВАН, д. I468, текст №2).

Однако наиболее разработанные варианты мотива о похищении женщины медведем и последующим убиванием медведя братьями женщины

I О медведе, происшедшем от смешанного брака, см., напр.: Ядринцев, I890, с. I09, II5; Харузин, I898, П:2, с. 2.

записаны у пелымских манси. Они прикреплены к медвежьим песням легендарного характера. Эти песни интересны еще и тем, что в них мотив ложной клятвы, обычно изображаемый с точки зрения человека, фигурирует как перенесенный в медвежье общество. Женщину забирает медведь, у них рождается двое медвежат. В ссоре один из них ложно клянется на своего дядю (=брата матери) и тем самым приводит к добыванию последним своего отца (Kannisto, Liimola , I958, с. 348-349, 350-353, 354-357; Kannisto, Liimola, Virtanen , I958, с. 334).

Мотив убивания медведя - мужа сестры братьями женщины очень характерен для саамов и широко распространен у других народов / Bán , I9I3, с. 2II-2I2; Kóhalmi , I98I, с. I35/. У тавдинских манси известен также мотив сына-полузверя, который освобождает свою мать и мстит медведю за первого мужа матери / Munkácsi , I896, с. 356-360/. По имеющимся данным представления о браке человека и медведя лучше всего разработаны в фольклоре юго-западных манси.

П.3.5. Человеко-медведь (оборотень).

На более развитом этапе мышления общность животного и человеческого начала, может найти отражение в идее оборотничества. Под последним имеется в виду, что животные не только владеют человеческими качествами и живут в похожем обществе, но те или иные животные и люди в определенных ситуациях могут превратиться в противоположный вид. При этом часто встречается воззрение о том, что само тело (как и внутренняя сущность) животного и человека одинаковы, а отличия имеются лишь во внешнем покрове. Для животного шкура то же самое, что для человека одежда. Тот факт, что изменение в покрове приводит к видоизменению его носителя, частично подкрепляется верой в возможность расположения одной из душ в наружной оболочке (у животных - в шкуре, у человека - в волосах и одежде).

В отношении медведя такие взгляды наиболее ярко прослеживаются в поверьях и обрядности, связанных с процессом оснимывания. На всей обско-угорской территории вплоть до последнего времени считалось, что при снятии с медведя шкуры просто снимается его шуба. Это моделируется укладыванием определенного количества (3-5 шт.) палочек поперек разреза на животе в качестве "завязок" шубы. Снятая шкура с когтями и черепом служит полноценным воплощением сущности медведя - перед ней исполняется весь медвежий праздник.

В фольклоре мотив героев, меняющих свой вид соответственно одежде, встречается в довольно архаичном мифологическом пласте. Он проявляется, главным образом, в четырех типах, причем нужно отметить, что оборотни - в большинстве мужчины.

А. Человек в медвежьей шубе-шкуре оказывается родственником главному персонажу фольклорного произведения. Типичные примеры встречаются в мифах-сказках о прародителях фратрий. Здесь в первую очередь затрагиваются мужские родственники прародительницы фратрии Мось. Наиболее ясный случай увидим в варианте известной сказки "Женщина Мось и мужчина Мось" у приуральских хантов (Pápay , 1910, с. 79-92), где муж младшей тети героини заходит в дом в виде медведя и, сняв шубу, превращается в человека. В сынском варианте сказки "Женщина Мось и женщина пор" (Steinitz , 1975, с. 80-89) утонувший в болоте младший брат героини, при ее гостевании у него поступает подобным же образом (см. также Steinitz, 1976, с. 141). Г. Люко считает этот мотив вторичным, но не отрицает возможности истолкования его как брака между братом и сестрой или как брака между братом и представительницей фратрии пор при последующем изменении образа (Lükő , 1965, с. 37).

Б. Группа героев-оборотней появляются в виде разных хищников, самый сильный из них - медведь. Этот мотив встречается, например,

в мифах о богине Калтась и "За миром наблюдающем человеке" у верхне-сосьвинских манси (Munkácsi, 1892-1902, с. 38-67): богиня остается у героев-зверей, но оказывается сильнее их. С явным фратриальным уклоном выступают такие же мужчины-оборотни в записанной от верхне-лозьвинских манси сказке о женщине мось и трех женщинах пор (Архив В.Н. Чернецова, ИЭ ВАН, д. 1478, текст №1), где медведь - предок фратрии пор - достается в мужья женщине мось. Однако в варианте северных хантов нет указаний на оборотничество (Steinitz, 1980, с. 96-97; ПМА, 1980, Мулыгорт и 1982, Тугияны).

В. Герой получает от помощника шкуры разных животных и использует их для превращения в соответствующее животное при спасении от опасности или исполнении трудных задач. Этот мотив встречается почти во всех прозаических эпических жанрах, но оборотничество такого рода не связано с медведем. Многие герои могут превратиться в животных и без посредства шкуры.

Г. Отличающимся от предыдущих является оборотничество духов-покровителей в определенное для них животное - в том числе и в медведя - в верованиях, в героической эпике и преданиях. Этот тип будет рассмотрен ниже.

В связи с тем, что животные являются одновременно представителями разных сфер, мотив оборотничества в религии и в фольклоре обычно истолковывается как символ либо временного, либо окончательного перехода в другую сферу. В приведенных примерах типа А-Б (за исключением брата женщины мось) оборотни изначально принадлежат к природной сфере леса.

П.3.6. Медведе-человек (оборотень)

Поверье, что человек действительно может превратиться в ближайшее к нему по облику северное животное - медведя - распространено по

всей территории обских угров. Для осуществления этого акта обычно требуется несколько особых предпосылок: вовлечение сверхъестественных сил или необыкновенные качества человека, трансформация во времени и, наконец, самое важное - предмет-символ леса, как средство перехода в другую сферу. Этот мотив распадается на два типа в зависимости от временного характера действия.

А. Доказательством временного превращения в медведя может служить записанный автором у усть-казымских хантов рассказ (быличка) о простом ханте, которого Старик Священного города, считающийся обычно главным духом-покровителем фратрии пор, заставляет спрыгнуть с высокого дерева и таким образом превратиться в медведя, а затем возвратиться таким же путем в свой прежний облик (Domokos, 1984, П:94-98). У других сибирских народов далекий представитель типа временных оборотней с необычными качествами - медвежий шаман.

Б. Однако возможность превращения человека в медведя с окончательным результатом является приемлимым объяснением происхождения медведя и его человеческих черт. Наиболее известный вариант от васюганских хантов упомянут Потаниным, а сам текст опубликован Кулемзиным и Лукиной (1972, с. 19-20). Богатырь, заблудившийся в лесу, перелезает через колоду и превращается навсегда в медведя. Мотив заблудившегося юноши известен и у кондинских манси: посидев на сожженном дереве, он перекатывается через голову и становится медведем - сыном женщины Кам (Kannisto, Liimola, 1958, с. 96-98).

П.3.7. Реинкарнирующая медведица.

Этот образ получил широкую известность благодаря работам Чернецова (1939, с. 29; 1964, с. 28; 1965, с. 108-109), который считает его самым древним пластом медвежьего фольклора (он же, 1974, с. 289). Он встречается в сказке о маленькой женщине мось.

Предлагаемый Чернецовым вариант следующий (1965, с. 108-109): Женщина мось обманным путем вступает в брак со своим братом и у нее рождается сын. Брат убивает обоих. Из крови женщины вырастает зонтичное растение порыг. Медведица съедает его, у нее рождается двое медвежат и человеческая девочка - по интерпретации Чернецова, первая представительница фратрии пор. Медведица предписывает дочери табу на поедание медвежьего мяса. Люди убивают медведей и уводят с собой девушку. Она исполняет поучения матери, последняя вместе с сыновьями превращается в созвездие.

При анализе мотива реинкарнирующей медведицы мы исходили из того, что этнографическое истолкование любой фольклорной информации должно проводиться с учетом системных связей и законов отражения действительности в фольклоре. Таким образом, необходимо раскрыть варианты произведения, проанализировать их с целью определения функций героев и их характера, выделить эпизоды, мотивы и формулы, расшифровать символику и т.д. Затем нужно выявить аналогии выделенных элементов и в произведениях другого сюжетного типа, рассмотреть закономерности их сочетания, расположения в контексте.

В связи с тем, что значение элементов меняется соответственно контексту, их месту в системе, а также функции, в итоге можно разработать типологию значений и связей данного элемента. Не имея возможности дать здесь подробный анализ образа реинкарнирующей медведицы, мы приводим ниже лишь главные результаты.

Следует иметь в виду, что хантыйский фольклор обычно оказывается более архаичным по сравнению с северо-мансийским. Вероятно это объясняется более поздним образованием северо-мансийских групп. В своих работах Чернецов опирался очевидно на собственные записи от обских манси (д. Вежакоры, Хомрат-паульъ, зима 1937/38 гг.); наиболее интересный хантыйский вариант, имеющийся в публикациях

й. Папаи, был недоступен для него. Все прочие варианты сюжета печатались позже.

В процессе анализа структуры персонажей фольклорных произведений можно установить, что образ реинкарнирующей медведицы обязательно связан с двумя лицами: с женщиной мось, которую она перерождает, и с сыном Городского богатыря (о нем подробнее см. ниже), который убивает ее. Все другие персонажи могут меняться, и в соответствии с этим варьирует сюжетика.

Начнем с сюжетики. Рассказы, содержащие образ реинкарнирующей медведицы, имеют два хода: I - гибель женщины мось, 2 - ее возрождение с помощью медведицы, затем гибель медвежьей семьи, (установление определенных обрядов) и возвращение женщины в человеческое общество. Для участия исследуемого образа в сюжете второй ход обязателен в названном виде, но предшествующий ему первый ход может иметь два разных типа или их варианты.

I тип. Инцест сестры и брата приводит к гибели героини. Брат мось изготавливает из дерева женскую фигуру в качестве жены. Его сестра уничтожает ее и обманным путем становится женой собственного брата. У них рождается сын, которому деревянная женщина раскрывает тайну его родителей. Брат наказывает сестру смертью. Тип зафиксирован: от обских манси (Чернецов, I937/38 гг.), от верхнесосьвинских манси (Kannisto, Liimola , I95I, с. 250-263), от шеркальских хантов (ПМА, Мулигорт, I980; Г.П. Смолин, Малая Сосьва, I982)

Как вторичный вариант этого типа выступает еще история о браке мужчины мось с дочерью Городского богатыря. Женщина мось ломает ей позвоночник при катании с горки (мотив из сюжета о женщинах лисице и зайчихе) и занимает ее место. Их сын узнает тайну, играя с сыновьями Городского богатыря, вследствие чего охота последних на медведицу получает оттенок мести - это можно рассматривать как влияние

героической эпики (Чернецов, Хомрат-пауль, Архив ЛО ЬАН, Д. I474, текст №I). Мелкие мотивы первого хода и их истолкование широко варьируются.

Другой тип первого хода вообще не содержит никаких указаний на инцест. В нем у одинокой женщины мось исчезает ценный предмет одежды, унаследованный от матери. В поисках пропажи ей помогают сестры матери. Сняв предмет с растущей до неба лиственницы, она делает промах и погибает. Тип зафиксирован: от приуральских хантов (Pápay , I9I0, с. 79-92), от верхне-казымских хантов (Rédei , I968, с. 64-70), от шеркальских хантов (ПМА, Мулыгорт, I980).

Как видно, этот тип до сих пор записан только у хантов. Наиболее подробный вариант, к сожалению, принадлежит нетипичной маргинальной (приуральской) группе, а два других - это неполные пересказы от женщин. "Матриархальный" состав персонажей довольно обманчив: женщина мось играет здесь более пассивную роль, чем в предыдущем типе, особенно если мотив лиственницы расшифровывается, например Чернецовым, принадлежностью к фратрии пор. Поздним ощущается в концовке и отделение от остатков тела души героини и ее превращение в духа. При любой исторической последовательности обоих указанных типов ясно, что инцест и медведица не обязательно связаны. Причина этого становится ясной лишь после анализа функций персонажей.

Второй ход более устойчив в отношении состава персонажей и сюжета, зато имеет два варианта концовки, которые по-разному истолковывают весь смысл произведения. Во втором ходе остающаяся часть героини вырастает в виде зонтичного растения манс. poriɣ , хант. рӧŋхаś. В сочетании с первым вариантом первого хода физическая сущность трансформируется на месте гибели, а в случае второго варианта требуется перемещение другой сущности в изначальное место. Растение съедает медведица, у нее рождаются медвежата (один-два)

и наряду с ними человеческая девочка. Мать объясняет ей будущее и приказывает изготовить украшенную бересту в знак ее принадлежности к людям. Запретив девочке есть мясо медведей, мать обеспечивает себе и медвежатам возможность возрождения или трансформации в звезды. Сын Городского богатыря убивает медведей, разыгрывается медвежий праздник. Девушка исполняет наказ, устанавливая, таким образом, сегодняшний миропорядок.

В зависимости от того, какому мотиву придается главное значение, выделяются следующие варианты концовки. I. После получения целостного тела медведи превращаются в созвездие. 2. Этого не происходит, но сын Городского богатыря берет героиню в жены. Такой исход фиксируется у хантов (Re'dei , I968, с. 64-70; ПМА, Мулыгорт, I980 г.; Г.П. Смолин, I982 г.), но имеется и хантыйский рассказ с первым вариантом (Pa'pay , I9I0, с. 79-92); пока невозможно определить, является ли отсутствие мотива созвездия искажением сюжета.

Оба указанные варианта не исключают друг друга, но характерно, что во втором варианте, где другого исхода и не может быть, открыто указывается на брак, в то время как при первом варианте весь этот мотив может быть упущен или выражен лишь косвенно (Pa'pay , I9I0, с. 79-92; Чернецов, Архив ИЭ ВАН, Д. I480, текст №I; Д. I474, текст №I). Сочетание вариантов второго хода с типом первого не обнаруживает какой-либо логической связи, мотив созвездия может быть пропущен у обоих.

При такой пестроте в сюжетике внешние системные связи персонажей становятся необходимыми для определения их функций внутри типов и вариантов сюжета. Из трех интересующих нас героев два - представители человеческого рода (женщина мось и сын Городского богатыря) - широко известны не только в других сюжетах анализируемого здесь жанра, но и в других жанрах.

Что касается героев фольклора, прямо названных по фратриям мось и пор, то в предполагаемом исходном пласте они выступают в качестве предшественников фратрий и в сюжетике их главная функция -- установление дуальной экзогамии. При этом в слое, который предположительно является самым архаичным, они фигурируют в животном облике и относятся к одному полу - женскому. Это - сюжет о женщинах зайчихе и лисице, распространенный на всей территории северных обских угров[I], в котором основной целью событий является действительно заключение брака. По отношению к этому слою рассматриваемый нами сюжет с представителями предшественников фратрий в антропоморфной форме и в виде обоих полов, относящихся к одной и той же фратрии (мось) кажется позднейшим по происхождению.

Примечательно, что в обоих слоях наблюдается тенденция к раздваиванию линий и сфер повествования с помощью привлечения образа медведя как средства трансформации. В произведениях о женщине зайчихе и лисице это проявляется относительно кровнородственного мужчины младшей возрастной группы (младший брат женщины мось)[2] в виде оборотня (см. с. 74), а в исследуемом сюжете - в виде настоящей медведицы с реинкарнирующей функцией. Но самое главное в ранних сюжетах о брачных связях: когда главным персонажем является женщина с прямым названием фратрии, тогда ее мужской партнер никогда не но-

I Самый южный вариант известен по рассказу Т.С. Чучелиной, родом из юрт Чучелиных, недалеко от впадения Иртыша в Обь (салымский диалект хантыйского языка). Самый северный вариант упомянут в описи наследия Й. Папаи из юрт Ас-корт, на Оби ниже устья Сыни (Pápay, Fazekas, 1934, с. XXУШ). Сведения о вариантах этого сюжета см.: Steinitz, 1976, с. 127-8.

2 В дальнейшей трансформации: сын женщины Мось (о нем см. ниже).

сит названия противоположной брачной группы. Таким образом, если в сюжете изначально отражается дуальное деление, как и в случае с женщинами зайчихой и лисицей, то их брачные партнеры фигурируют соответственно под именем сына Городского богатыря и старика Тонтон[I].

Из последних образ Городского богатыря и его сыновей не менее сложен, чем образ "За миром наблюдающего человека", позднее - Племянника женщины, с той разницей, что Городской богатырь - просто фольклорный персонаж без культа и определенного места жительства. Так как в медвежьем фольклоре он играет роль перводобывателя медведя, его функции будут рассмотрены под соответствующим названием. А здесь достаточно отметить, что в архаических сюжетах об экзогамном браке он выступает как полностью положительный персонаж. Его антипод старик Тонтон, наоборот, изображен с негативной оценкой и на определенном этапе исторического развития теряет свои функции в фольклоре, исчезая из сюжетов.

Персонажи с прямым названием фратрии встречаются в эпическом фольклоре в следующем составе: женщина мось, мужчина мось, женщина пор. Мужчины пор в эпике нет! Имеющиеся герои проходят определенные стадии развития жанровой системы и соответственно меняют свои функции. В архаичных брачных сюжетах наиболее ранние из них повествуют о браке женщин, придавая больше значения женщине мось. Затем следует серия произведений разного времени о браке мужчины мось.

В фольклоре мифологическо-этиологического характера оба представителя этой фратрии получают свою роль. Характерно, например, их присутствие в астральных мифах - к этому типу относится, в частности, и исследуемый нами сюжет.

Мужчина мось совершает деяния культурного героя вплоть до

I Варианты имени в хант. и манс. языках см.: Steinitz, 1976, с. 14

архаической героической эпики. Его образ дольше всего сохраняется у южных хантов, пока на него не наслаивается или не вытесняет образ "За миром наблюдающего человека" - Племянника женщины. Женщина мось тоже имеет серию вторичных сюжетов с мотивом брака и детей, а также учреждением социальных норм. В медвежьей эпике она может считаться матерью этого зверя (см. с. 99).

Воистину самую большую "карьеру" делает полностью негативный образ женщины пор, которая в вышеупомянутых сюжетах о браке и выработке норм, выступает в качестве негативного антипода представителей фратрии мось и на основе одних негативных и низких признаков постепенно превращается в самое вредное существо обско-угорского фольклора. Она встречается и в героической эпике, а затем в преданиях и поверьях - в прямой или трансформированной форме.

После краткого рассмотрения эпических персонажей мы можем обратиться к результату анализа их брачных отношений. В тех сюжетах, где женщина мось и сын Городского богатыря фигурируют вместе, они неизбежно должны стать брачными партнерами. Наиболее наглядным примером тому служит самый архаичный сюжет о женщинах зайчихе и лисице. В нем повествуется, как женщина мось достала в мужья сына Городского богатыря, в то время как женщине пор достался только сын старика Тонтон.

В качестве подтверждения правила, встречается лишь мотив обратного распределения, которое имеет трагическую концовку. Пример тому - сказка сосьвинских манси о женщине мось, спущенной женщиной-солнцем: в ней в первом ходу женщина пор убивает своего мужа - сына Городского богатыря, а женщина мось оживляет и становится его женой (Kannisto, Liimola , 1951, с. 212-227). Закон брака настолько устойчив, что при позднейшем развитии, когда главным персонажем становится мужчина Мось (а еще позже - Племянник женщины),

дочь Городского богатыря выступает в роли желательной супруги (Чернецов, 1935, с. 47-57).

Из приведенных и других имеющихся данных вытекает логический вывод: сын Городского богатыря представляет брачную половину пор. В силу того, что этот персонаж встречается во всех сюжетах, где нужна его функция, становится понятным, почему нет эпического героя по имени "мужчина пор". У Городского богатыря несколько сыновей и дочь. В разных сюжетах говорится о старшем, среднем, младшем сыне, но это различие не влияет на их функции, так же как и фратриальная принадлежность их отца по матрилинейному или патрилинейному счету.

Возвращаясь к теории Чернецова о медведице, как трансформирующей прародительнице фратрии пор, мы можем предположить, что если сын Городского богатыря мог жениться на переродившейся из медведицы женщине мось, то она не поменяла своей фратриальной принадлежности. В действительности же в текстах нигде прямо не говорится о такой трансформации, даже наоборот. В варианте приуральских хантов важным мотивом концовки является установление названия созвездия из семи звезд: "manïŋ χàttəl" . Эта словоформа образуется от основной формы слова *manś 'мось', где вместо закономерного отпадения носового звука, вероятно ради иносказательности, отпадает шипящий. В тексте даже имеется указание на то, что это название является секретным (Pápay , 1910, с. 91). Переводится оно приблизительно как "полный дом (домочадцев) женщины мось". В казымском варианте подчеркивается сходство девочки медведицы с женщиной мось (Rédei , 1968, с. 71).

В такой же мере неясным является название съедобного растения манс. poriy ('Heracleum sibiricum'), которое Чернецов связывает с названием фратрии пор . Корень этих слов в современных северо-мансийских диалектах действительно сходен, и нетрудно представить себе

что информаторы объединяли эти два понятия. В хантыйских же вариантах выступает соответствующее мансийскому слово pŏŋχraś , которое даже не напоминает название фратрии. Однако, проследив историю слова 'дудка, зонтичное растение', мы получаем довольно интересную картину. Примечательно уже то, что у него реконструируется праобско-угорская форма в двух вариантах с метатезом: *pōrəɣ и *pōɣər , к которым восходит мансийская праформа *părəɣ и хантыйская *poɣər . Значит, названия растения уже во время обско-угорского единства могли звучать по-разному (Honti , 1982a, с. 179). В восточных и южных диалектах хантыйского языка остались закономерные соответствия праформы *poɣər , но в северных диалектах (за исключением приуральского) они отсутствуют. Здесь появляется слово pŏŋχraś и не исключено, что оно связано с праформой. В нем ŋ - точно неэтимологический, χ, соответствующий празвуку ɣ , вероятно, оказался рядом с r за счет прибавления суффикса -aś . Несмотря на то, что в хантыйском языке оба вида названия данного растения не походят на слово pŏr , и наверное в древности тоже не было созвучия, необычное развитие праформы немного настораживает. Причиной повышенной вариативности слов может служить целый ряд разных обстоятельств, одним из которых является запрет на произнесение оригинальной формы, то есть - табу.

Образ реинкарнирующей медведицы зиждется на представлениях о перерождении личности, и в уже отделившейся форме - души. На основе имеющегося этнографического и фольклорного материала реконструкция исторического развития этих воззрений с установлением его периодов представляется еще более затруднительной, чем определение этимологии слов. Для круга представлений о возрождении убитого тотемного животного из непортящихся частей его тела (костей и т.п.), т.е. например, для основы медвежьей обрядности, вполне достаточной

является низкая степень абстрагирования. Однако случай перерождения женщины мось намного сложнее: здесь речь идет о человеческой личности, чье тело почти совершенно уничтожено - как наказ на вечные времена. Далее требуется растение, которое передает ее сущность, затем животное, которое съедает и заново рожает ее - итак, целая система трансформирующихся существ.

В то же время остается неизвестным, какие формы имели взгляды о реинкарнации человеческой души в период сложения этого мотива в сюжете. Они не едины у обских угров и в настоящее время: идея реинкарнации очень развита у северных хантов, но мало характерна для восточных. Во время формирования фольклорных произведений верования и художественная моделировка более или менее соответствуют друг другу, но при этом не следует ожидать прямого отражения.

В процессе исторического развития эти две формы сознания могут в значительной мере разойтись, и трудно определить, какая из них носит первичную информацию. Образ реинкарнирующей медведицы не единственный в своем роде и не обязательно связан с сюжетом о фратриях. Карьялайнен, не отличая в этом случае фольклора и актуальных верований, считает намного более сложную цепь реинкарнаций личности в южно-хантыйском фольклоре просто проявлением возможности видоизменения души в переходном состоянии (Karjalainen , I92I, с.35) В героическом эпосе кондинских хантов (Patkanov , I900, с. 88), который использовал Карьялайнен, происходит перерождение героя через репейник и затем олениху, но и до, и после этого имеются другие звенья в цепи реинкарнаций.

Итак, фольклорный мотив перерождения человека через растение и животное в сюжете о женщине мось - не самое раннее и не самое позднее воплощение этой идеи в фольклоре обских угров, если оно вообще является для них исконным.

Нам кажется, что история возрождения женщины мось посредством медведицы в настоящей форме не отражает этиологический миф фратрии пор. Это довольно убедительно доказывается фактом исходного брака на представителе этой же фратрии. Хотя история и содержит завет об установлении табу на медвежье мясо для "дочери" зверя, ее трудно принять в качестве истолкования зарождения медвежьей обрядности по той простой причине, что абсолютно во всех вариантах фигурируют указания на медвежьи пляски у семьи добывателей.

В этот сюжет включено несколько подсистем представлений, относящихся к разным историческим периодам. Это следующие подсистемы: фратриальный слой с главной ролью женщины мось и последующим браком, представления о медведе и добывании зверя членом семьи Городского богатыря, астральный миф о происхождении не выясненного до сих пор созвездия.

Особенно заметно позднейшее проникновение медвежьей эпики в историю о женщине мось. Это касается не только функции добывателя у сына Городского богатыря, о чем поются длинные песни с другим сюжетом во время медвежьего праздника. Мотив, где медвежонок прячет от другого шишку и затем ложно клянется (в первичном варианте), причиняя смерть своему родителю (см. с. 73), известен не только в медвежьих песнях верхне-пелымских манси. Он попал в исследуемый нами сюжет и к соседним верхне-сосьвинским манси (Kannisto, Liimola , I95I, с. 250-263), а также к мало-сосьвинским хантам (ПМА, Г.П. Смолин, I982 г.).

Сильное влияние медвежьей эпики в вышеуказанных произведениях проявляется и в том любопытном факте, что в том и другом, эпизод медвежьего праздника исполняется в форме дословного метрического пересказа соответствующих мест медвежьих песен.

Вероятно, когда-то существовал миф о медведице в функции, свя-

занной с человеком и его общественным строем. По мнению Чернецова это отражается, например, в традиции начинать периодические медвежьи празднества на Оби в с. Вежакоры, четырьмя ночами, вместо пяти - как полагалось бы в честь самца медведя, кем представляется главный дух-покровитель местности, Старик Священного города (Чернецов, 1939, с. 40). Воспоминания о медведице могли сохраниться у некоторых групп северных манси, но с напластованием все большего и большего числа элементов на культ медведя и с его расширением они, очевидно, растворились в необыкновенно богатом культе и фольклоре медведя. Таким образом, вероятно не случайно, что в истории о женщине мось именно медведица перерождает ее, но по современным вариантам произведения вряд ли можно доказать, что это связано с возникновением фратрии пор.

П.3.8. Медведь - блюститель клятвы.

Для обско-угорской культуры очень характерен образ медведя как блюстителя обычного права посредством института медвежьей клятвы. Сущность ее состоит в том, что в спорном случае обвиняемый, символично обижая медведя, вызывает на себя его гнев с условием: если он не прав, пусть его задерет медведь. При этом воплощением медведя служат обычно непортящиеся части его тела (т.е. те же, которые считаются и вместилищем души): шкура, голова, нос,зубы, когти, а оскорбление совершается либо путем повреждения ножом, топором и т.д., либо через укус. Нужно отметить, что в действительности медвежья клятва была редкостью, потому что из страха перед медведем обе стороны старались не доводить дело до нее. Такое отношение к словесным видам табу,в том числе и к клятве, было характерно не только в прошлом, но и в наши дни.

Образ медведя - блюстителя клятвы, предполагает существование

ряда представлений: человеческое качество мстить за обиду, возможность воплощения какого-либо существа в частях его тела, сверхчеловеческую способность слышать с расстояния, существование словесного табу. Способность быть блюстителем законности приписывается каждой особи реальных животных - представителей сферы леса. Функционирование такой "контролирующей" группы лесных существ над человеческим обществом возводится к владыке небесной сферы - Нуми Торуму.

По свидетельству медвежьих песен, обычно в произведениях о небесном происхождении зверя, встречается мотив, где дитя Верхнего бога - в эпизоде с предписаниями норм его поведения перед спуском на землю - получает эту функцию в качестве поручения (например : Munkácsi , I893, с. 34-58 - ляпинские манси; Pápay , I905б, с. 223-238 - ляпинские ханты; Karjalainen , I927, с. 8-9); а превратившийся в медведя первый сын богини сам берется за эту функцию (Munkácsi , I892-I902, с. IOI-I27 - лозьвинские манси). Мотив слежения за клятвой может выражаться установленными формулами в любой медвежьей песне, где речь идет о зимнем сне зверя.

Институт медвежьей клятвы в доступном для нас периоде был общераспространен у северных обских угров, возможно, что и у других групп. Не известно, были ли различия в соответствующем обряде между фратриями в одной и той же территориальной группе. Образ медведя-блюстителя в сегодняшней развитой форме кажется позднейшим этапом, как это считает и Харузин (I898, П:IO).

П.3.9. Медведь - вожак медвежьего рода ("Уральский вечный медведь").

В то время, как все особи медвежьего рода равнозначны по отношению к функции блюстителя клятвы, в фольклоре из общей массы

медведей выделяется огромный самец-вожак. При этом следует отметить, что представления о вожаках разных видов зверей у северных обских угров не так заметны, как, например, у восточных хантов (см.: Кулемзин, 1984, с. 91).

Первые сведения об образе медведя-вожака публиковались Н.Л. Гондатти в пересказе песни северных манси о небесном происхождении медведя, добывании его сыном Городского богатыря и оскорблении останков зверя. Из-за этого "тень" медведя не может возвратиться в исходное место, а уходит в лес и собирает войско товарищей, совершая затем несколько походов на сына Городского богатыря. Хотя тот перебивает нападающих, вожак под конец разрывает его за неуважение и непризнание медведя в качестве бога. Согласно Гондатти, в верованиях этот образ отождествлен с огромным пестрым самцом, который до сих пор живет на Урале (1886б, с. 79). Эти сведения скоро нашли свой путь в литературу (Харузин, 1898, II:1-2; Павловский, 1907, с. 177; Веселовский, 1913, с. 357-358; Munkácsi, Kálmán , 1952, с. 22; Соколова, 1972в, с. 46 и т.д.).

На этом единичном сообщении не стоило бы останавливаться, если бы не появились другие варианты этого фольклорного образа. Как ни удивительно, но в 1905 г. Й. Папаи опубликовал медвежью песню в 686 строках из наследия Регули, записанную в 1844-45 гг. от хантыйского певца на р. Ляпин (1905б, с. 223-238). Сюжет почти полностью совпадает с версией Гондатти, только исход не трагичен: сын Городского богатыря признает медведя и этим спасается. В песне фигурирует медведь-мститель, который как будто перерождается в лесу из пустой шкуры и встает во главе медвежьих войск. После неудачных набегов он вызывает на место вожака некоего (или неких) sapəŋ-rōχəŋ , или rōχəŋ-sapəŋ (по реконструкции основной формы слова), о котором дальше не упоминается, но чье имя создает

впечатление какого-то названия-табу медведя. Эти образы - ввиду отсутствия оригинальных комментариев такого рода - не отождествляются с верованиями.

Третий вариант этого произведения известен в русском переводе И.И. Авдеева по его записям в юртах Оурьинских у сосьвинских манси (1936б, с. 45-50). Здесь первый ход - спуск с неба - отсутствует. Действие начинается мотивом встречи отважного охотника, Городского богатыря с медведем во время тормовки. После добывания последнего, запреты также нарушаются и оскорбленная душа зверя - в соответствии с нынешними верованиями - убегает в лес в виде мыши. Медведь созывает сородичей и совершает безуспешные набеги на город героя. Наконец он обращается к Нуми-Торуму, который посылает на помощь вожака - "старшего брата с изогнутой шеей". Сюжет кончается гибелью Городского богатыря, как и у Гондатти. Примечательно, что Авдеев отождествляет этого самца с первым медведем, спущенным с неба (1936б, с. 123). Как видим, и в варианте Регули, и у Авдеева фигурирует специальный медведь, который могущественнее других и, соответственно, носит функцию предводителя в случаях мести против таких же могучих человеческих нарушителей табу.

Приведенные варианты принадлежат к сюжету мифологического порядка, связанному с небесным происхождением медведя и с фольклорным персонажем Городского богатыря, который по нашей системе может быть истолкован как предок фратрии пор. Функция специального медведя-вожака - установление желаемого отношения между определенным видом животных и группой людей. Имеется в виду признание божественного статуса медведя, соблюдение, связанных с этим табу, норм и ритуалов медвежьего праздника, благодаря которым убитый медведь превращается в духа и реинкарнируется. Городской богатырь карается не за добывание медведя, а за его неуважение и нарушение

ритуалов возрождения. В эпике его сыновья, которые правильно ведут себя, выступают как успешные охотники на медведя.

Образ некоторого огромного самца-вожака прослеживается и в более новом пласте фольклора, а именно в одной быличке усть-казымских хантов о "войне" Старика Священного города против слишком расплодившихся, вредящих медведей (Domokos , I984, П:94-98). Вожака может убить лишь сам Старик Священного города в своей медвежьей ипостаси (см. еще с. 76, 93, I43).

Примечательно, что в этих фольклорных сюжетах медведь-вожак и вожак фратрии пор выступают как антагонические (животное/человеческое) воплощения какого-то общего начала. При нарушении гармонии виновный погибает от руки своего антипода.

На уровне верований, указанный нами фольклорный образ документирован лишь у приуральских групп. Ввиду неизученности исторических пластов религии и фольклора, крайне неясно, восходят ли к единой концепции представления о вожаке медвежьего рода. Образ вожака-мстителя как будто предполагает некие представления о вожаке видов зверей, что вполне может оказаться вторично утерянной древней чертой в отношении северных обских угров. Она имеется в довольно архаических представлениях восточных хантов, а у пелымских манси зафиксированы вожаки медведей (Bärenfürst) и лосей (Kannisto, Liimola, Virtanen, I958, с. 384). Не менее старым мотивом кажется привязанность этого образа к представителю фратрии пор, табуации и ритуалу. В то же время образ вожака типа "Уральский вечный медведь", по фольклорным данным, объединяется исключительно с концепцией небесного медведя, и вся система соблюдения гармонии медвежьего рода с человеческим, работает через посредство небесного бога. Несмотря на то, что дифференциация медвежьего общества предполагает подобную же стадию в общественном строе человеческого

коллектива, как на это указывает и Харузин (1898, П: 14), а влияние "героической" эпохи местами довольно яркое, пласт концепции вожака-медведя можно в какой-то мере сравнивать с древним сложным культовым литьем, которое со временем перестало функционировать как самовоспроизводящая система.

П.3.10. Медведь - хозяин медвежьего вида.

Назначение медведя-вожака - возглавлять сородичей с целью самозащиты, но он не волен распоряжаться их жизнью. Для этого нужна особь настолько высокого ранга, что наполовину выходит за рамки общества реальных или псевдореальных лесных зверей. Вследствие этого, указанная концепция воплощается исключительно в виде оборотней из сферы духов-покровителей, у которых животная ипостась - медведь.

Наиболее яркое выражение такой концепции записано нами у хантов пос. Тугияны, в районе культового центра Вежакоры (опубликовано: Domokos , 1984, П: 94-98, см. также с. 76, 92). В былинке охотник встречает незнакомца, который вначале ложно клянется на медведя, а затем заставляет героя залезть вместе на лиственницу и, спрыгнув, превратиться в медведя. Из-за клятвы на них подряд нападает целая орда медведей, которых они истребляют. Вернув себе тем же путем человеческий облик, незнакомец представляет себя как вежакорского духа-покровителя, т.е. Старика Священного города, назначенного Торумом уменьшить число слишком расплодившихся медведей.

На первый взгляд эта история показалась нам инновацией, но дальнейший анализ материала показал, что сама концепция - в другой трансформации - вовсе не нова. Обращает на себя внимание тот факт, что именно те духи-покровители, которые имеют самые тесные связи

с медведем (вплоть до того, что они могут превратиться в этого зверя), фигурируют и среди мифических добывателей. При этом они выступают в человеческом облике.

Возвращаясь к Старику Священного города, нужно отметить, что в рукописных материалах В.Н. Чернецова имеется мансийский текст "Песни о добывании медведя Стариком Священного города", записанный в самих Вежакорах (Архив ИЭ ВАН, д. I480, текст № 2). В ней герой говорит, что когда настанет эпоха человека, то народ не будет знать, как охотиться. Герой собирается в лес, вызывает на поединок медведя и, схватив его за уши, убивает о дерево[I]. По приезду в Вежакоры играется медвежий праздник, и Старик Священного города учреждает обряды семилетнего цикла периодических церемоний. В эпизоде сборов на охоту и в учреждении празднества, после каждого предложения повторяется: "в человеческую эпоху пусть так же поступают".

Другой видный дух-покровитель с медвежьими чертами - Пелымский бог (см. с.I23-I24). Чернецов связывает его с фратрией пор (I939, с. 24). В мифологическом пласте кажется любопытным тот факт, что манси по Пелыму, Верхней Конде, Вагле, Тапсую и Верхней Сосьве почитают в качестве главного духа-покровителя не седьмого, а первого божественного сына. Мункачи отождествляет его по местности с Пелымским богом (I892-I902, с. CCCXX). В вариантах мифа с Лозьвы (там же, с. I0I-I27) и с Верхней Сосьвы (там же, с. 77--99), повествующих о сотворении земли, этот сын под конец превра-

[I] По сообщению Н.И. Терешкина мотив сборов на охоту, как пример на будущее время, записан и в медвежьей песне Пелымского бога у казымских хантов, а мотив убивания медведя о дерево и учреждении праздника - в песне Лесного богатыря у шеркальских хантов.

щается в медведя (см. с. 107). В медвежьей эпике Пелымский бог выступает в функции воспитателя и одновременно невольного убийцы медведя - у сосьвинских манси (Kannisto, Liimola , I958, с. I38-I49) и у казымских хантов (Pápay , I905б, с. 248-259).

Пока довольно трудно оценить эту, неизвестную до сих пор в литературе, связь между духами-покровителями, выступающими в качестве носителей медвежьих черт, и самим медведем. По текстам создается впечатление, что эти духи имели какое-то особое право на жизнь медведей, как представителей принадлежащего к ним животного рода. За убивание зверей они не наказываются, скорее даже наоборот. Они завлекают будущих или нынешних людей в свои действия, и таким образом будто бы передают им права и традиции добывания зверя. Не исключено, что это связано с какой-нибудь концепцией о хозяине видов зверей. Как мы увидим дальше, вывод из вышеуказанных сюжетов следующий: дело табуации убивания тотемного животного членом соответствующей фратрии не так просто. Указанные персонажи - добыватели медведя - и еще некоторые другие считаются принадлежащими фратрии пор, у которой тотемным животным был медведь.

П.3.II. Медведь - хозяин леса.

Концепция медведя в качестве хозяина леса, т.е. когда ему присуща власть над остальными зверями, у северных обских угров представлена относительно слабо, хотя такое воззрение широко известно у сибирских народов (Kóhalmi , I98I, с. I36). В текстовых изданиях имеются всего лишь единичные указания на эту функцию, например, от верхне-казымских хантов, что медведь назначен богом в качестве хозяина всех существ, в том числе и зверей (Rédei , I968, с. 38) или в сказке приуральских хантов, где герой назначает медведя хозяином млекопитающихся зверей (Pápay , I9I0, с. 78);

анализ в научной литературе см., напр., Karjalainen , I927,с. 9.

По отношению к реальным медведям характерно два противоположных подхода. С одной стороны, в терминологии-табу, так же, как в поверьях и действиях, к живущим взрослым медведям подходят как будто к пожилому, уважаемому человеку, называя его, например, "старик, дядя" (Bakró-Nagy , I979, термины № 6, I3, I4, 29, 37, 45, 56, I04, I67, I68, I70, 230, 233, 238, 25I, 253, 308, 464, 469, 47I). С другой стороны, во всем фольклоре медвежьего праздника господствуют термины, применяемые к младшим кровным родственникам - "братишка, сестренка" - причем не только от имени бога или духов-покровителей, но и человека.

Это объясняется ситуацией и тематикой медвежьего праздника: при всем уважении к божественному зверю считается, как будто он переродился или по крайней мере впервые перешел в доселе не посещаемую им сферу человека, и тем самым изменил свою бывшую идентичность: он будто бы превратился в особый вид духа, который властный, но мало понимающий. Ему нужно показать и рассказать миропорядок и его место в нем, чтобы он в дальнейшем поступал правильно. Подобная ситуация моделируется в другом плане в песнях о происхождении медведя, когда небесный отец обучает свое дитя перед спуском на землю.

После спуска медведя даже мелкие звери фигурируют как его старшие сестры (и братья), например, россомаха, заяц, кедровка[I]; эта же концепция наблюдается в песнях пробуждения медведя. Соответственно и в верованиях есть указания на то, что россомаха старше медведя и последний в знак уважения при встрече оставляет для нее

I Об отношениях медведя и других зверей см.: Munkácsi, Kálmán , I952, с. 46-5I.

свою добычу (ПМА, 1982 г., д. Тугияны). При таких фактах трудно доказать, что медведь будто бы однозначно считался стоящим выше всех в зверином обществе лесной сферы.

Особая власть над зверями ярче всего документируется у восточных хантов, где, например, на Вахе верили, что медведь посылает охотнику лосей и других животных; или на Агане, где перед охотой ставили угощение медвежьему черепу (Кулемзин, 1984, с. 85). На севере же, ввиду вхождения медведя в культ духов-покровителей, которые обеспечивают принадлежащую им общественную группу здоровьем, счастьем и удачным промыслом, функция насылателя зверей, как часть концепции хозяина леса, растворилась.

Следы последней можно увидеть в обрядности медвежьего праздника, в мотиве гадания об исходе охотничьего сезона, в разыгрывании песен-плясок о размножении и превращении в добычу птиц и зверей и т.д. - что у Авдеева очень интересно истолковывается на тотемистической основе (1936б, с. 36; 1936а, с. 173). Наиболее четко функция дарителя добычи выражена во фразах медвежьих песен, где медведя возвеличивают как "богатырь со счастием лесного зверя, богатырь со счастием водной рыбы" (Pa'pay , Fazekas , 1934, с. 131), т.е. тот, кто дает счастье в промысле. Важно отметить, что у северных обских угров эта функция придается добытому, т.е. превратившемуся в особый вид духа медведю, во время праздника.

П.3.12. Медведь - сын лесного существа (сын женщины, убежавший в лес, I-П).

В воззрениях и фольклоре северных обских угров видное место занимают представления о происхождении медведя, и сферы его родителей определяют характер концепции о нем самом. При этом более типичны те случаи, когда конкретно указывается только один из

родителей, хотя бывают и сюжеты с упоминанием обоих.

Особый тип представляют из себя сюжеты, в которых действие происходит в среднем мире с горизонтальным делением сфер родителей на сферы человека и леса. Медведей, родившихся при таких условиях, можно назвать исходно "лесными". Они получают звериные качества от родителя - лесного существа, и их уход в лес является возвращением в сферу более значительного родителя. Этот тип отличается от браков между женщиной и медведем тем, что "лесной" родитель - не медведь : последний получается как бы смесью двух видов существ, и образ человеческой матери обычно переносится на времена дочеловеческих прародителей. Тип распадается на несколько подтипов, в соответствии с личностью матери.

А. Медведь - сын дочери богатыря и отца-менка.

Сюжет с идентификацией обоих родителей зафиксирован Паткановым у иртышских хантов и является на самом деле быличкой о конкретной местности. Она интересна и тем, что в ней мать тоже носит медвежьи черты. Волосатоликая дочь богатыря городка около Кулпоховских юрт начинает жить с молодым менком в лесу. Их сын убивает мальчиков упомянутых юрт, за что сына вместе с матерью выгоняют в определенную лесную местность. Сын превращается в медведя и остается жить в лесу.

Патканов считает довольно распространенными истории таких браков между женщинами и мужчинами богатырской эпохи с менками противоположного пола (Patkanov , I897, с. I25). Сюжет упомянут еще у Харузина (I898, П, с. 7), Павловского (I907, с. I8I), А. Бана (I9I3, с. 2I0), Б. Кальмана (Munkácsi, Kálmán , I952, с. 30-3I) и др. Харузин, Павловский и вслед за ними А. Бан истолковывают его на основе родового тотемизма.

Б. Медведь - сын женщины мось (сын женщины, убежавший в лес - I).

Широко распространен сюжетный тип, который можно назвать "сын женщины, убежавший в лес". Из его вариантов для нас наиболее интересен тот, в котором мать зверя отождествляется с женщиной мось. Песня происхождения медведя с таким мотивом записана В.Н. Чернецовым в 1935 г. у ляпинских манси в д. Лопмус (Архив ИЭ ВАН, д. 1472, текст №2). В нем вдова запрещает своему сыну уходить далеко для игр. При нарушении запрета дети кричат, что "идет сын женщины Мось" и в ужасе убегают от него. Он замечает, что его тело постепенно принимает медвежий вид. Собираясь уходить в лес, он довольно агрессивно поступает с матерью, которая старается уговорить его, а под конец запрещает ей переходить определенную грань леса. Сам он уходит в лес навсегда.

О сыне-оборотне женщины мось упоминается и у Авдеева (1936б, с. 29), Соколовой (1972в, с. 73). Может быть один из вариантов этого сюжета послужил основой раннего сообщения о непослушном и проклятом матерью сыне, который ушел в лес в виде медведя (Гондатти, 1886а, с. 72; 1886б, с. 79), но в нем отсутствует истолкование лица матери. О том, что в пласте медвежьей эпики роль матери действительно может приписываться женщине мось, свидетельствует и тот факт, что она изредка фигурирует среди фраз-метафоризаций, обозначающих части тела медведя. Так, у сосьвинских манси в песне о добывании медведя "За миром наблюдающим человеком" встречается фраза: "одну мою переднюю лапу постелю я в качестве подушки из семи кусков, сшитой моей матерью Мось-най" (Kannisto, Liimola, 1958, с. 150).

В кратком анализе этого сюжетного типа Чернецов отмечает вторичность интерпретации превращения в медведя, как наказания богом за непослушность и указывает, что из-за преобладания отцовских

черт в сыне женщины тип следует считать сравнительно поздним. При этом он приходит к выводу, что отцом мог быть только мужчина из фратрии пор, происхождение которого возводится к медведю. На фратриальной принадлежности матери он не останавливается (Чернецов, 1947, с. 288).

Вышеперечисленные варианты сюжетного типа удобны тем, что в них героиня названа конкретно по фратрии. Однако, идентичность отца кажется нам более сложной, чем предполагает Чернецов. Если бы отец был просто мужчиной пор, то в браке нечего было бы скрывать, а агрессивные черты сына, его конфликт с общиной и матерью, как и уход в лес, не имели бы смысла. Приводим предыдущий южнохантыйский сюжет, который из-за более узкого круга общественных отношений можно считать позднейшим по происхождению, но в нем конкретно изображена концепция брака женщины с существом, отличающимся сразу по двум признакам: и по сферам (селение - лес), и по категории (люди - менк); на наш взгляд историю женщины мось можно также воспринимать по той же самой схеме.

Брак между человеком и менком считается вполне возможным и в быличках, и в инсценировках медвежьего праздника (см., напр., Гондатти, 1886 б, с. 85). Связующим звеном здесь могут служить представления о привязанности фратрии пор к медведю, как лесному животному, с одной стороны, и к человекоподобным лесным великанам - менкам, с другой. В горизонтальной системе "медведь ←— фратрия пор —→ менк" в конечной системе выходит, что медведь и менк должны иметь какие-либо особые связи и общие черты.

Такие черты найти нетрудно. Оба вида существ - крупные и мощные, опасные для человека (в том смысле, что могут поедать его), их телосложение (за исключением волосатости) и склад ума напоминают человеческие; однако они менее ловки и более агрессивны -

то есть, они выступают как особые виды лесного человека. Об их связях между собой можно привести такой пример: в мотиве "танца (на медвежьем празднике) семи менков с верховьев Сорахта" менки пляшут в лесу в честь семи медведей; членам фратрии мось запрещено при этом присутствовать.

Чернецов записал даже два варианта былички на эту тему: в первом речь идет о плясках в д. Вежакоры, во втором - в д. Мункес (Архив ИЭ ВАН, д. I467, текст № I5 и 27). У Гондатти находим сообщение о менках-людоедах: "у них немало хранится медвежьих шкур, которые и служат им постелью" (I886 а, с. 63). Таких примеров можно собрать много.

Самый конкретный случай такого рода - это спорадическое употребление слова менк и медведь в поэтических параллелизмах, например, в инсценировке на медвежьем празднике у сосьвинских манси, где поется: "с тех пор как ты стал мужчиной, ты убил 80 менков, ... с тех пор как ты стал мужчиной, ты низвел 80 медведей ..." (Munkácsi , I893, с. 254). Любопытно, что в свое время А. Бан, без всяких сведений о фратрии пор и без доказательств, догадался об единой сущности медведя и менка, опираясь на финскую аналогию о связи медведя со злым духом (раньше великаном) Хииси (I9I3, с. 2I5).

Конечный вывод из сюжета "сын женщины, убежавший в лес I", с присутствием женщины мось можно сформулировать так: брак заключен согласно нормам фратриального деления, но между лицами разных категорий (человек и сверхъестественное существо), что приводит к превращению потомка в лесного зверя. Отсюда вытекает концепция медведя, в которой он принадлежит сфере леса; наряду с этим обоснована как его привязанность к человеческому обществу, так и его сверхъестественные черты.

П.3.13. Медведь - сын женщины Сёпыр (сын женщины, убежавший в лес - П)

Такие же сюжеты о происхождении медведя как предыдущий, встречаются с другим названием матери - женщина Сёпыр. Наиболее известный из них - "Песня моей матери Сёпыр", записанная А. Регули у северных хантов (Pápay, Fazekas , 1934, с. 106-116). Здесь в начале отсутствует мотив запрета; товарищи, играющие с сыном женщины Сёпыр~Кам, а также собаки неожиданно реагируют на мальчика, как на медведя. Тот замечает, что превратился в зверя, собирается уходить в лес и враждебно относится к уговаривающей его матери. Мать предписывает ему законы лесной жизни медведя, его возвращения в дом человека в качестве добычи, а также предсказывает ход медвежьего праздника. Такая концовка песни ясно выражает, что сюжет воспринимался как этиологический миф о первом медведе.

В таком случае можно предполагать, что женщина Сёпыр на самом деле соответствует женщине мось в воззрениях северных обских угров. Наиболее явное свидетельство имеется в мансийской поэтической фразеологии, где цитируемая в связи с женщиной мось, фраза о передней лапе медведя, дословно может повториться и с названием женщины Сёпыр (Kannisto, Liimola , 1958, с. 48, 112).

Личность женщины Сёпыр уводит нас на территорию южных групп обских угров. Поскольку они в диссертации не рассматриваются, мы лишь кратко сообщаем, что представления об общем происхождении человека и медведя от прародительницы - женщины Сёпыр, наиболее характерны для пелымских и кондинских манси, а также для живущих в соседстве с ними южных - кондинских и иртышских - хантов (Munkácsi, Kálmán , 1952, с. 32).

У этих групп нет указаний на фратриальную принадлежность праматери. Фратриальное начало здесь настолько расплывчато, что даже

фольклорный образ излюбленного героя – человека Маньть (= Мось) чаще всего переводится как "сказочный человек" (маньть 'сказка'). В медвежьей терминологии прочно зафиксировались фразы, называющие мать – женщиной Сёпыр, а медведя – ее сыном.

Развитие женского образа проявляет тенденцию к отходу из человеческой сферы в сферу высоких божеств, соответственно меняются и представления о личности отца медведя. В конечном итоге получается концепция медведя как потомка конкретных мифологических персонажей высокого ранга, и в результате такого возвышения, происхождение медведя отделяется от сферы леса среднего мира.

П.3.I4. Астральный медведь

Представления и этиологические мифы о созвездиях, связанных с медведем, настолько широко распространены у разных народов мира, что мы и не пытаемся рассматривать их. О существовании такого взгляда у северных обских угров свидетельствует уже анализированный нами сюжет о реинкарнирующей медведице, которая после добывания превращается в созвездие вместе со своими медвежатами.

Однако, по имеющимся материалам у хантов и манси верования, фольклорные сюжеты и восприятие конкретного созвездия настолько расходились, что в настоящее время трудно определить исходную концепцию. Данные о звездах уже даже в текстах не соответствуют друг другу, и еще менее ясны их истолкования.

Так, вариант приуральских хантов говорит о семи звездах, из которых седьмая – медведица, а по бокам от нее – двое медвежат (Pápay , I9I0, с. 79-92). На Верхней Сосьве манси указывают на три звезды – медведицу с двумя медвежатами (Kannisto, Liimola , I95I, с. 250-263). В варианте Чернецова число звезд не отмечается. Он отождествляет искомое созвездие с Малой Медведицей (I975,

с. 307). У южных манси это созвездие называется "abä-saut" 'Медвежья звезда' (Hunfalvy , 1864, с. 68). На самом деле точное название дается только в хантыйском тексте - "mańiŋ χättəl", что Й. Папаи расшифровывает не полностью; это название означает "полный дом (домочадцев) женщины мось".

Названия такой структуры вкладываются в целую систему: например, у манси зафиксированы названия Плеяд mɔ̄s'-χum kwol tāɣəle 'полный дом мужчины мось' (Munkácsi , 1910, с. 0223), и у них же - por-nē koltāɣəl 'полный дом женщины пор' (Kannisto, Liimola, Virtanen , 1958, с. 198) с объяснением, что семь звезд раньше были женщинами пор. Золотарев записал хантыйскую легенду о небесном происхождении брата мось и его сестры - прародительницы человеческого рода, которые возвратились на небо и живут в созвездии из семи звезд - Мось-ху-хот 'дом человека Мось' (1964, с. 226).

Как видим, стереотип восприятия семи звезд в качестве "полного дома" фратриальных предков весьма распространен - в него вкладывается и сюжет о реинкарнирующей медведице.

По структуре мироздания можно предполагать, что медведи-звезды находятся на более низком ярусе, чем главный бог - отец небесного медведя, относящегося к другому виду.

П.3.15. Медведь - культурный герой

Медведь с функцией культурного героя мало отражен в текстовых изданиях, об этом нам известно лишь попересказам. Через медведя было получено три вида благ: огонь, лук и стрелы, домашний олень (Munkácsi, Kálmán , 1952, с. 22-23; Kóhalmi , 1981, с. 136).

Уже Гондатти упоминает почитание белого медведя у манси и хантов в качестве дарителя огня (1886 б, с. 75). Более подробно эту концепцию описывает

Инфантьев: небесный бог дает огонь, лук и стрелы своему сыну-медведю перед спуском его на землю, чтобы тот мог обеспечить себя самым необходимым. Одновременно он поручает сыну должность судьи. Медведь злоупотребляет своей властью, пока младший из семи братьев не побеждает его, отобрав огонь и оружие (Инфантьев, 1910, с. 76-79). Мотив получения в подарок домашних оленей привязан к образу медведя-оборотня - младшего брата женщины мось из типа "Женщина-зайчиха и женщина-лисица" у сынских хантов (Steinitz , 1975, с. 80-89). Харузин (1898, кн. 4, с. 3) и Павловский (1907, с. 181) рассматривают цивилизаторскую функцию медведя в тотемическом плане.

Приведенные примеры касались настоящего медведя и были немногочисленны. У обских угров концепция культурного героя отражена сравнительно слабо за счет того, что она присоединилась к трансформациям медведя в духов-покровителей. Если учесть культурные подвиги главных духов с медвежьими чертами, в первую очередь Старика Священного города и Пелымского бога, то наверное вскрылось бы, что половину миропорядка и цивилизации учредил медведь.

П.3.16. Медведь - герой.

В ходе развития обско-угорской культуры медведь всегда играл особую роль в моделировке общественного строя, мировоззрения и религии. Его образ прошел все стадии исторического развития, соответственно приспосабливаясь к перестройкам путем выдвижения на первый план и переосмысления тех или иных его возможных черт. Само собой разумеется, что период культа героев во время расцвета самостоятельных княжеств тоже оставил свой отпечаток в этой системе. Так как культура указанного периода легла в основу почитания позднейших духов-покровителей, то образ медведя на этой стадии

закономерно включился в систему их личностей, а именно как возможность оборотничества. При этом концепция медведя-героя не состоит лишь из момента оборотничества, что существовало и раньше – она определяется наличием момента героических подвигов.

Образы медведей-героев распадаются на два типа в соответствии с тем, временно или окончательно превращается герой в зверя. Другим признаком деления может служить то, является ли герой объектом культа или нет. В системе обоих признаков медвежьи качества героя истолковываются как залог возможных героических поступков.

Уже говорилось о том, что сюжеты с мотивом превращения в медведя человеческих личностей обычно проецируется на эпоху прародителей и согласно этому, персонажи именуются термином "богатырь" (манс. 5tar , хант. wqrt). Из них те простые типы, которые связаны с представлениями о происхождении медведя, рассматривались в концепциях "Медведе-человек" и "Медведь – потомок лесного существа". Так как в подобных случаях сам герой прекращает свое существование в качестве человека, произведения истолковывают культ медведя, а не какого-либо конкретного человеческого предка.

Более сложный случай, когда в медведя окончательно превращается мифологический персонаж с героическими чертами. Самый яркий пример можно привести из упомянутого уже мансийского мифа южного происхождения с метаморфозой старшего сына прародительницы – женщины Сёпыр∼Кам в конце (см. с. 116). Это действительно сложный сюжет, где миф о создании мира под конец переходит в этилогический миф медведя, образовавшегося из "первого человека" (Munkácsi , I892-I902, с. 230). Пока невозможно определить, является ли эта форма вторичной: ведь в местном культе медведя могла существовать архаическая схема сложения эпики – причем в песне –, где происхождение объекта культа излагается, начиная с момента

становления мира.

Однако мы можем с уверенностью утверждать, что героические черты медведя - позднейшего происхождения. В верхне-сосьвинском варианте герой, недовольный непослушностью самого младшего брата, впадает в состояние крайней агрессивности, выпив пива. Он разжевывает свое военное снаряжение и выплевывает на себя, из чего образуются медвежьи когти, шерсть и т.д. С этим он уходит навсегда в лес (там же, с. 77-99). Еще более характерен лозьвинский вариант, записанный А. Регули. Здесь разгневавшийся на самого младшего брата герой совершает настоящий героический подвиг: учиняет верхом на коне разгром враждебного войска. Он уходит навсегда в лес от горя, что не может найти себе достойного противника. Его военные аттрибуты также превращаются в части тела медведя (там же, с. 101-127). Этого медведя можно считать самым "героическим" во всей обско-угорской мифологии.

В пласте героической эпики духов-покровителей выразительный пример временного оборотничества принадлежит Хонт-Торуму 'богу войны' у ляпинских манси, д. Мункес. Он фигурирует и в хантыйском героическом эпосе, где говорится, что перекатившись через изогнутое дерево, он превращается в медведя, чтобы не вызвать подозрения у своих противников. Они все-таки узнают его по торчащему луку, и тем не менее он побеждает их (Pápay , 1905б, с. 3-68). В мансийском варианте этот мотив фигурирует в более поздней форме: герой надевает "панцирь с когтями болотного зверя (=медведя)", чтобы переплыть озеро во время погони за врагами (Munkácsi , 1892, с. 180-203).

В героических сказаниях южных групп мотив временного превращения в медведя, с целью совершения превосходящего человеческие силы подвига, часто встречается наряду с превращением его в зверей

нескольких видов. Этот последний тип оборотничества является, однако, чисто фольклорным мотивом и не принадлежит к пласту ипостасей духов-покровителей. И когда герой под конец делает самый решительный шаг в образе медведя, то невозможно определить: свойственна ли эта форма его личности или просто, способности медведя являются наиболее подходящими для цели. Такие ходы характерны для эпики духа-покровителя из д. Нахрачи на Нижней Конде (Munkácsi , I892, с. 222-234; Чернецов, I935, с. I28-I37; Vértes , I975, с. I40-I47).

Временное оборотничество в животную ипостась духа-покровителя - обычный мотив в героической эпике. Карьялайнен, не осознав двойственной сущности духов, считает животную форму просто средством передвижения при нужной ситуации (Karjalainen , I927, с. 3-4). Персонажи могут превратиться в самых разных животных на основе латентных тотемистических представлений, которые приписывают определенную ипостась тому или иному духу-покровителю. Что касается медведя, то его образ в героическом пласте возвышается над другими животными, потому что и в самом деле качества медведя больше всех соответствуют прототипу человеческого образа героя: необыкновенная сила, повышенная агрессивность и трудно управляемые эмоции в гневе при спокойном и доброжелательном основном характере.

П.3.I7. Медведь - потомок небесного божества.

Концепция медведя - потомка небесного божества - является в настоящее время самой распространенной. Она встречается у всех групп обских угров, так сказать, на поверхности, но наряду с ней везде имеются и другие представления о происхождении этого зверя. Пропорции и структура таких воззрений определяют характерную для каждой группы картину культа медведя. Так как сведения о небесном

медведе были легко доступны путешественникам и исследователям, их можно встретить буквально в каждом издании, где фигурирует такая тематика. В этнографической литературе эти источники хорошо обработаны, и нет необходимости давать их перечень в диссертации.

Целесообразнее расширить круг информации вовлечением текстового материала, чтобы с его помощью определить структурные связи указанных концепций. Не менее интересно поискать ответ на вопрос: кто же другой родитель небесного медведя? В отличие от концепций которые документируются только в поверьях, в нашем случае именно тексты несут основную информацию, поскольку воззрения о небесном происхождении медведя отражаются в большинстве медвежьих песен этиологического характера[I], а в качестве поверий обычно выступает лишь их пересказ.

Предполагается, что на любом медвежьем празднике у северных обских угров песнопение начинается с мифа о происхождении зверя. Поэтому число вариантов таких песен довольно велико, и в рамках данной диссертации их подробный анализ невозможен. Исходя из наших задач достаточно будет определить типы песен и установить их основной инвариант.

Песни о спуске потомка верхнего божества с неба по сложению сюжета распадается на три типа, но их объединяет общее начало. Тип А является одноходным и оканчивается первой зимовкой медведя

[I] Мансийские: Гондатти, 1886 б, с. 78-79; Munkácsi, 1893, с. 1-33, 34-58, 59-108, 109-125, 126-132; Kannisto, Liimola, 1958, с. 9-28, 28-50, 52-71, 72-85; Чернецов, Архив ИЭ ВАН, д. 1468, текст № 27. Хантыйские: [Patkanov, 1900, с. 192-203]; Pápay, Fazekas, 1934, с. 24-34; Karjalainen, Vértes, 1975, с. 113-114; Сенкевич-Гуднова, 1980, с. 250-254; Schmidt, 1983б.

на земле[1]. В типе Б сюжет продолжается вторым ходом о добывании медведя[2]. К типу В относятся все остальные, часть которых является отрывками или смешанными, с точки зрения жанров, произведениями[3].

Общую схему песен спуска с неба сформулировал в свое время Карьялайнен (1927, с. 8-9), сюжеты рассмотрены также Б. Кальманом (Munkácsi, Kálmán , 1952, с. 118). На основе имеющегося материала северный инвариант можно реконструировать следующим образом.

Будущий медведь - сын небесного бога Торума - воспитывается отцом в изоляции. Перед уходом на промысел отец высказывает ему запрет выходить на улицу или в другое помещение. Сын нарушает запрет, вследствие чего видит через дыру "нижний мир" (= землю). Глядя сверху, он не может противостоять привлекательности земли и просит отца отпустить его туда. Тот спускает его в люльке на цепи до середины расстояния между небом и землей, и надолго задерживает его в этом положении.

К данному моменту обычно прикреплено наказывание отцом норм земной жизни: предписание питаться природными ресурсами, запрет на повреждение человека, его имущества, трупов и идолов, а порой

[1] См. напр., Munkácsi , 1893, с. 1-33; Pápay, Fazekas , 1934, с. 24-34; Schmidt , 1983б.

[2] См. напр., Kannisto, Liimola , 1958, с. 9-28, 52-85; Чернецов, Архив ИЭ ВАН, д. 1468, текст № 27; Сенкевич-Гудкова, 1980, с. 250-254.

[3] Напр., Munkácsi , 1893, с. 34-58, 109-125; Kannisto, Liimola, 1958, с. 52-71; Pápay , 1905б с. 248-259 ; Karjalainen, Vértes , 1975, с. 113-114.

и поручение должности судьи. Оказавшись на земле, медведь вскоре разочаровывается в изобилии земли. Непослушность или голод заставляют его нарушать все предписания подряд. Разгневанный небесный отец напускает на него еще больший голод. В некоторых вариантах здесь следует эпизод камлания росомахи или других зверей - старших родственниц медведя - в целях угадывания причины беды. Узнав причину, медведь начинает жить по правилам и накапливает жир на зимовку.

Песни типа А на этом месте кончаются, и эпизод добывания медведя исполняется в отдельной песне. В произведениях типа Б во время зимовки медведя убивает герой правремен (или двое-трое героев), который называется либо сыном Городского богатыря (см. ниже), либо неразъясненным описательным названием-табу. После убиения устраивается праздник и душа медведя возвращается на небо (в полных вариантах).

Если сравнить этот реконструированный оптимальный вариант с сюжетом о происхождении медведя от лесного существа, который фигурирует параллельно у северных обских угров, мы получаем следующие соответствия. I. Один из родителей не указывается не только слушателю произведения, но и окружающей среде воспитания будущего медведя. 2. Воспитывающий родитель запрещает своему ребенку вступать в контакт с внешним миром (по отношению к месту воспитания) с невысказанной мыслью, что потомок рано или поздно попадет в конфликтную ситуацию из-за несоответствующих окружающему миру качеств (агрессия, непослушность). 3. В этом случае родителем предусматривается уход потомка в другую сферу. 4. Перед уходом родитель может наказывать потомку правила жизни в другой сфере и отношение к нему людей.

История о потомке лесных существ на этом заканчивается. Как

мы видим, сюжеты в главных моментах развиваются параллельно, по нашему предположению, в разных направлениях - по горизонтальной и вертикальной осям. В случае брака прародителя дочеловеческой эпохи и лесного существа, конфликт возникает на человеческий лад и трансформируется по правилам героической эпики: потомок осознает свою непохожесть в столкновении с товарищами по возрасту.

Этот мотив иногда проникает в историю небесного медведя, когда нарушение запрета заключается в уходе потомка на площадку для игр - в варианте нижне-обских хантов (Pápay, Fazekas , 1934, с. 24-34), средне-сосьвинских (Munkácsi , 1893, с. 1-33) и верхне-сосьвинских манси (там же,с. 59-108).

Для песен о спуске с неба все же более характерен южный мотив погони за стадом лошадей (наряду с коровами или оленями), в ходе чего нога потомка продырявливает слой верхнего мира и получается дыра вниз, через которую он и видит землю (Гондатти, 1886 б, с. 78; Munkácsi , 1893, с. 34-58, 109-125; Kannisto, Liimola , 1958, с. 9-28, 28-50; Чернецов, Архив ИЭ ВАН, д. 1468, текст № 27; Pápay , 1905б с. 223-238).

Примечательно, что в северных песнях о спуске медведя никогда не упоминается о матери. По аналогии с "горизонтальным типом" потомка лесного существа мы можем предположить следующую причину: мать потомка - не из той сферы, где он воспитывается. Его несоответствующие окружающей среде черты - непослушность и агрессия - так же как и непреодолимая тяга к земле, являются наследством с материнской стороны.

Отождествление матери можно условно реконструировать на основе отдаленного варианта средне-кондинских манси (Kannisto, Liimola , 1958, с. 52-85). Песня начинается определением обоих родителей: отец - Верхний дух ("n^mnàà̯i̯ər"), а мать - богиня Кам~Сёпыр

("kǫ̇am ~ š̆ȯ̆ăpər nᵒ̇ȧi̯"). О ее личности нам уже известно по мифам о сотворении земли, что на территории стыка южного, западного и северного ареалов она отождествляется с Матерью-землей (Munkácsi, 1892-1902, с. 77-99). В то время, как у северных обских угров господствует концепция медведя, как потомка и посланника главного небесного божества, у юго-западных групп - на Пелыме, Конде и Иртыше - как в названиях медведя, так и в этиологических мифах подчеркивается его материнское начало, а именно, в личности женщины Сёпыр.

Таким образом, личность женщины Сёпыр (или Земли-матери) связывает две оси происхождения медведя. Оборотень-медведь горизонтальной оси - всегда самец, а для медведя, возникшего на вертикальной оси более характерен образ самки. В научной литературе последняя считается более архаичным явлением. В связи с личностью родителей - представителей разных сфер на обоих осях - встает вопрос: откуда у потомка небесного бога медвежьи черты?

Сюжет возникновения медведя не из брака реального медведя и человека, а от мифологических или других сверхъестественных персонажей представляет собой тип, где потомок образует третий вид существ: животное - посредник двух сфер. При этом в одном из родителей заложены будущие черты медведя, но воспитывает потомка другой родитель. На самом деле такие сюжеты являются результатом ряда трансформаций, согласно которым родители получают все больше антропоморфных и сверхъестественных признаков, что, конечно, относится к более развитому периоду.

В случае "горизонтального" типа мы видим, что отец - лесное существо - действительно в некоторой степени связан с медведем. Вопрос о "вертикальном" типе рассматривался в подробности В.Н. Чернецовым. По его мнению, носитель медвежьих черт - это отец, небес-

ный бог. Он доказывает свое предположение тремя аргументами. I. В медвежьих песнях "к numi tɔ̄rŭm'y" применяются те же эпитеты, что и к медведю". 2. В сказке про хант. шерк. "imi χitə", манс. "ēkwa pi'ris" 'Племянник женщины' в заключительном эпизоде превращения троицы героев в мифологические персонажи у Мункачи, фигурирует Нуми Торум на том же месте, где в записи Чернецова встречается вежакорский дух-покровитель в медвежьей ипостаси. 3. Название медведя манс. "tɔ̄reɥ" этимологически связано со словом "tɔ̄rəm" 'бог' (Чернецов, I939, с. 32-35).

Это суждение глубоко вошло в литературу вместе с интерпретацией, что в более древнем пласте небесный бог носил конкретные животные черты, а не антропоморфные (см. напр., Васильев, I948, с. 8I; Munkácsi, Kálmán , I952, с. 27; Соколова, I983, с. I08). Наш анализ материала показал следующее.

I. Цитируемые эпитеты "когтистый, зубастый" (Чернецов, I939, с. 33) в данном контексте относится к медведю, а не к Торуму, и общая глагольная фраза в трех приведенных цитатах "десятизубый, зубами обладающий рот свой открываю" встречается вплоть до наших дней в любом стихотворном жанре, независимо от действующего лица - значит, она не прикреплена специально ни к богу, ни к медведю. 2. Упомянутый миф о сотворении мира записан Мункачи (I892-I902, с. I-32) у ляпинских манси, где Нуми Торум занимает видное место в мифологическом фольклоре, в то время как личность Старика Священного города весьма расплывчата[I]. Текст сказки Чернецова зафиксирован в д. Лохтоткурт, на территории шеркальских (среднеобских)

[I] Е.И. Ромбандеева на основе сообщений с Ляпина называет его jaljūs ɔ̄jka , вместо jalp-ūs ɔ̄jka и локализует в другой местности (I984, с. I07).

хантов, которая относится как раз к центральной зоне культа Старика Священного города. В этом районе как в текстах Штейница (1975, с. 233-458), так и в записях Н.И. Терешкина и диссертанта, Старик Священного города почти обязательным образом выступает в концовке, где только можно, даже в ущерб небесному богу. При этом их невозможно сопоставить ни по признакам, ни по функциям.

3. Этимология общего корня слов манс. t5rew и t5rəm остается до сих пор лишь предположением, и термин t5rəm 'бог' может быть придан еще целому ряду высоких духов-покровителей без какой-бы то ни было общности с Нуми Торумом. По нашему мнению на севере Нуми Торум не носит и никогда не носил медвежьи черты. Такое явление скорее прослеживается у южных хантов. Здесь на "горизонтальную" систему матери - женщины Тяпар - и отца - Мужчины с размашистой рукой (у которого можно предположить общие с медведем черты), живших в городке около д. Цингалы на Иртыше (Патканов, 1900, с. 101; Karjalainen , 1928, с. 10), наслаивалась "вертикальная" система с небесным богом. Такое слияние произошло во многих южных районах, включая и западную часть, но в текстах с Иртыша оба варианта с отцом могут фигурировать подряд, как будто они идентичны (напр., Karjalainen, Vértes , 1975, с. 113).

Таким образом, у северных обских угров не-небесные качества ребенка небесного бога и его тяга к земле, становятся понятными лишь в том случае, если предположить, что у него с материнской стороны какой-то предок принадлежит к сфере земли.

П.3.18. Медведь - потомок земного божества

С самого начала мы должны оговориться, что концепция медведя как потомка земного сверхъестественного существа или как представителя земного начала не выглядит характерной для обских угров ни

по научной литературе, ни по первичной информации. Она прослеживается у них не в сфере лесных зверей, а скорее в сфере духов-покровителей (см. ниже). Концепция земного начала в ситуации со зверем уводит нас на восток. Здесь, особенно у хантов Васюгана - самой маргинальной юго-восточной группы - считается, что медведя создал "Məɣ-juŋk" 'Дух земли' (Karjalainen , 1927, с. 10, 23). У южных хантов, хотя и встречается формула обращения к медведю "Сын Торума, Сын Земли, сын, рожденный женщиной Тяпар" (там же, с. 207), но земля упоминается здесь просто ради параллелизма.

Следуя дальше, мы обнаруживаем, что на стыке кондинского, пелымского и северного культурного районов, связь медведя с землей всплывает в трансформированном виде. Отсюда нам известны два варианта этиологической песни, служащей важнейшим источником в реконструкции женских персонажей мифологии (см. с. 39, 49, 36, 113).

Они начинаются с сотворения мира и оканчиваются на превращении старшего сына прародительницы в медведя "героического" типа (Munkácsi , 1892-1902, с. 77-99, 100-127). По предположению Мункачи, они пелись у южных манси вместо спуска с неба у северных групп, и один из информаторов также подтверждает их принадлежность к репертуару медвежьего праздника (Munkácsi , 1892-1902, с. 230). В верхне-сосьвинском варианте (там же, с. 77-99) небесный бог спускает владычицу Сёпыр~Ками и дочь Хуль-отыра (= Владыка заразы, представитель подземного мира). Вскоре обнаруживается, что мать Сёпыр~ Ками слишком быстро крутится и бог опоясывает ее горами и ручьями.

Отсюда вывод: мать Сёпыр~Ками в этих районах могла восприниматься как сама земля! Бог также научивает дочь Хуль-отыра, как учредить человеческую эпоху; у нее рождается семь сыновей, старший из которых превращается в медведя. При этом они не изображены

в качестве объекта какого-либо культа. В более полном лозьвинском варианте (там же, с. 100-127) одновременно выступают небесный бог и "Кожистая Земля-мать" sowəŋ mā aŋk (слово "кожа" указывает на слой земли). Посредством бога она рожает владычицу Ками, которая, в свою очередь, становится матерью будущего медведя.

Как видим, в обоих вариантах медведь - не прямой потомок земли-матери, но его мать очень тесно связана с землей либо в нижнем, либо в верхнем направлениях.

П.3.19. Медведь - потомок представителя нижнего мира

Свидетельством того, что медведь может восприниматься как потомок представителя нижнего мира, служит вышеупомянутый мотив о материнстве дочери Хульъ-отыра. Из текста трудно определить, принадлежит ли она полностью нижнему миру или, как нередко в случаях с детьми мифологических персонажей, относится к какой-то промежуточной сфере, например, поверхности земли. Мотив можно было бы считать единичным локальным явлением, но искомая связь выражается и в другой, независимой сфере.

У сосьвинских манси записана медвежья песня, где происхождение зверя возводится к красношейной поганке (манс. lūliʸ). У нее из двух яиц вылупляются птенцы, а из третьего - маленький медведь, который вырастает, перезимовывает и добывается людьми (Kanni's-to, Liimola , 1958, с. 86-94). Красношейная поганка- животная ипостась Владыки заразы и нижнего мира.

При текстовом анализе всегда нужно иметь в виду тот принцип, что концепции медведя не относятся к одному и тому же медведю, ибо восприятие этого зверя соединяет в себе множество признаков и соответствующих концепций разновременного происхождения. Примерно таким же образом слагаются признаки и у других персонажей мифологии. Значит, встречающиеся в разных фольклорных произведениях персонажи: медведь - потомок небесного существа, медведь - потомок

лесного существа и медведь - герой, старший сын праматери и т.д. не идентичны, однако определенные признаки их родителей могут сочетаться при формировании концепций.

Мы уже указывали на двойственную роль женщины Сёпыр по отношению к осям в этиологических мифах (с. 113). У северных обских угров, где система женских лиц мифологии в значительной мере перестроена и упрощена, нетрудно документировать процесс переплетения близкостоящих признаков с результатом частичного отождествления антагонистических личностей. Можно составить следующую цепь трансформаций в концепциях медведей - потомков разных матерей.

Самый "нижний" признак, в качестве матери, проявляет дочь Хуль-отыра (Владыки заразы, нижнего мира), которая выступает в паре с женщиной Сёпыр~Ками, воспринимаемой в качестве земли, по варианту верхне-сосьвинских манси. Тесная связь и дочери Хуль-отыра, и самой земли с женщиной Сёпыр~Ками прослеживается также и в лозьвинском варианте: здесь говорится, что земля-мать создалась величиной с котел для варки клея самого младшего сына Хуль-отыра, величиной с пряслицу самой младшей дочки Хуль-отыра, а женщина Ками рождается из земли.

Образ женщины Сёпыр~Ками, как человеческой прародительницы из сферы поверхности земли, связан и с "горизонтальной" концепцией брака человеческого и лесного сверхъестественного существ у всех групп обских угров, кроме восточных хантов. В соответствии с этой же функцией она может чередоваться с прародительницей фратрии мось в песенных формулах у сосьвинских манси (см. с. 102). В то же время о вышеуказанном сюжете нам объяснили у усть-казымских хантов (д. Ванзеват), что матерью является богиня Калтась, а убежавший в лес ее сын - Старик Священного города - это вероятно вторичное локальное истолкование в районе культа Старика Священного города

(Вежакоры). "Твоя мать Калтась" - как олицетворение восходящего солнца, встречается в песнях пробуждения медведя (Munkácsi , 1893, с. 192-193; 1910, с. 049), но здесь слово "мать" не обязательно воспринимать буквально.

Из краткого перечня воззрений о матери медведя по разным концепциям видно, что они охватывают, по крайней мере, два мира - нижний и средний, а верхний мир в этом аспекте кажется лишь аналогией. Если параллельно составить схему отцов, то получилась бы обратная картина: верхний и средний миры выражены непосредственно, а нижний мир - косвенно. С такими предками не удивительно, что медведь занимает видное место в числе посредников между разными мирами. Вернее, следует говорить не об одном, а о двух образах медведя, потому что с точки зрения посредничества праобразов можно предположить существование:

1) медведя - посредника между верхним и средним мирами,
2) медведя - посредника между нижним и средним мирами.

П.3.20. Медведь - дух-охранитель дома

Самую низкую категорию духов-покровителей составляют индивидуальные и семейные "домашние" духи. Их изображения вместе с аттрибутами, в том числе шкурами и другими частями тела животных, хранились в специальном ящике в переднем углу дома.

Сведения о том, что изображения медведя, обычно металлические, каким-то образом связываются с категорией домашних духов, встречаются в описаниях с разных мест обско-угорской территории. У восточных хантов о них упоминает Карьялайнен (1922, с. 25). Может быть, такую же функцию исполняли зафиксированные Кастреном многочисленные медные фигурки "чевсвуемые как кумиры" у самых северных - - обдорских - хантов (1860, с. 189).

В последние годы появилась информация о другой форме олицетворения медведя, содержащегося в домах с функцией охранителя. Это настоящие части тела животного, обычно шкура или голова, череп. В полевых материалах диссертанта (1982 г.) в д. Ванзеват у усть-казымских хантов сфотографирована свернутая шкура маленького медвежонка, которая, обернутая тканью, хранилась в ящике с принадлежностями духов - ради здоровья и счастья обитателей дома. Опубликованные сообщения о подобной функции медвежьего черепа у ваховских и васюганских хантов встречается впервые в книге В.М. Кулемзина: череп охраняет семью от представителей нижнего мира (1984, с. 84). У северных манси шкура медвежонка описана И.Н. Гемуевым. По его данным такие шкуры хранились в домах, во время болезни хозяина им приносили в дар куски ткани, временами устраивались и другие церемонии (1986, с. 24).

В свете этих данных можно предполагать, что и у северных, и у восточных обских угров шкуры, головы и другие части медведя, не унесенные из дома, держались также в качестве защитников от духов болезни. Нет данных о том, что такие охранители считались бы индивидуальными духами. Скорее они - как увидим далее - отражают концепцию медведя - охранителя дома и семьи от воздействия злых подземных сил. К сожалению, фратриальные аспекты этой практики не документированы.

П.3.21. Медведь - дух-помощник шамана

Обско-угорский шаманизм представляет собой менее яркий тип, чем у центральных и южных сибирских народов. К тому же в научной литературе он документирован настолько поверхностно, что даже трудно определить его тип. С точки зрения шаманизма обские угры принадлежат к юго-западной маргинальной зоне, где многие явления си-

бирского шаманизма отсутствуют или мало выражены. Для северных групп этих народов характерно, что "парапсихологические" функции шамана (например, получение зрительной информации, доставка вещей и т.п. с расстояния, уход души в другой мир, интеракции с духами) приписываются не шаману, а символизируются в лице отдельных духов. Последние делятся на две категории: личные духи-помощники и общественные духи-покровители.

Медведь, как дух-помощник, широко документирован у восточных хантов, особенно у пограничных групп. В сложной системе васюганских хантов[I] шаманы пользуются "медведеобразным" духом с целью поездки в нижний мир (Karjalainen , 1927, с. 282). При доставке души больного из мира мертвых он пользуется духом в виде медведя, который, напугав злонамеренные души покойников, схватывает у них душу больного (он же, 1921, с. 84). Кулемзин указывает на присутствие медвежьих атрибутов в одежде ваховских и александровских хантов (Кулемзин, 1976, с. 78). Такие черты могут отражать влияние медвежьего шаманизма соседних селькупов и кетов (там же, с. 136-137).

Тем более интересно, что Карьялайнен несколько раз отмечает, что у северных хантов, так же как у васюганских, шаман пользуется услугами медведеобразного духа ("nōrəm-vəi" 'болотный зверь'= медведь) при спасении души больного из лап злых духов (1921, с. 73, 84; 1927, с. 283-284). Он считает зооморфных духов более древними по сравнению с антропоморфными. У северных манси зафиксирован рассказ о борьбе духов-помощников двух шаманов в виде медведя и лося (Munkácsi , 1892, с. 375).

[I] Анализ камлания на Васюгане см.: Siikala , 1978, с. 221-225.

У северных обских угров нам почти ничего не известно о личных духах-помощниках шамана. В описаниях и текстах камланий такие духи не фигурируют: здесь выступают лишь духи-покровители общественных групп, хорошо известные любому носителю культуры. Далее мы попытаемся разъяснить, кто на самом деле подразумевается под медведеобразным духом, который приходит на помощь шаману, и с какой функцией.

П.3.22. Медведь - дух-покровитель

У исследуемого населения высшая категория духов-покровителей связана с общественными группами разных масштабов, и с принадлежащими этим группам местностями. Это духи с самостоятельной личностью, именем, богатой аттрибутикой, обрядностью и фольклором. Их культ по многим признакам настолько сходен с культом медведя, что можно предположить: на определенном историческом этапе они функционировали как два варианта одной и той же категории культовой жизни (см. ниже). В настоящее время отмеченное явление легче всего прослеживается на медведеобразных ипостасях у тех или иных духов-покровителей.

Образ медведя встречается почти у всех этнографических групп обских угров в виде названия социальных групп, или почитаемого ими животного, что наиболее подробно проанализировано З.П. Соколовой (1983, с. 112-115, 128-133). Он фигурирует также среди тамг в XУП в. на Средней Сосьве, Нижней Оби в районе Кодской волости и на Демьянке (Симченко, 1965, с. 170). Анализируя эти данные, З.П. Соколова приходит к выводу: частота встречаемости медведя связана с дуально-фратриальной системой, а именно, с фратрией пор (1983, с. 138-143).

В разделе о медведе-герое (с.107-8) мы приводили примеры оборот-

ничества в героической эпике духов-покровителей. Здесь перечислим кратко духов-покровителей с предполагаемыми медвежьими чертами.

I. Пелымский бог. Связь Пелымского бога с медведем доказывается более всего тем, что первого изображают воспитателем зверя, причем, на удивительно обширной территории. Наиболее ранний вариант медвежьей песни Пелымского бога о добывании им этого зверя записан Й.Папаи у казымских хантов (Pápay , 1905б, с. 248-259; о нем см.: Pápay , Fazekas , 1934, с. 126-127 и Munkácsi , Kálmán , 1952, с. 27-28). У Пелымского бога воспитывается спущенный небесным богом золотошерстный медвежонок, который, однако, медленно растет. Герой отправляется на лодке, а воспитанник забирается к нему против его воли. Проехав некоторое расстояние, медвежонок убегает в лес и в разных местах оказывается все старше и старше. Герой прицеливается в него, чтобы отпугнуть, но тут неожиданно ломается лук, и стрела убивает зверя. Пелымский бог совершает полную обрядность в честь погибшего, учреждая тем самым медвежий праздник для человеческой эпохи. По устному сообщению Н.И. Терешкина, песня была известна на Казыме вплоть до конца 1940-х гг.

Песня сосьвинских манси (Kannisto , Liimola , 1958, с. 138-149) начинается от имени Пелымского бога, в первом лице. Он воспитывается у небесного бога, который после двукратной попытки спускает на землю медленно растущего героя вместе с оружием. Герой почитается народом в качестве могущественного духа, и основывает город на куске земли, спущенной богом. Он отправляется на охоту к реке и видит зверя, которого не опознает и застреливает. В этом месте изложение сюжета вдруг начинает вестись от имени медведя, с подробным описанием медвежьего праздника.

Факт почитания старшего сына мифологической прародительницы,

его конфликт с самым младшим сыном и превращение в медведя, можно лишь условно признать косвенным доказательством общего начала у медведя и Пелымского бога, ибо точно не документировано, что семь сыновей "земной" прародительницы на Конде, Пелыме, Лозьве и Верхней Сосьве, идентичны с семью сыновьями небесного бога у северных групп, хотя эта параллель интересна.

Зато в литературе рассеяны сведения о некоторых моментах отождествления. Как у медведя, так и у пелымского бога фигурирует связь с зонтичным растением порыг. У верхне-сосьвинских манси после сотворения мира будущий мироустроитель - Пелымский бог - появляется в виде этого растения и воспитывается старой парой прародителей (Munkácsi , I892-I902, с. 33-37), что отмечено также Чернецовым (I939, с. 24). Неожиданное сообщение Каннисто (Kannisto, Liimola, I958, с. II9), что Пелымский бог ходит в образе красношейной поганки - манс. lūlɨ̆ - обнаруживает параллель с медведем, который в качестве потомка также связан с этой ипостасью Владыки заразы и нижнего мира (см. с. 117). Чернецов относит Пелымского бога к фратрии пор (I939, с. 24).

2. "Бог войны" д. Мункес на Ляпине (манс. χɔ̄nt tɔ̄rəm). Как уже указывалось (с. 107) и в героическом эпосе бывших ляпинских хантов (Papay , I905б, с. 3-68), и в эпосе средне-сосьвинских манси (Munkácsi , I892, с. I80-203) во время столкновения с врагами он превращается в медведя. Мункачи считает, что оборотничество такого типа обуславливается характером героической задачи, и не воспринимает его как отражение зооморфного облика духов (I9I0, с. 0I45-0I46; I92I, с. 0646).

Тем более интересно, что в двух песнях разного жанра, записанных А. Регули от одного и того же хантыйского певца на р. Ляпин, с большой вероятностью можно идентифицировать "героическое" имя

Мункесского духа и медведя. В героическом эпосе духа его имя фигурирует в форме "vᵘgs-neŋ-χo-āktiləm tg̃rgw-oχ-taj-χolbŋ-untər ort , где слово tg̃rgw расшифровано Й. Папаи от tɔ̄rew 'медведь': "Богатырь - желудок, изобилующий в макушке медведя, собираемой городским человеком" (Pa'pay , 1905б с. 14). В посмертном издании медвежьих песен, в "Песне матери Сёпыр" (типа "сын женщины, убежавший в лес", П; см. с. 102) пока еще антропоморфный сын героини называется "u̯ǎš -nĕŋχò-ǎktəm tǎr-oχ-tai̯ χolàŋ òntər òrt " "Богатырь - желудок, изобилующий в макушке журавля, собираемого городским человеком" (Pa'pay , Fazekas , 1934, с. 107). Здесь не только изменена транскрипция, но и переосмыслена труднопонимаемая словоформа в записи Регули - на tɔ̄r 'журавль' и oχ 'голова'.

Тем не менее, в предисловии неизвестный певец отождествляется с информатором эпоса мункесского духа именно на основе идентичности искомого формулы-имени (там же, с. 4). Отметим, что очень примечательное описание священного места мункесского бога войны и его исторической роли, дано И.Н. Гемуевым и А.М. Сагалаевым (1986, с. 57-78, 129-130). Черенцов фиксирует этого духа принадлежащим фратрии пор (1939, с. 25). З.П. Соколова указывает преобладание фратрии пор в указанной деревне (1983, с. 169).

Самый могущественный и сложный дух-покровитель с медвежьими чертами у северных групп - это Старик Священного города. Раскрытие его образа и функций В.Н. Чернецовым можно считать решительным поворотом в обско-угроведении первой половины XX в. Наши материалы, отражающие современное состояние его культа, тоже зафиксированы в районе д. Вежакоры. Поэтому мы постараемся нарисовать как можно более полную картину об этом духе - одном из наиболее важных духов-покровителей у обских угров.

Г Л А В А Ш.

СТРУКТУРА ОБРАЗА СТАРИКА СВЯЩЕННОГО ГОРОДА КАК ФРАТРИАЛЬНОГО ДУХА-ПОКРОВИТЕЛЯ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В МИФОЛОГИИ СЕВЕРНЫХ ОБСКИХ УГРОВ

Ш.I. Медведь - дух-предок фратрии (Старик Священного города)

Как ни странно, но этнографическая информация о важнейшем духе-покровителе центральных групп на Нижней Оби оставалась почти неизвестной вплоть до 30-х годов нашего века, хотя литература изобилует сведениями и о культе медведя, и о культе духов. Причиной этого можно предположить, с одной стороны, наличие табу на сообщения посторонним, и с другой - привычный маршрут путешественников и экспедиций по Малой Оби на г. Березов, при котором Вежакоры оставались в стороне[I]. Возможность табуирования культовых действий отчасти подтверждается тем фактом, что не регистрировалась смена места проведения семилетних периодических празднеств в д. Вежакоры на Большой Оби и в д. Теги ниже Березова, хотя последняя деревня находится на магистрали.

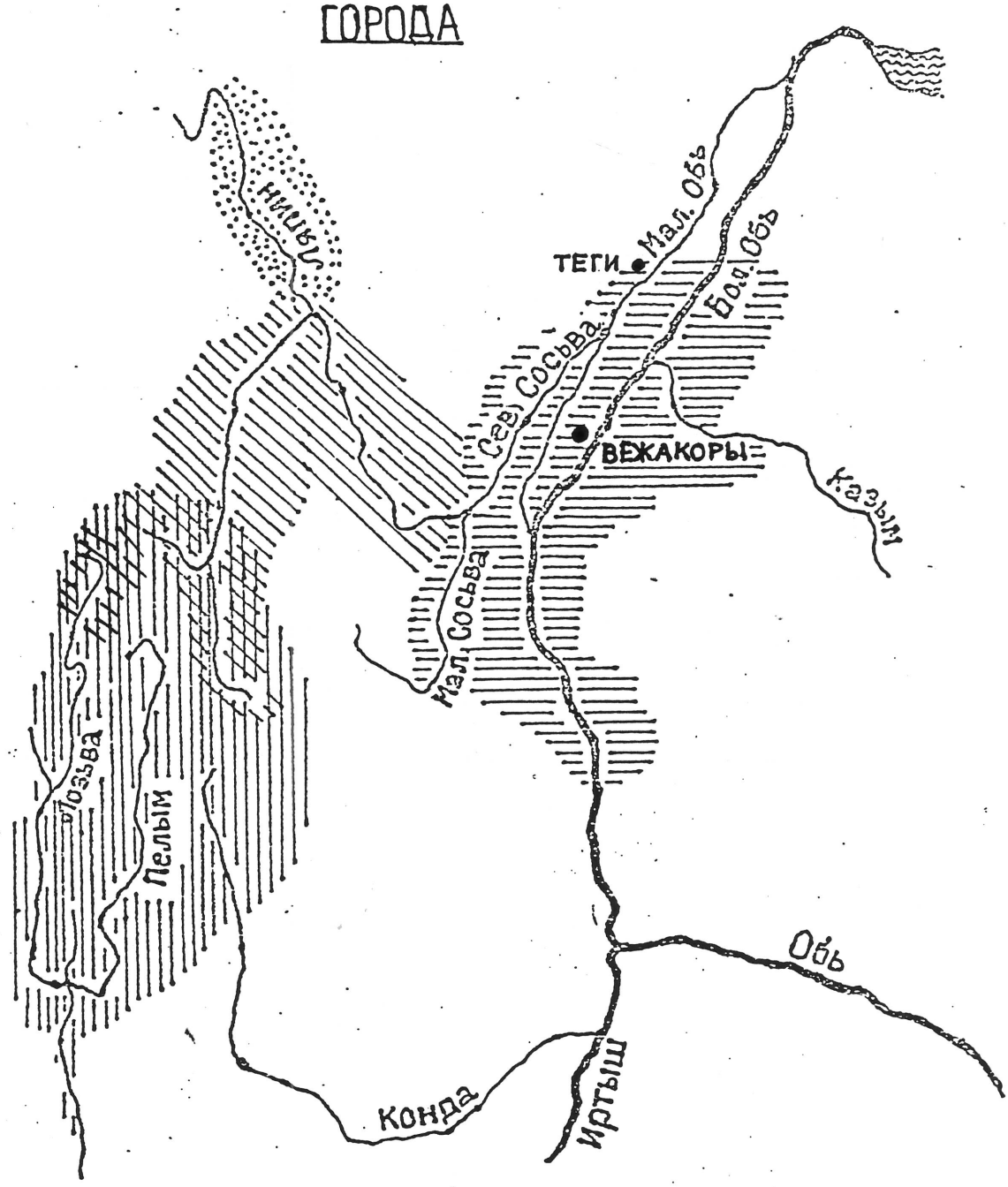
По нашим данным, первое упоминание о Старике Священного города и его медвежьей ипостаси встречается в путевых записях венгерского этнографа К. Папаи, который участвовал в экспедиции I888--I889 гг. вместе с Б. Мункачи. По его информации из этого района, у богини Калтась три сына: некий "jux-sem-xu", "jem-vas-ige" [Старик Священного города по-хантыйски - Е.Ш.], про которого сообщается, что "он же - медведь",(т.е.его ипостась - Е.Ш.) и "urt" 'богатырь', то есть "За миром наблюдающий человек" (Munkácsi , I9I0, с. 046). В одной из медвежьих песен, записанных Й. Папаи во время экспедиции I898-I899 гг., всплывает деревня, принадлежащая 'старику богу Священного города ("jəm-ŭăš tərəm iGɛ̀n ") (Pápay , Fazekas , I934, с. 58); и хотя приводится параллель со сведением К. Папаи, в конечном итоге местность ошибочно отождествляется

[I] Б. Кальман обращает внимание на тот любопытный факт, что д. Вежакоры не отмечена ни на подробной карте К. Папаи - Б. Мункачи (Munkácsi , Kálmán , I963, с.440), ни у Каннисто (I969).

с Белогорскими юртами: "i̯ēməŋ u̯ǟš" (там же, с. 137).

О Старике Священного города в середине 30-ых гг. одновременно узнали у обских манси Авдеев (1936б, с. 27-28) и Чернецов (1937, с. 209, 1938, с. 29,36,38). Они очевидно разделяли взгляды друг друга на его фратриальные отношения. В это же время у шеркальских хантов Штеиниц зарегистрировал культ этого духа и собрал ценный фольклорный материал (1976, с. 287-289; 1980, с. 398-399, 410), но у него отсутствует информация об общественной привязанности. В дальнейшем в окрестностях д. Вежакоры вел полевую работу А.М. Золотарев, которому тоже не удалось обнаружить фратриальные референции (1964, с. 227-228). З.П. Соколова впервые сообщила о своих полевых исследованиях в д. Вежакоры в связи с пережитками религии (1971, с. 214-216). В дальнейших своих работах она упирается на эти наблюдения как в тематике религии, так и общественного строя. Старик Священного города стал известным, главным образом, из работ Чернецова, в которых реконструируются тотемические фратриальные культы, историческое развитие культа медведя и его связи со Стариком Священного города (1939, 1947б, 1965, 1971 и т.д.). Чернецов долго держал связь с вежакорскими манси и почитался ими как свой человек, знаток древних традиций. Благодаря этому уважению, ему удалось заснять моменты реконструированного праздника на кинопленку. Результаты его научных исследований, начиная с монографии Хекела (1946), сразу вошли в научный обиход и за рубежом. С тех пор на них ссылаются в стольких работах, что можно сказать: без персонажа Старика Священного города нет современной финно-угристики.

ТЕРРИТОРИЯ КУЛЬТА СТАРИКА СВЯЩЕННОГО ГОРОДА



- первичная территория культа Старика Священного города
- вторичная территория культа Старика Священного города
- трудно идентифицируемый культ медведеобразного духа
- территория культа медведеобразного первого сына богини

рис. 4.

Ш.2. Внешняя характеристика образа Старика Священного города.

Ш.2.I. Названия Старика Священного города. Названия распадаются на два типа: А - простые названия, употребляемые в обиходной речи, Б - сакральные названия, применяемые в культовых жанрах песенной (= стихотворной) формы или в поэтической прозе (в ней основной текст приблизительно как в песнях, но без метрики на уровне слога). Языковые примеры приводятся ниже в транскрибированной основной форме.

А. Простые названия. По месту жительства: "Старик Священного города" манс. jalp-ūs ōjka , хант. шерк.[I] jem-wɔš ĭkə (Чернецов, I939, с. 29; Steinitz , I975, с. 384; I976, с. 287) и их варианты. По животной ипостаси: "Когтистый старик" манс. konsaŋ ās 'Когтистый отец' (Чернецов, I939, с. 29; Kannisto, Liimola, Virtanen, I958, с. I47), хант. kŭnšəŋ ĭkə (ПМА*, I980, I982)[2].

Б. Сакральные названия. По облику: "Царь с глазами величиной с месяц~солнце" хант. tĭləś / χătl unə sempə χɔn (Золотарев, I964, с. 227; ПМА*). По животной ипостаси: "Царь с обликом болотного~лесного зверя (= медведя)"хант. n'uram/unt wɔj χŏrəp χɔn "Царь с обликом болотного~лесного зверя" (устное сообщение Н.И. Терешкина), "Царь с когтями болотного~лесного зверя" хант. n'uram

I Далее, если не указывается другое, термины приводятся на диалектах из района культа Старика Священного города, т.е. на обском диалекте мансийского языка, на шеркальском и низямском диалектах хантыйского языка.

2 Звездочка* обозначает, что цитируемое название употребляется примерно в той же форме в обследуемых диссертантом деревнях около Вежакор (шеркальские ханты: Перегребное, Калтысяны, Тунзигорт на Малой Сосьве; усть-казымские ханты: Тугияны, Полноват).

unt wɔj' kŭnšep χɔn (Steinitz , 1975, с. 385). По функции: "Царь, удлиняющий душу (т.е. жизнь) девочки (~мальчика)" манс. сосьв. āɣi/piɣ lili' šltmaŋ χɔn (Kannisto, Liimola , 1951, с. 356), "Царь, носящий кузов с душами маленькой девочки~мальчика" хант. aj' ewə/pŏχ ŕsəŋ χĭnt atmaŋ χɔn (устное сообщение Н.И. Терешкина).

Подобные названия встречаются в призывных песнях-плясках духа на медвежьем празднике. Они распространены на довольно широкой территории: по нашим данным - в районах проживания низямских, шеркальских, усть-казымских хантов, обских и сосьвинских манси, но может быть и шире. Их число увеличится, если считать названиями более сложные описательные формулы. В эпике Старика Священного города фигурирует несколько названий без указания на интересующие нас этнографические аспекты - нет необходимости перечислять их здесь.

Ш.2.2. Священное место. Находится на правом берегу Большой Оби на высокой террасе[1], напротив д. "Священный город" манс. j'alp ūs , хант. jem wɔsŏ ; русск. Вежакоры от зырянского дословного перевода veža kar (Steinitz , 1976, с. 287). Сакральное название: "Город с формой бегущей~идущей лошади" манс. χājtne/minne luw xuriɣ ūs (Чернецов, 1939, с. 36); хант. χuχətlə/mănt ə tɔw χŏrpə wɔsŏ (Steinitz, 1975, с. 385). Укороченная форма: "Лошадь-город" манс. сосьв. luw-ūs (Kannisto, Liimola , 1951, с. 474); о хантыйском названии каз. ʌɔw kɒrt 'Лошадь деревня' (ПМА, 1980, Тугияны) пока не доказано, относится ли оно именно к этой местности, или к какому-то близкому населенному пункту.

У сосьвинских манси документировано "Город с формой листа~листвы животного" манс. сосьв. lūpta/lipt-ūj' xuriɣ ūs с истолкова-

[1] Описание местности см.: Соколова, 1971, с. 214-215.

нием, что Старик Священного города убил здесь одного богатыря и похоронил в стоящей позе его пестрого, как лист, коня, вследствие чего образовался город (Konnisto, Liimola , 1951, с. 474). Интерпретация Штейница: по данным его информаторов скала походит формой на коня (1976, с. 288).

Ш.2.3. Ипостаси. Ипостаси Старика Священного города отличаются сложностью: кроме человеческого облика, он имеет и животный, который согласно поверьям и функциям еще удваивается.

В человеческом виде он представляется воином, как и другие духи-покровители, носящие название "богатырь" (манс. śtər , хант. urt). В неизданной пока героической эпике он рисуется в полном снаряжении: в панцире, с саблей и луком (записи В.Н. Чернецова, Н.И. Терешкина, ПМА). Во время периодических обрядов в Вежакорах, а также на спорадических медвежьих праздниках, в принадлежащих к его культу местностях, во время песен-плясок духов-покровителей он изображается в белом халате с платком на плечах, в меховой шапке и с двумя стрелами в руках (Tschernjetzow , 1974, с. 314).

Соответственно не героическому, а собственно религиозному пласту в другом виде инсценировок на медвежьем празднике, он олицетворяет мужчину, носящего на спине кузов, (Steinitz , 1980, с. 399) - на что указывает одно из его названий. Как обычно в случае с духами-покровителями, имеющими человеческую форму, в обиходной речи его именуют также "дядя" (манс. aki , хант. akə).

Главная животная ипостась Старика Священного города - медведь, огромный самец (Авдеев, 1936 б, с. 27; Чернецов, 1939, с. 29; Он же, 1965, с. 107; и др.). На медвежьем празднике у шеркальских хантов в инсценировке воскрешения покойного (см. с. 152) его изображал мужчина в вывернутой мехом наружу малице (ПМА, 1982, Г.П. Смолин), а раньше, возможно, в медвежьей шкуре. В призывных

песнях, которые описывают приход духа-покровителя в зооморфном облике, этот факт прослеживается особенно хорошо (напр., Kan-ni'sto, Liimola, 1951, с. 354-359).

Второстепенная ипостась Старика Священного города - мышь. В эпике низямских хантов он в связи с этим называется "священный образ землеройки~мыши, спущенный великим отцом, небесным богом" (устное сообщение Н.И. Терешкина). Для того, чтобы понять сущность этого аспекта, мы должны остановиться на концепции мыши.

Как уже отмечалось (с. 63), мышь и подобные ей мелкие грызуны воспринимаются в качестве посредников между поверхностью земли и ее более низкими слоями. Это вполне объяснимо из образа жизни указанных животных. По всей вероятности они воспринимаются "нечистыми", ибо ходят по грязным местам, в мусоре, старье, под землей. Тем не менее, из-за связи с негативными для человека сферами, мышь приобрела особое значение, что мало заметно в верованиях, но легко прослеживается в фольклорных текстах.

Насколько нам известно, в литературе мышь никем не причисляется к почитаемым животным. Однако ее необыкновенный статус и значимость, отражаются уже в названиях: их существует десятки, ничуть не менее связанных с табу, чем в случае с медведем. Само слово "мышь" манс. tajkər , хант. каз. ʌejkər восходит к древнему финно-угорскому слову (Lakó , 1968, с. 52), но кроме него в разных диалектах обско-угорских языков имеется очень много описательных терминов. Тот факт, что названное животное не считается чистым, доказывается названиями, например, манс. средне-лозьв. ɬ'ül'-uj "мышь (плохое животное)" (Kálmán , 1986, с. 28) или названием в песнях усть-казымских хантов nampər/tăpər wɔj "мышь (пыль~сор животное)" (ПМА, 1980, Тугияны).

Тесная связь мышеподобных животных с подземным миром предпола-

гает два вида посреднических функций в делах болезни и смерти. В негативном аспекте они могут выступать вестниками смерти, например, крот у казымских хантов (Karjalaïnen , 1921, с. 87-88). Для фольклора же более характерна функция избавителя от болезни, особенно в случае мыши. В сказке о женщине мось у сосьвинских манси последняя подсматривает, как мышь-мать вылечивает мышонка лечебной травой. Она берет траву и оживляет своего убитого жениха (Kannisto, Liimola , 1951, с. 221-227). В одной из сказок приуральских хантов медведь посылает мышь за травой жизни и оживляет убитого героя (Pa'pay , 1910, с. 72-77). В героическом сказании демьянских хантов женщина, превращенная в землеройку, пробирается в промежуток между кожей и мясом героя, вытаскивает оттуда куски сломанного панциря, оживляя таким образом мужчину (Karjalainen , Vértes , 1973, с. 1-25). Вероятно с этим кругом поверий связана шкурка крота на священном месте ляпинских манси на р. Манья, сложенная как шкура медвежонка, перед которой исполняются обряды в случае болезни хозяина (Гемуев, Сагалаев, 1986, с. 24).

У северных обских угров весьма распространен взгляд, что душа медведя проявляется в виде мыши и крота. Такой мотив часто встречается в концовке медвежьих песен о добывании зверя: его душа отправляется в обратную дорогу к небесному отцу[1], и если ей препятствуют, то она может отомстить (Авдеев, 1936 б, с. 45-50). А. Бан указывает, что крот является животным-носителем души и его связь с медведем объясняется физическим сходством между названными животными; ср. аналогию русск. медведь и медведка (Ba'n , 1913, с. 219-220).

[1] Доказательства этого см.: Munkácsi, Kálmán , 1952, с. III.

В свете такой функции мыши можно по-новому взглянуть на известную у северных групп юмористическую инсценировку медвежьего праздника. Здесь охотник хвастается, что не боится никаких зверей, даже медведя, но при неожиданном появлении мыши впадает в панику или теряет сознание (Гондатти, 1886 б, с. 81; Karjalainen , 1927, с. 217; Авдеев, 1936 а, с. 172; Он же, 1936 б, с. 33; Reidel, 1968, с. 42; и др.).

Душа в виде мыши приписывается любому убитому медведю и не связана непосредственно с концепциями зверя. Этот мотив является одним из связывающих звеньев между функциями Старика Священного города и культом медведя.

Ш.2.4. Общественная группа, принадлежащая Старику Священного города. Конкретная генеалогическая группа, которая считается непосредственно ему принадлежащей, называется по имени своего покровителя - "род Старика Священного города", манс. Ялп-ус-ойка-рут", по данным Авдеева она идентична жителям Вежакор (1936 б, с. 27). Нами зафиксированы в индивидуальных песнях термины этой же группы, отражающие название места с мотивом лошади: "женщина~мужчина~народ из рода конца маленькой лошади", манс. mān̓ luw ɔ̄wəl sirəŋ nē/χum/māxum хант. aj tɔw ɔtəŋ sĭrəŋ ne/χu / mĭr - слово "конец" можно считать также уменьшительным суффиксом. Если имеется в виду социальная группа, то окружение Вежакор иногда называется "земля с родом конца маленькой лошади", манс. mān̓ luw ɔ̄wəl sirəŋ mā , хант. aj tɔw ɔtəŋ sĭrəŋ mĭy (Schmidt , 1983 б, с. 358-359). Местная группа состоит из представителей обских манси по фамилии Костины, относящихся к фратрии пор (Соколова, 1983, с. 130, 199).

В работах Чернецова подчеркивается, что все члены фратрии пор называют себя примерно так же, как жители Вежакор : "народ фратрии

когтистого старика (медведя)", манс. konsay akit sir māxum (1939, с. 23), рода Когтистого деда, рода Старика из Священного Городка (1965, с. 107). Фратрия пор называется также "медвежьей фратрией", манс. pupiχ sir (1939, с. 23). На этой основе Чернецов высказал мысль о том, что д. Вежакоры является фратриальным центром пор. При такой постановке вопроса требуется выяснить: первична ли связь духа-покровителя с представителями Костиных, ибо известно, что манси заселились на Обь сравнительно недавно.

Ш.2.5. Родственные связи Старика Священного города. Как и у всех персонажей с длительным историческим развитием, у Старика Священного города родственные связи строятся на разных уровнях - соответственно этапам развития - и отнюдь не без противоречий. Во-первых нужно подчеркнуть, что поскольку "высокая мифология" приобских групп практически еще не документирована, то в текстовых изданиях искомый дух вообще не фигурирует на этом уровне.

В той системе мифологических личностей, по которой Калтась воспринимается как жена Небесного бога, связи примерно следующие (по: Чернецов, 1939, с. 36).

Калтась (земля)	Нуми Торум (небо)
зайчиха, гусыня тотем первичного рода	медведица, медведь тотем первичного рода
Мир-сусне-хум	**Ем-вош-ойка**
гусь тотем фратрии мось	медведь тотем фратрии пор

Сыном богини Калтась и братом "За миром наблюдающего человека" он изображен и в сообщении К. Папаи (Munka'csi , 1910, с. 046). Однако эта двойственная связь может прерваться в определенных

слоях: сыном Калтась нам его истолковали в сюжете о "сыне женщины, убежавшим в лес", что не примыкает к кругу "За миром наблюдающего человека" (ПМА, 1982, Ванзеват). Наш основной вывод в свете полевых исследований заключается в том, что братское отношение Старика Священного города к "За миром наблюдающему человеку" получает исключительную важность в аспекте посреднической роли и шаманизма, где таким образом создается оппозиционная пара по медиации в направлении вверх~вниз. Толстов, просмотрев образ этой пары братьев-героев, заключает, что она вторична по сравнению с мифами о прародительницах - женщинах мось и пор (1948, с. 296).

Если воспринимать Калтась как принадлежащую к старшему поколению богов, но не в качестве жены Небесного бога, то Старик Священного города приходится ей братом, а "За миром наблюдающий человек" - - племянником. Такое истолкование весьма характерно для сказок о Племяннике женщины у шеркальско-низямских хантов и, наверное, у обских манси (Steinitz , 1975, с. 200-302, 302-308; 1976, с. 257). На наш взгляд, это мотив позднего происхождения и связан с подключением известного в Западной Сибири образа сказочного героя типа "племянник женщины" к мифологической личности "За миром наблюдающего человека".

В той системе, где Калтась считается одним из местных духов-покровителей и, таким образом, фигурирует среди детей небесного бога, она снова будет старшей сестрой Старика Священного города, а также "За миром наблюдающего человека". Этот вариант встречается в записанном нами единственном мифе о сотворении земли, характерном для мировоззрения шеркальских и мало-сосьвинских хантов (ПМА, 1982, Г.П. Смолин).

В шеркальско-низямском фольклоре образ Старика Священного города очень популярен, и в отношении к другим местным духам-героям

он выступает, например, как дядя - по материнской линии назымского духа, хант. mɔsəm urt (Steinitz , 1975, с. 244-263; 1976, с. 245).

О семье исследуемого персонажа у шеркальских хантов говорят, что он - "человек, взявший много жен" (ПМА, 1980, Мулнгорт), в чем отражается сложность его личности и исторического развития. Самую интересную информацию пришлось, однако, услышать у усть-казымских хантов. По их представлениям он женат, среди прочих женщин, и на дочери Ванзеватского старика, хант. wanś-awət ïki , соответствующего Властителю заразы (ПМА, 1980, Тугияны). Среди домочадцев следует отметить довольно известную личность "Маленького богатыря Священного города", манс. jalp-ūs mān' ɔ̄tər , хант. jem-wɔš aj urt . У сосьвинских манси он считается племянником (Kannisto , Liimola , 1955, с. 52-59, 693; Kannisto, Liimola, Virtanen, 1958, с. 211), его эпика популярна и у шеркальско-низямских хантов (Steinitz , 1980, с. 398).

По представлениям, Старик Священного города содержит большую челядь. Некоторые лица изображаются в инсценировках на медвежьем празднике, обычно с юмористическим оттенком. У шеркальских хантов зафиксированы инсценировка прислужников-собирателей дани (Steinitz, 1975, с. 389-396) и две служанки, играющие на варгане (ПМА, 1982, Г.П. Смолин); у сосьвинских манси разыгрывается танец его старой служанки (Kannisto , Liimola , 1959, с. 285). Выступающие на вежакорских праздниках менки тоже считаются его народом.

Ш.2.6. Обрядность Старика Священного города. Обрядность духа-покровителя следовало бы описать после определения его функций. В нашем случае приходится делать наоборот, поскольку о функциях Старика Священного города нам известно лишь, что они включают в

себя черты, общие с функциями любых духов-покровителей общественных групп, т.е. обеспечение здоровья, безопасности, удачи в промыслах и таким образом всеобщее благоденствие для членов данной группы. Исследуемый дух отличается тем, что по предположениям он функционирует для более широкой группы - целой фратрии, и что в связи с его животной ипостасью в его культ втягиваются сложные элементы обширного культа медведя. Так как специальная обрядность Старика Священного города известна по работам Чернецова, она может служить основой для некоторых выводов и в вопросах особых функций.

Предварительно отметим, что общинные периодические праздники с комплексной обрядностью проводились и для других духов-покровителей в значительных по размеру общественных группах. Эта тема, а также вопрос об их сходстве с периодическими медвежьими "плясками" фратрии пор подробно рассмотрены З.П. Соколовой (1983, с. 108-110). Здесь мы отметим лишь, что эпические песни о происхождении, пляски и инсценировки в масках, которые в этнографической и фольклористической литературе известны по медвежьему празднику, раньше по всей вероятности относились и к периодическим праздникам важнейших духов-покровителей с участием нескольких родственных генеалогических групп. Неоднократно документировано, что такие праздники, как и медвежьи, назывались "плясками", манс. jïkw (Csernyecov , 1949, с. 18; Kannisto , Liimola , Virtanen , 1958, с. 267).

Обрядность Старика Священного города первым подробно описал Чернецов (1965, с. 102-111). По его наблюдениям в специальном общинном доме селения проводились трехмесячные празднества семилетнего цикла. Они устраивались попеременно: семь лет в Вежакорах, затем семь лет в Тегах, ниже Березова. Они начинались в полнолуние

декабря и длились до весеннего равноденствия. Церемонии напоминали укрупненный медвежий праздник, отличаясь от него, главным образом, началом и концовкой. Их обычный цикл делился на четыре периода.

Первый период длился четыре ночи - что соответствует количеству ночей, играемых для медведицы, а не для самца. В это время исполнялась медвежья эпика, с особым акцентом на миф о происхождении прародительницы фратрии пор от реинкарнирующей медведицы, а также танцы с мечами, песни-пляски духов-покровителей, мужские и женские танцы. После 5-7 дневного перерыва, в январе и феврале шли эпизодические празднества с преобладанием драматических инсценировок. Перед мартовским новолунием справляли семь ночей подряд. Завершающая часть шла после перерыва и длилась почти до полнолуния марта. В отличие от обычных конечных инсценировок здесь прибавлялись действия актеров, пугающие зрителей. Под конец появлялись лесные существа менквы в высоких масках из конских хвостов, забирали в качестве козлов отпущения мужскую и женскую деревянные фигурки и, увезя на тайное священное место за рекой, казнили их (Чернецов, 1965, с. 108-110).

Чернецов, проанализировав типы плясок и инсценировок на медвежьем празднике, выделил четыре исторических пласта: периодическая промысловая магия для размножения животных, тотемистический племенной ритуал, тотемистический фратриальный ритуал и искупительно-оберегающие действия (Tschernjetzow , 1974, с. 311-312). Во фратриальных периодических празднествах д. Вежакоры он отмечает большую архаичность по сравнению с позднейшими спорадическими праздниками по поводу добывания медведя (Чернецов, 1965, с. 110).

Среди признаков фратрии Чернецов выделяет соблюдение тайны обрядов и священных сказаний в отношении представителей другой фрат-

рии. В качестве примера он приводит вежакорские игры, где присутствие чужих запрещалось во время священных плясок (1939, с. 38). По нашим же полевым материалам на пляски приезжали и из далеких мест, например, с Казыма, и в простых женских и мужских танцах, в "низких" танцах (хант. каз. лел jak), а также в простых инсценировках мог выступать любой, особенно в средней части периода. Присутствие ограничивалось в начале, при священных песнях и танцах, и в конце - хотя наибольшее число людей приезжало именно на последние дни. Существовало предписание, что "высокие" танцы духов-покровителей (хант. каз. kăras' jak)могли исполнять только местные представители фратрии пор. В завершающих действиях и в организационных делах ограничивалось участие и местных мужчин по признакам возраста и статуса (Чернецов, 1965, с. 108).

Ш.3. Функциональная характеристика образа Старика Священного города.

У исследуемого персонажа функции восходят к двум образам: антропоморфному духу-покровителю и зооморфной ипостаси - медведю. По имеющимся материалам пока трудно определить первенство.

Мы должны оговориться, что в настоящее время в области функций наблюдается разница лишь территориального характера, по фратриальной же принадлежности ее проследить невозможно. Напомним, что для духов-покровителей характерны следующие общие функции:
а) предок-охранитель общественной группы; б) даритель природных благ определенной территории и тем самым - удачи в промысле;
в) охрана здоровья от злых существ; г) охрана принадлежащих лиц в случае опасности.

Ш.3.1. Горизонтальная ось.

Ш.3.1.1. Предок.

Если учитывать теорию Авдеева (1936 б, с. 27) и Чернецова (1939, с. 29) о медведе, как тотемном животном первичного рода, а позже фратрии, то концепция брачного партнера казалась бы весьма логичной. Однако Чернецов возводит мотив прародителя-медведя к реинкарнирующей медведице, и его гипотезу поддерживает факт "женского" числа дней (4) первой фазы вежакорских периодических праздников. В связи со Стариком Священного города пока нет информации о том, что он в виде медведя вступает в половой контакт с какой-либо человеческой прародительницей. Образ медведя-самца, очевидно, ассоциируется с другой концепцией.

Поскольку сведения о том, что Старик Священного города - не просто дух-покровитель д. Вежакоры и живущих там Костиных, а фратриальный предок, были доступны только Чернецову, из литературы невозможно определить, осознают ли далекие группы пор принадлежность именно к нему, а не просто к медведю. По материалам можно судить лишь о том, что он известен на отдаленных территориях в главной его функции - по вертикальной оси.

Ш.3.I.2. Прародитель медвежьего рода. Мы уже видели тенденцию подключения животной ипостаси Старика Священного города к концепции "сына женщины, убежавшего в лес" (с. 137). В системе медвежьих песен для этого сюжета характерно, что в нем не говорится, существуют ли уже медведи. Возникшего самца никто не добывает, в отличие от медведя небесного происхождения. Создается такое впечатление, как будто самец - животный облик духа - воспринимался не как простой медведь, а как особый индивид медвежьего общества, не исключено, что такой же предок, как Старик Священного города в человеческом обществе.

Ш.3.I.3. Хозяин медвежьего рода. Если предположить, что животная ипостась Старика Священного города на каком-то этапе развития

перекликалась с концепцией самца-прародителя медведей, то само самой разумеется, что ему могли приписывать и функцию старейшины в медвежьем обществе. Периодический ритуал воспроизводства животных видов, взятый Чернецовым за основу культа медведя, документируется им уже из древнейших уральских петроглифов (1974, с. 306). Связанный с ними круг воззрений включает в себя концепции умирающего и воскресающего зверя, а позже и хозяев отдельных видов. Образ хозяина медведей ведет нас к двум функциям Старика Священного города - в качестве хозяина и первобытателя.

На с. 93-95 уже указывалось, что существует такой индивид в образе животного, а затем в человеческом облике, которому присуща полная власть над определенным животным видом..В отношении такой функции Старика Священного города нам не нужно прибегать к гипотезам: в литературе встречается первичная информация о ней. У верхне-лозьвинских манси, которые между прочим локализуют "Батюшку Священного города", jalpəŋ ūs ās' , или "Когтистого батюшку", konsiŋ ās' , далеко на Сосьве, регистрируется, что "он не только медведеобразный, но и хозяин медведей ("pupakwēn kūśej")" (Kannisto , Liimola , Virtanen , 1958, с. 147).

О втором аспекте в записях Чернецова говорит "Медвежья песня Ялп-ус-ойки" (см. с. 94). В ней герой основывает для будущего человеческого рода институт и обрядность охоты на медведя, а также вежакорские периодические празднества. Тем самым Старик Священного города подключается к концепции предков - культурных героев, которые учреждают законы потребления и ритуалы по отношению к связанному с ними виду животных.

Старик Священного города не одинок и в концепции мифологического первобытателя. В медвежьей эпике известен целый ряд добывателей. По фратриальному признаку они - вопреки ожиданиям и

теориям (напр., Авдеев, I936 б, с. 28-29; и др.) - могут носить черты и мось, и пор. Типичный представитель первого - "За миром наблюдающий человек", который охотится на медведя верхом на коне[I]. Самый распространенный добыватель, имеющий отношение к фратрии пор - Сын Городского богатыря (см. с. 82, 91)[2], а также Пелымский бог (см. с. 123), не говоря уже о тех охотниках, фратриальные связи которых не определимы из-за табуированности их настоящих имен. Мотив добывания представителем фратрии пор находит свое выражение и в обрядности медвежьего праздника. У сосьвинских манси описана церемония разрывания кольца из шкуры, обрезанной вокруг рта и носа медведя, во время поедания его мяса. Кольцо надевают на большие пальцы, добыватель, выступающий как человек пор (por χum), и другой участник - в роли человека мось (mɔs' χum); оба тянут к себе, подражая рычанию медведя (Kannisto , Liimola , Virtanen , I958, с. 375).

Фратриальная разнородность мифологических добывателей вызывает мысль, что убитые ими медведи относятся к разным концепциям зверя. Мотив убиения мифологическим персонажем собственного тотемного животного может основываться на концепции воскресающего зверя, как ритуал своего рода перерождения или омоложения, а на позднейшем этапе - приобретения жизненной силы тотема членами

[I] Сведения о нем см.: Munkácsi , I893, с. I32-I49, I50-I66, I67-I87; Авдеев, I936 б, с. 5I-57; Kannisto , Liimola , I958, с. I50-I59, I59-I7I; Pápay , Fazekas , I934, с. 34-47.

[2] О нем см.: Munkácsi, I893, с. 59-I08; Kannisto, Liimola , I958, с. 244-249, 240-243, 253-266; ПМ Чернецова, Архив ИЭ ВАН, д. I468, текст № 27 и д. I469, текст № 3; Pápay , I905б с. 223-238.

фратрии. Чернецов отмечает эти же этапы развития культа медведя, но в другом аспекте (1974, с. 306-308).

Ш.3.1.4. Даритель природных благ. Чернецов предполагает, что черты производственной магии и получения удачи в промыслах на медвежьем празднике, отчасти развились путем объединения видовых воскресающих зверей в образе самого могучего, а именно - медведя, который позднее оказался тотемом одной из фратрий (там же). Тем самым создается и концепция хозяина леса. В случае Старика Священного города такая функция совпадает с властью духов-покровителей над природными ресурсами определенной территории. Хотя в указанном отношении лично для него и исполняются танцы, которые не фигурируют в ритуале других духов, по имеющимся материалам трудно было бы доказать, что Старик Священного города в этой функции значительно отличается от них. Функция дарителя лесных благ получается менее заметной за счет выдвижения на первый план концепций медведя, которые составляют основу функций вертикальной оси.

Ш.3.2. Вертикальная ось.

Если по горизонтальной оси господствовали черты наземного предка-покровителя с явно медвежьей ипостасью, то по вертикальной оси принадлежность к общественной группе кажется незначительной, зато появляются отношения к подземной сфере и ипостась мыши. Так как мышь считается душой медведя, а его функции связаны с человеческими душами, эту ось можно назвать "осью души".

Ш.3.2.1. Спаситель птицеобразной души. В регионе от Уральских гор до устья Иртыша Старик Священного города считается одним из главнейших духов, специализирующихся на помощи в случае болезни. Все текстовые издания отражают в первую очередь эту функцию. На территории шеркальских хантов, примыкающей непосредственно к центру культа Старика Священного города, Штейниц отмечает, что его

главная функция - охрана души человека. Если кто-нибудь тяжело заболеет, он ловит улетающую душу и возвращает ее (Steinitz, 1976, с. 287). Наиболее яркое высказывание по этому поводу можно увидеть в одной местной сказке, где под конец Старик Священного города назначает богине Калтась определение продолжительности жизни рождающихся детей, а сам заселяется в свой город и "восседает, защищая душу маленькой девочки, маленького мальчика" (Steinitz, 1975, с. 302).

В других версиях эту функцию выделяет ему небесный бог, вместе с ипостасями, которые он получает специально для ее выполнения. У сосьвинских манси в его призывной песне поется, что небесным богом "я наделен двумя обликами болотного зверя (медведь и его душа - мышь; - Е.Ш.) ... назначен в цари, удлиняющем жизнь маленькой девочки" (Kannisto, Liimola, 1951, с. 356). В этом отношении он превосходит других духов, и с гордостью говорит: "Как ни прилетают крылатых~ногастых сто божеств, душа маленькой девочки~мальчика не поднимается ими" - он только годен спасать их (там же, с. 355). Функция охранителя душ выражается и в его сакральных названиях.

При более внимательном анализе текстов выясняется, что подобные высказывания относятся не к любым случаям болезни и не к любому виду души, а к одной определенной душе человека[1]. В вышеупомянутой призывной песне фигурирует фраза: "трех птичек кончиков кос~волос мальчиков я поймал пятипалой рукой с пятью пальцами" (там же, с. 358) и в примечаниях указано, что они идентичны

[1] О представлениях о душе см.: Munkácsi, 1892-1902, с. CLXXVII-CCX; Karjalainen, 1921, с. 23-49; Чернецов, 1959; Кулемзин, 1984, с. 10-36.

"птичкам сна" манс. ūlm ūjris'ət , которых у мужчин пять, у женщин - четыре (с. 475). В тексте указывается, что он прикрепляет эти птицеобразные души к волосам и ко сну, который таким образом возвращается к человеку. На Сосьве и Верхней Лозьве одним из случаев, когда шаманы обращаются к Старику Священного города, является именно бессонница и меланхолия (Kannisto , Liimola , Virtanen, 1958, с. 147). По сведениям Чернецова глухарообразная душа сна с термином ūləm ūj является одной из видов душ человека (1959, с. 134-136).

Вопреки единому названию на мансийском языке, в лечебной деятельности Старика Священного города имеется в виду птицеобразная душа более широкого плана и более важной роли. Такую душу на кончиках кос описывает Чернецов под названием души-дыхания манс. lili' , иначе "маленькая душа" манс. mān' is , отождествляя ее с родовой реинкарнирующейся душой (там же, с. 137-139). Так как согласно поверьям душа мужчины возрождается пять раз, а женщины - четыре (т.е. у человека имеется 5~4 реинкарнирующихся душ), несомненно, что в песне речь идет о них. На наши расспросы в окрестностях Вежакор всегда давали ответ в системе маленькой и большой душ, отмечая, что утрата первой влечет за собой, кроме прочего, сильное нарушение сна и общее тяжелое психическое-физическое состояние.

Если эта душа действительно связана с реинкарнацией, то ее утрата причиняет не только физическую гибель, но и угрожает возвращению души к реинкарнирующимся душам предков. Шеркальские ханты представляют, что птицеобразные души помещаются в области сердца, примерно там, где кончается воротник (Steinitz , 1976, с. 289). Здесь на медвежьих праздниках Старик Священного города бросает из кузова стружки, символизирующие души-птички, и участники стараются поймать и положить их под мышку слева - для сохранения здоровья

(Steinitz , 1976, с. 287; 1980, с. 399).

Причиной того, что души-птички освобождаются, может служить несколько обстоятельств: испуг, злонамеренные действия шамана или покойника и увод души духами подземного мира.

Ш.3.2.2. Охранитель от злых сверхъестественных существ. Испуг, при котором души-птички улетают сами, может быть вызван разными причинами, но особенно опасными считаются случаи испуга от злонамеренных сверхъестественных существ низкого ранга. Их почти исключительная функция - пугать людей. Это изображается, например, на медвежьем празднике шеркальских хантов в сцене "Двуликого лесного духа~горно-лесного менка", когда поется, что у зрителей души-птички разлетаются (Steinitz , 1975, с. 396-400). От верхнелозьвинских манси записан рассказ о человеке мис и двух охотниках. Они попадают на ночлег в дом лесных менков, которые хотят съесть людей. Человек мис вызывает им духа-покровителя, Старика Священного города, и тот спасает их (ПМ Чернецова, Архив ИЭ ВАН, д. 1477, текст № 2). Нами зафиксирована быличка от усть-казымских хантов: в лесу к двум охотникам пристают со страшным воем "пугающие существа" хант. pă̆ltaptijəlti ŏt . Охотник, разбирающийся в культе, вызывает подряд несколько духов, но является только Старик Священного города в образе богатыря, чтобы уничтожить пугал. За это он требует кровавую жертву, а в случае невыполнения может отомстить насыланием подобных же существ (ПМА, 1982, Тугияны). У сосьвинских манси думают, что когда Старик Священного города призывается в дом шаманом и появляется снизу, обходя все нечистые места, он часто находит "пугающих существ" (вроде привидений) манс. piltəptaxtən ut и выгоняет их (Kannisto , Liimola , Virtanen, 1958, с. 148). В такой функции он выделяется за счет того, что другие духи избегают нечистых мест.

В этих случаях Старик Священного города функционирует как будто "превентивно": он устраняет сверхъестественную опасность до того, как души могут улететь. Хотя и другие видные духи, например, Тегинский старик, выручают своих подопечных в подобных обстоятельствах (Kannisto , Liimola , 1951, с. 79-81), однако для Старика Священного города эта функция характерна и по той причине, что у него особые связи со сферой между поверхностью земли и сводом нижнего мира.

Ш.3.2.3. Нейтрализатор болезни, наступившей от порчи. Об этой функции у нас есть только одно сведение, зато с довольно отдаленного района - от сосьвинских манси. Если шаман выясняет, что болезнь наслана на человека другим шаманом и отправление ее обратно к зачинщикам предполагается слишком опасным, то в большинстве случаев шаман посылает ее на Обь - к Старику Священного города, где она и остается (Kannisto , Liimola , Virtanen , 1958, с. 408). У северных хантов при порче, например, с помощью человеческой фигурки, доставленную духом фигурку шаман тоже посылает к одному из духов-покровителей (Pa'pay , 1905б, с. 272-276), но выступление Старика Священного города в функции принимающего не случайно.

Ш.3.2.4. Охранитель от покойников. У северных обских угров много рассказов о злодеяниях покойников. Среди них имеется два распространенных сюжетных типа: агрессивный "живой" покойник и покойник, забирающий душу живого. В обоих случаях страдающий от них спасается с помощью духа-покровителя. Чернецовым опубликована былинка сосьвинских манси, что человек в пути вынужден ночевать вблизи умершей родственницы, которая пристает к нему. Он спасается тем, что Старик Священного города в виде медведя разрывает покойницу (Чернецов, 1959, с. 119-120). Такой же сюжет записан

Терешкиным у шеркальских хантов, но без конкретного указания на духа-покровителя (устное сообщение).

В случае уноса души живого покойником обычно обращаются к шаману. Тот посылает какого-нибудь духа, который разрывает могилу и достает предмет, символизирующий душу (Чернецов, 1959, с. 118-119). У усть-казымских хантов и нам приходилось слышать подобные истории с объяснением, что на такую роль особенно пригоден Старик Священного города, потому что в виде медведя ему легко разрывать могилы (ПМА, 1982, Тугияны). Характерно, что выступая в функции защитника от покойников, Старик Священного города появляется в медвежьей ипостаси. В связи с могилой и покойниками, этот образ встречается и в других воззрениях.

Ш.3.2.5. Хранитель границы между сферами живых и мертвых. Недалеко на север от Вежакор тугиянская хантыйка сообщила нам следующую любопытную информацию. Раньше существовало поверье, что непосредственно перед смертью душа человека отправляется в дорогу к наиболее важным духам. Путь из указанной усть-казымской деревни представлялся идущим на юг - в Калтысяны, где душа спрашивала богиню Калтась, действительно ли кончился назначенный ей срок жизни. Если та "пускала" человека дальше, т.е. решала, что число дней его жизни кончилось, то душа обращалась к "За миром наблюдающему человеку", который мог прибавить примерно неделю жизни. Если и он пропускал, то душа с плачем возвращалась обратно на север в Вежакоры, где Старик Священного города должен был решать, может ли она идти дальше на север. Это решение было очень важным, поскольку следующая остановка находилась в д. Ванзеват, севернее устья Казыма. Здесь восседали братья, властители страны страны мертвых - Ванзеватский старик и Подножный старик. Если Ванзеватский старик, он же Властитель заразы (хант. χĭn' wǫrt) не пропус-

кал, то человек не мог умереть, в каком бы тяжелом состоянии он ни был. Если же он готов был принять его, то больной умирал, и его душа окончательно оставалась в стране мертвых, далеко на севере (см. рис. 5).

Значит, местожительство Старика Священного города было последним пунктом на рубеже сфер живых и мертвых. Можно предполагать, что территория между Вежакорами и Ванзеватом считалась какой-то переходной зоной, откуда душа может вернуться, но надежда на это не велика. Соответственно, Старику Священного города придавалось большое значение в конечном решении о смерти и считалось, что у него больше власти в этих делах, чем у других видных духов (ПМА, 1980). На первый взгляд эта интересная информация казалась единичной версией, притом поздней. Однако после анализа текстов из репертуара медвежьего праздника у шеркальских хантов выяснилось, что она вполне обоснована.

Впервые инсценировка медвежьего праздника о воскресающем покойнике записана Штейницем (1975, с. 400-404; 1976, с. 287, 289). Человек ложится на пол и поет, что он уже похоронен. Он начинает вызывать "За миром наблюдающего человека", затем богиню Калтась с их священных мест и обещает им кровавую жертву, если они "поднимут его душу". Они, однако, не появляются. С последней надеждой он обращается к Старику Священного города, который приходит и, раскопав своей палкой могилу, освобождает его. По устному сообщению Н.И. Терешкина, в зафиксированном им варианте Старик Священного города появляется в виде медведя и разрывает могилу.

Несколько иной, юмористический вариант записан нами. Покойник обращается прямо к Старику Священного города, чтобы он пришел в виде мыши~медведя. Дух надевает свои медвежьи когти, в образе мыши добирается до могилы, превращается там в медведя и освобожда-

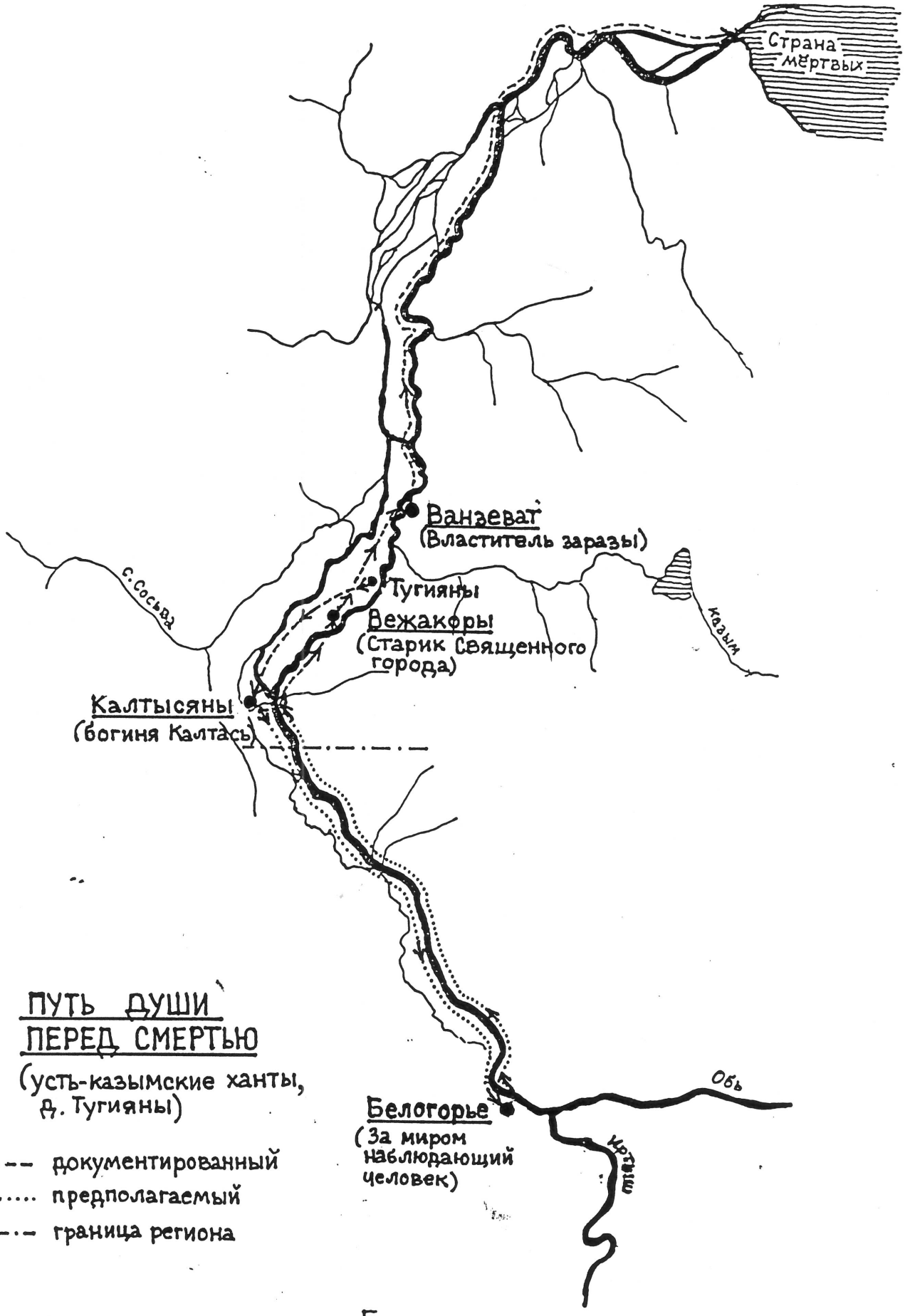

Страна мёртвых
Ванэват
(Властитель заразы)
Тугияны
Вежакоры
(Старик Священного города)
Калтысяны
(богиня Калтась)
с. Сосьва
Казым
Обь
Иртыш
Белогорье
(За миром наблюдающий человек)
ПУТЬ ДУШИ ПЕРЕД СМЕРТЬЮ
(усть-казымские ханты, д. Тугияны)
документированный
предполагаемый
граница региона

рис. 5.

ет человека. Тот отправляется домой, а его семья, думая, что это привидение, пугается. Эта инсценировка была известна наряду с вариантом Штейница (ПМА, 1982, Г.П. Смолин). Она документирована пока исключительно от хантов, принадлежащих к ближайшему кругу культа Старика Священного города, а именно, шеркальских.

Описанный выше маршрут души на тот свет и функция в нем Старика Священного города являются трансформацией вертикального движения души с поверхности земли в нижний мир. Полученная горизонтальная "картографическая" схема моделировки мироздания очевидно не единственная на Обском севере. Разные данные говорят о том, что у некоторых крупных территориальных единиц существует какое-то определенное место, считающееся началом иного мира, подробнее см. с. 55-59 .

Из обской версии становится ясной связь Старика Священного города и медведя с болезнью, смертью и потусторонним миром. Его специальное отношение к переходной зоне между жизнью и смертью, поверхностью земли и сводом нижнего мира определяются целым рядом концепций. Среди них вышеуказанный "могильный" аспект мог развиться и на той основе, что из числа всех животных мышь и медведь имели больше всего дела с кладбищами. Они проникали в могилы, как будто в свою сферу, потребляя там трупы и приношения пищи.

Ш.3.2.6. Дух-помощник шамана. В то время как функции проявляют и такие мотивы, которые могут фигурировать у других духов-покровителей, в области шаманства Старик Священного города выделяется очень четко. И действительно, все данные Каннисто с далеких мест относились к камланию шаманов. В случаях болезни шаманы обычно вызывают несколько духов подряд, чтобы узнать причину и найти "специалиста" конкретного случая среди них. Если это оказывается Старик Священного города, то он всегда приходит в

образе медведя и всегда снизу, отличаясь тем самым от всех других духов, приходящих через крышу - у верхне-лозьвинских(Kannisto, Liimola, Virtanen , 1958, с. 428) и сосьвинских манси (Kannisto, Liimola , 1951, с. 357). Функция духа, специализирующегося на болезни, вызванной утратой души, выражены настолько, что даже Е.И. Ромбандеева, которая на основе ляпинского материала называет медведеобразного духа Яли-ус-ойка и локализирует его на нижней Сосьве, его единственного характеризует как доброго Star (богатыря), который старается продлить жизнь, как будто врач, и избавляет людей от тяжелых болезней. Этим он и известен (Rombandyejeva, 1984, с. 107).

Из того факта, что в делах спасения души образ медведя преобладает и в случаях, когда фигурирует другое имя, видно, что этот зверь обладает какой-то особой способностью. Она восходит к тому, что сам образ медведя был издавна принят в качестве медиатора между поверхностью земли и более низкими ее слоями. При этом сфера его действий расширяется на всю поверхность за счет признака "нечистоты" у его души-мыши. Как поется от имени Старика Священного города в призывной песне сосьвинских манси, под аккомпанемент шаманского бубна, "моим отцом, небесным богом я назначен ходить в нечистом мусоре, где женщины~мужчины ходят" (Kannisto , Liimola, 1951, с. 357).

Преимущество в проникновении в подземную сферу ярко выражается в разных фольклорных жанрах шеркальских хантов, например, "в семь~шесть щелей двух мерзлых слоев земли я залез" (Steinitz , 1975, с. 387-388). Здесь могут подразумеваться переходные слои к вечной мерзлоте - сфере, которая в инсценировках воскресающего покойника символизируется неглубокой могилой. Попавшая в эту зону душа уже пересекла грань поверхности земли (т.е. жизни), но еще

не перешла в настоящий нижний мир. Отцепившись от сферы живых в силу испуга, порчи, похищения покойником или злыми духами Властителя заразы, она не в силах выбраться в любую из сторон. В этом "тяжелом" состоянии человек - владелец души - как бы ни жив, ни мертв, независимо от физических признаков. Его может спасти только хозяин переходной зоны - медведь~мышь, который функционирует в качестве посредника между двумя смыкающимися сферами.

В этом аспекте роль медведя, как одного из главных защитников от утраты души, т.е. заболевания, настолько ярка, что фигурирует лейтмотивом и в сюжете "героического" медведя земного или подземного происхождения. В юго-западной части территории обских угров, где преобладает образ богини земли и старшего из семи сыновей, в уже упомянутых мифах (с. 36, 58, 106, 116-118) становление медведя объясняется следущим. После учреждения миропорядка семь братьев отправляются на охоту к озеру мира мертвых. В верхне-сосьвинском варианте (Munkácsi , I892-I902, с. 77-99) сам бог назначает им, что после освоения полученных природных ресурсов они должны искать пищу в богатой стране мертвых. На озере этой страны плавает семь гагар~красношейных поганок с железной грудью. Старший брат не велит другим стрелять, пока он не добыл птиц. Самый младший брат, однако, пускает свою стрелу первым, и из крови легко раненых птиц на земле возникает болезнь. Разгневанный старший брат превращается в медведя и навсегда уходит в лес. Значит, его изначальным намерением и функцией была - защита будущего человечества от болезни и смерти!

Медведь, как хозяин переходной зоны земли и посредник-спаситель души, является самостоятельным образом у многих народов Азии. Нетрудно представить себе, что концепция духа-охранителя дома, которая относится к простому медведю, а не к Старику Священного

города, тоже связана с этим образом. С другой стороны, на исследуемой нами территории аспекты "нижнего медведя" включены и в личность фратриального духа-покровителя, Старика Священного города. Тем самым он получает особое значение в деятельности шамана.

У северных групп, в отличие от восточных хантов, не зафиксированы прямые свидетельства о медведе как о принадлежащем специально шаману существе, и вообще нет никаких сведений о так называемом "медвежьем шаманизме". Этот известный в широкой полосе Сибири феномен, который с востока доходит до восточных групп хантов, у северных обских угров не мог проявиться в открытой форме. Причиной можно предполагать местный тип шаманизма, где в другие сферы и миры отправляется не сам шаман, а какой-нибудь дух-покровитель, привязанный к определенному месту и социальной группе. Не случайно, что в процессе исторического развития круг концепций медведя-медиатора в нижнем направлении включался при камлании именно в личность медведеобразного духа фратрии с "нижним" признаком, т.е. пор. Вполне вероятно, что сведения о безымянном медведеобразном духе-помощнике шамана у северных групп, который имеет параллели у восточных хантов (Karjalainen , 1921, с. 73, 84; 1927, с. 283-284), на самом деле относятся к Старику Священного города.

На первый взгляд казалось, что из-за преобладания "небесного" и "лесного" типов медведя, восприятие этого зверя в культуре северных обских угров резко отличается от соседних восточных народов, для которых характерен "земной" тип. Выясняется, однако, что у северных хантов и манси концепция "земного-подземного" медведя не отсутствует, она лишь влита в личность фратриального духа-покровителя, а именно, Старика Священного города.

Ш.4. Выводы о традиционной структуре личности Старика Священного города.

Наверно мы не ошибемся, если отметим, что Старик Священного города - один из наиболее сложных персонажей культа у северных обских угров. В отличие от духов с менее значительной животной ипостасью (например, птички, мелкие зверьки) его позднейший антропоморфный, "богатырский" облик сочетается с большим количеством концепций культа медведя - из-за животной ипостаси в виде этого зверя. В рамках диссертации мы не ставили целью раскрыть исторический процесс сложения личности, а только выявляем структуру составляющих элементов.

При характеристике медвежьей ипостаси Старика Священного города, в ней конечно подразумеваются концепции о любом конкретном медведе: человекоподобное животное, сверхчеловек, а также способность оборотничества. Дальше структура строится по двум осям. К горизонтальной принадлежат концепции "лесного" типа: возможность родственных связей с человеком в качестве прародителя и соответствующие роли в животном обществе: прародитель, хозяин рода и хозяин леса. По вертикальной оси расположены концепции о "земном-подземном" типе: охранитель от болезни и т.д., специальный дух в сфере шаманства. Его связи с нижним миром пока документированы только в виде брака с дочерью Властителя заразы. Так как нам не известны взгляды и фольклор о его родителях, в настоящее время невозможно доказать, является ли он потомком земного или подземного божеств.

Как можно предполагать, существует и тенденция к подключению его ипостаси-медведя к господствующей концепции "небесного" зверя. Это - явление позднейшего происхождения, и нужно учитывать, что варианты истории о нарушении запрета и спуске на землю расска-

зывают не только о "небесном" медведе, но и о добром десятке видных духов-покровителей.

Конечно, образ медведя, как представителя земного начала, а также его связи с потусторонним миром широко известны и у других народов. Не редкость и подключение его к "нижней" половине дуально-фратриальной организации, а также к культу мифологических личностей (см., например, Haekel , 1946). В системе духов-медиаторов выявленная нами парность: "За миром наблюдающий человек" ("верхний") - Старик Священного города ("нижний"), интересна тем, что в актуальных верованиях последний выглядит более архаичным, а именно, Старик Священного города действует независимо от небесного бога, в то время как его антипод функционирует при посредничестве этой высшей силы.

Г Л А В А IУ.

ТЕНДЕНЦИИ ИЗМЕНЕНИЯ МЕДВЕЖЬЕГО КОМПЛЕКСА И ВОЗМОЖНОСТИ РАЗВИТИЯ ЕГО ЭЛЕМЕНТОВ.

IУ.I. Тенденции изменения модели мира.

По нашим полевым материалам в нынешнем мировоззрении северных обских угров прослеживаются следующие тенденции изменения. В возрастной группе старше 70 лет система мировоззрения в целом соответствует локальным традициям и почти не нарушается. Вместе с тем наблюдаются тенденции некоторого упрощения и утраты отдельных компонентов. В последнем случае характерно, что при сохранении информации утрачиваются ее объяснения, системные ассоциативные связи. Ввиду уменьшения потребности в культовом фольклоре со стороны более молодых возрастных групп, часть знаний уходит в подсознательное из-за длительного перерыва в исполнении носящих его жанров. Подобный процесс происходит и в области неритуализированных и не выраженных художественными средствами воззрений в связи с уменьшением воспитательной роли старшего поколения по отношению к поколению внуков. Несмотря на то, что у старых традиционные механизмы воспроизводства мировоззрения вполне активны /отбор, трансформация, включение в систему/, большая часть заимствованных ими чужих мотивов восходят ко времени их молодости, а новейшая, резко отличающаяся от привычной информация либо вовсе не усваивается, либо не укладывается в систему. Усиление передвижений и общения внутри своего этноса с конца 1930-х годов отражается в некотором смешении представлений, при этом наблюдается и большая степень толерантности и лучшая сохранность знаний об источнике информации, чем у младших групп.

В возрастной группе после 50 лет наиболее трудно определить подтипы и конкретные тенденции изменений. Это объясняется тем, что во время интенсивного переустройства в 30-е годы ее представители находились в наиболее восприимчивом возрасте. Вследствие войны, помешавшей также школьному обучению этого поколения, про-

шла резкая дифференциация по локальным группам, типам селений, полу, образованию, профессии, мере приобщения к русскому языку и т.д. У информаторов этого возраста начинается нарушение целостной системы мировоззрения с такой же сильной дифференциацией, как в обществе. Системные связи ослабевают, имеющие значение в быту подсистемы /например, культ медведя/ могут остаться почти нетронутыми, в то время как менее важные разлагаются, без складывания новой системы вместо старой. В культуре еще преобладает этническая специфика, но все большее место занимает новая внешняя информация, которая в меньшей степени трансформируется соответственно потребностям традиции.

У поколения послевоенного рождения процесс приобщения к современной культуре еще более усиливается. Для его представителей характерно четко выраженное деление на две группы, в зависимости от того, остался ли жить человек среди своих родственников или воспользовался возможностью устроиться на новую по характеру работу в новом месте. В обоих случаях можно проследить существенное разрушение основной традиционной системы мировоззрения и постепенную замену ее знаниями и взглядами, полученными вне семейного воспитания: в школе и прочих учреждениях, смешанных по этническому составу коллективах своей возрастной группы и т.д. Трехчленное деление мироздания и связанные с ним взгляды на систему сверхъестественных существ, ирреальные формы существования /кроме загробной жизни сюда входят представления о живом и неживом/, тенденция персонификации природных явлений впервые начинают распадаться у этого поколения.

Представители первой группы, живущие среди старших родственников, все еще знают много деталей, но считают их не обязательными, а только возможными вариантами восприятия мира. Их оценка зависит

не только от информированности, сколько от психологического настроя в отношении носителя информации /например, от взаимоотношений с бабушкой/.

Представители другой группы этого же поколения в большинстве случаев приобщаются к обыденному мировосприятию своей новой среды, их детские воспоминания уходят в подсознательное и активизируются только в переходных и кризисных ситуациях. В этой же группе, где русский язык становится первым языком, возникает своеобразный процесс перестройки псевдо-персонифицирования явлений природы по отношению к их "полу" и "рангу", а также ценности - соответственно русскому грамматическому роду, значениям словообразовательных элементов и звуковой символики. Когда обско-угорские понятия не совпадают с русскими, получается дилемма: например, солнце /оно/ - действительно ли женщина, а луна /она/ - женщина или мужчина /месяц/, почему мужское дерево лиственница - имеет форму женского рода и причем здесь листья и т.д.

Индивидуальные исходы этого процесса вряд ли предсказуемы: в одних случаях преобладает традиционное истолкование, в других - заимствованное. У первой группы более или менее активное знакомство с фольклором может оказать некое влияние на компиляцию двух систем, а у второй группы, если и известны традиционные формы художественного изображения, то они активизируются лишь изредка. У представителей этой же группы иногда наблюдаются две противоречивые тенденции, с одной стороны, они склонны перенимать любой северный мотив в качестве собственного этнического, предполагая, что в детстве не познакомились со всеми деталями мировоззрения своей локальной группы; с другой стороны, они считают свои детские знания единственно правильными, так как меньше разбираются в локальных вариантах традиционной культуры.

Самое молодое поколение - от 16 лет - ввиду почти полного незнания фольклора не входило в круг информаторов диссертанта.

IУ.2. Тенденции изменения медвежьего комплекса и возможности развития его элементов.

Об изменении локальных систем концепций медведя пока известно мало, так как, с одной стороны, ранее они не рассматривались в литературе как целостные системы, а с другой стороны, в советский период опубликовано сравнительно мало конкретных описаний. На основе собственных наблюдений диссертанта можно выделить следующие главные тенденции интеграции в новый культурный тип.

Для всех возрастных групп обско-угорского населения характерно, что они считают медведя не простым, а сверхживотным, которое в количественном и качественном отношениях наделено человеческими чертами больше, чем другие животные. Такой подход, хотя и имеющий несколько иной характер, присущ и для традиционного мировосприятия русского старожилого населения. Восприятие медведя как животного наблюдается больше всего у молодого поколения индустриальных рабочих, появившихся здесь в последние годы из разных районов страны. У части молодого поколения коренного населения, находящейся в тесном контакте с ними, происходит некая рационализация старых поверий. Практически это ничем им не угрожает, так как из-за ограничения охоты на медведя, большинство молодежи уже не входит в традиционный контекст "охотник - опасный зверь - культовые предписания и запреты - возможность мести за их нарушение". Однако рационализация обычно имеет границы: она заканчивается там, где медведь мог бы быть полностью уравнен с другими животными. Что касается старшего поколения, то складывается впечатление, что в их сознании отношение медведя к ним и к пришлому "русскому" населению не одинаково. Этим объясняются факты ненаказания медведем

пришельцев за нарушение табу, невыполнение предписаний: за прямой разговор о медведе, за его добывание как простого животного, за неуважительное обращение с частями его тела и т.д. Часть информаторов говорит о медведе более непринужденно на русском языке, нежели на родном - может быть, медведь меньше понимает русскую речь или меньше следит за ней. В случае перехода на русский язык, информатор обычно стремится приблизить свои традиционные концепции и понятия к предполагаемым понятиям слушателя, соответственно рационализируя их.

Таким образом, влияние и распространение материалистического мировоззрения в меньшей степени затрагивает признак "человеческий", чем "сверхъестественный, духовный". Это объясняется тем, что у молодого поколения, воспитанного в школе, восприятие богов, духов (их признаки, функции, структура) упрощается, преобразуется, и в конечном итоге, распадается на элементы. Черты медведя, связанные с его божественным происхождением, а также его возможности в мифологической символизации, начинают утрачивать свое прежнее значение. Медведь все реже воспринимается как существо, поставленное над человеком, хотя, кажется, что напр. медвежью клятву (если бы она практиковалась), вряд ли кто-либо посмел бы нарушить. Привязанность медведя через животную ипостась к духам уже довольно трудно рассмотреть, и ее установление требует специального фольклорного анализа. Здесь следует учитывать, что в виду отсутствия целенаправленных полевых исследований, трудно определить, отличаются ли взгляды и ритуалы, связанные с медведем в районах духов-покровителей с предполагаемой медвежьей ипостасью. Единственное исключение - культ Старика Священного города.

Наибольшее число совпадений с современными интерэтническими культурными влияниями наблюдается в связи с некоторыми концепциями

признака "лесной". В первую очередь, несмотря на неодинаковое содержание, это касается концепции "царь леса", которая присуща как традиционной русской, так и обско-угорской культурам. Переход коренного населения к новым, более эффективным формам промыслового хозяйства, и уменьшение его значимости для экономики Западной Сибири, сделали неактуальной концепцию медведя, как дарителя добычи. В силу расплывчатости этой концепции стал возможен постепенный его переход в концепцию "царь зверей", как зарегистрировано у казымских хантов в одном из новых источников (Rédei , 1968, с. 38). В дальнейшем эта концепция может меняться вместе с соответствующей русской.

Будущие формы медвежьих концепций могут основываться на двух главных чертах: на более высокой, чем обычная, степени антропоморфизации и на широкой, сильной символизации. В то время как в традиционной культуре эти черты играли значительную роль во всех областях познавательной и эмоциональной моделировки действительности, в культуре индустриального общества они оттесняются в маргинальные сферы. Это "детская культура" и из форм сознания, искусство (поскольку религия теряет значение).

Обско-угорская "детская культура" вследствие обучения в школах-интернатах находится в фазе интенсивного преобразования. Относительно представлений о медведе, в ней, очевидно, происходит слияние упрощенных, спорадических концепций, вынесенных из семьи с образом "Мишки" из русской советской детской литературы. Следует отметить, что традиционное русское восприятие медведя, включая и его отражения в детской литературе, имеет не менее глубокие мифические символические корни. В наши дни хантыйские и мансийские дети дошкольного и школьного возраста только фрагментарно знают наиболее впечатляющие институции передачи традиций о медведе. Ввиду того, что религия утрачивает свое значение, все меньше

представляется для них возможностей присутствовать на медвежьем празднике. Даже такие институции передачи информации и норм, как рассказывание сказок по вечерам, выходит из обихода, особенно в этнически смешанных селениях. Их заменяют современные формы времяпрепровождения (радио, кино, клубы, телевидение). Описания формирующихся новых представлений отсутствуют. Тем не менее можно предположить, что в этом процессе участвуют следующие традиционные концепции: "лесной" медведь с человеческими чертами, с характерным признаком добродетеля, далекие отражения концепции "царь леса", элементы концепции "сын, убежавший в лес", где агрессивность соседствует с блаженностью, а также отношение к медведю (на празднике) как к младшему родственнику. Адаптация русских сказок затруднена тем, что в обско-угорском фольклоре медведь считается младшим родственником даже мелких лесных зверей, и он приобретает власть над зверями только после своей смерти. В целом, в ходе современного формирования представлений все больше утрачиваются сверхъестественные и устрашающие черты: медведь постепенно делается репрезентативным, но не очень опасным представителем леса.

Что касается искусства, здесь надо иметь в виду, что культ медведя является одним из центральных комплексов обско-угорской культуры, который соединил в себе самые широкие возможности художественного отражения действительности. Как для носителей культуры, так и для других, данный комплекс может служить одной из главных областей проявления этнических признаков. Вследствие ограниченности объема, в настоящей работе мы лишь коснемся вопросов дальнейшего развития. В основном прослеживается две области трансформированного использования медвежьего комплекса. Первая - это использование традиционного медвежьего фольклора в следующих типах художественной самодеятельности: а) сибирские сельские кружки и

группы художественной самодеятельности, в состав которых входят большей частью взрослые, даже пожилые люди. Они чаще всего играют перед населением своего региона. Их репертуар состоит из малообработанных песен, танцев и представлений-пантомим. б) Городские ансамбли (напр. в Ханты-Мансийске, Салехарде, Ленинграде) со смешанным не только в национальном, но и в региональном отношении составом. Такие ансамбли выступают и перед широкой публикой, мало знакомой с обско-угорской культурой, что требует профессионального руководства и обработки номеров с целью большей доступности. Здесь наиболее репрезентативной является, пожалуй, постановка реконструкции медвежьего праздника Т.Ф. Петровой-Бытовой для ансамбля ЛГПИ. Для более высокого уровня представления обоих типов ансамблей, основой должна являться работа с оригинальным материалом, но это еще далеко не все. Фольклор, как сырой материал, только тогда остается аутентичным, если при его переработке для адаптации к нетрадиционной ситуации и публике, адаптаторы исходят из глубокого знания и понимания смысла элементов оригинала. На самом деле, обско-угорские танцы, драматические представления и песни коллективного авторства изначально принадлежат только к медвежьему празднику. Так как медвежий праздник в целом, также, как его отдельные номера, доступны пониманию на основе концепций медведя, они должны быть учтены для того, чтобы представление не превратилось в совокупность вырванных из контекста, неаутентично интерпретированных номеров. Сам медвежий праздник в целом, как и его отдельные номера являются сгустками многовековой творческой деятельности народа и могут служить неисчерпаемым источником для дальнейшего культурного развития. N.B. театральные реконструкции медвежьего праздника игрались и в Финляндии, и в Венгрии.

Другая область развития - это национальное профессиональное

литературное и музыкальное творчество. Здесь творцами является интеллигенция, носящая уже двойную культуру. Они обычно наиболее талантливые, активные и в культурной жизни представители своего народа. Этим положением определяются их подход, цели, возможности самовыражения. Большая часть их деятельности пересекает этнические языковые границы и рассчитана на широкую советскую публику, а благодаря иностранным переводам, обогащает и мировую культуру. Их подход ко всему определен тем фактом, что их изначальная информированность и психический склад сложились в рамках этнической семьи, но их дальнейшее воспитание проходило в более широкой, разноэтнической среде. Отсюда вначале формируется осознание их принадлежности к группе малых народов Севера, поскольку они воспитываются в одном коллективе с представителями разных северных народов. Потом происходит отождествление себя с традициями и эталонами общесоветской культуры. Художественное выражение собственно этнической культуры тесно связано с воспоминаниями детства и представляет собой на самом деле описание локальной группы, родной реки. Эта популярная тема среди прозаиков начиная с 30-ых годов до наших дней. Следующей ступенью развития самосознания, по идее, могло бы быть осознание в целом своего этноса, но анализ произведений показывает, что это обычно является следствием уже осознанной общности малых народов Крайнего Севера. Последняя ступень особенно важна не только потому, что дает возможность для художественного обобщения автором своего опыта, но и потому, что позволяет ему создать свой конкретный вариант "Севера", "Сибири", удовлетворяющий ожидания читателя. Для выражения обско-угорского варианта "северной культуры", медведь и его культ являются очень удачным мотивом.

Мы не собираемся здесь делать анализ художественных произведений, лишь приводим по одному примеру типов мировоззренческих и

концепциональных отражений, связанных с нашей темой. I) Наиболее прямое, объективное отражение встречается в русскоязычной прозе, направленной на сохранение в памяти ушедшей традиционной жизни. Здесь связанные с медведем события, представления, обычаи, вместе с авторскими комментариями возникают спонтанно. Этот тип, очевидно, отражает поверхностное сознание автора и его народа (напр. Вахрушева, I963, с. 4; Сазонов, Конькова, I982, с.39-41).
2) Более сложен механизм отражения тех мелких прозаических произведений, темой которых является событие, связанное с медведем. В них не только конкретные мотивы, но и сама структура произведения могут выявить традиционные мировоззренческие аналогии, которые, однако, подсознательны. В качестве примера можно привести классический рассказ шурышкарского ханта Р. Ругина "Погоня" (I965, с. 3-24). Здесь всплывает образ провинившегося медведя, уничтожающего человеческие блага. Его антипод - одноногий пастух, который в силу своего героизма подвергается насмешливому сравнению с Ими хыли. Просматривается далекая аналогия с погоней "За миром наблюдающего человека" за медведем, но сюжет кончается гибелью человека. Еще более интересен рассказ аганского ханта Е. Айпина (единственный прозаик, пишущий на родном языке!) "У осенней воды" (I986, с. I78-I82), который содержит реальное отражение мифической борьбы медведя и лося. Такие произведения отличаются от парафраза мифов не только тем, что, будучи реалистическими, после гибели героя сюжет не может подниматься на более высокий уровень контекста. Хотя, Е. Айпин почти достигает этого эффекта посредством художественного приема, оживляющего историю в сознании охотника, что в итоге дает универсальное единство природы и человека. 3) Наиболее сложный тип объединяет традиционные концепции и мифологическую моделировку с художественным отражением. Это характерно для лири-

168-169 or credefitan sinas!

ческих стихотворных жанров. Здесь автор свободно пользуется любыми элементами традиционного коллективного сознания, если он знает их на достаточно высоком уровне. До сих пор среди обско-угорских поэтов этого уровня достиг только нижне-сосьвинский манси Юван Шесталов. В его творчестве характерные этнопоказатели, как напр. культ медведя или духов-покровителей занимают достойное место, но наполняются новым значением. В произведениях Ю. Шесталова медвежья тематика встречается часто, даже крупные вещи основаны на ней. Наиболее значительным примером может служить поэма "Медвежье игрище" (1968, с. 29-54; 1978, с. 52-87. - русский перевод). Это современная символическая лирика на основе медвежьего фольклора, которая как в своей структуре, так и в символике сохраняет указанную в диссертации сложность образа медведя: в ней происходит одновременное отражение панорамы мира традиционного медвежьего праздника и внешнего нового мира.

В диссертации нами не разбиралась "практическая" сторона медвежьего комплекса: магические действия, обычаи и сам медвежий праздник. Так как в советский период количество публикаций сугубо мировоззренческой тематики сравнительно мало, при исследовании нового преобразования медвежьего комплекса приходится прибегать и к этой стороне. Выводы можно делать, скорее всего, из описаний медвежьего праздника, присовокупив к этому отчеты экспедиций, фольклорные записи и атеистическую литературу. Следует отметить, что медвежий праздник, как институт, стал меняться и регрессировать еще в досоветский период. В одной из медвежьих песен, записанных в 1898 г. Й. Папаи от казымского ханта, медведь жалуется на то, что в некоторых деревнях нарушают его ритуал, не знают его песни, искажают праздник (Pa'pay, Fazekas, 1934, с. 92-93). В 1905 г. Каннисто пишет, что медвежий праздник уже начинает ис-

чевать (Kannisto , Liimola , Virtanen , 1958, с. 351).

По полевым материалам, собранным Каннисто в течение шести лет в начале XX в. ханэийский медвежий праздник представляется довольно вариабельным и гибким институтом. В различных регионах в неодинаковой степени вариабельными являются следующие элементы: начало праздника и интервалы между его днями - в зависимости от количества собравшихся и степени их занятости, подготовка праздничного дома, песенное или прозаическое исполнение эпики в первой части вечера, подбор драматических представлений, актуализация и импровизация текстов, исполнители фольклора и их замена, компромиссы в случае существования препятствий (напр. траур), действия, связанные с медвежьим мясом, и т.д. (Kannisto , Liimola , Virtanen , 1958, с. 349-380). Само собой разумеется, что именно эти традиционно вариабельные элементы начинали меняться в первую очередь под влиянием нового образа жизни и идеологии.

В 1920-30-ых годах на исследуемой нами территории большинство взрослого населения, благодаря традиционному семейному воспитанию, хорошо знало свой язык и культуру. Различия проявлялись скорее всего в активной реализации культуры в зависимости от социального положения, личных контактов и восприимчивости нового. Вследствие общественно-хозяйственных изменений, к концу этого периода уже окончательно нарушилась целостность традиционной культуры. Формирование нового же уклада, который должен был заменить ее элементы и институции, происходил очень медленно, особенно потому, что пути социалистического преобразования были неизведанными и для самих деятелей. Из этого периода больше всего имеется описаний культа медведя у казымских хантов. К сожалению эта группа была почти неизученная в предыдущий период - провести конкретные сравнения изменений не представляется возможным. Во всяком случае

видно, что здесь культ медведя в отношении сознания и обрядности сохранил свой традиционный характер и в 30-ые годы. По сравнению с краткими сведениями Шухова (1916, с. 32-33) более подробное описание И.С. Гудкова и В.В. Сенкевич медвежьего праздника в 1938 г. выявляет мало изменений. Эти авторы записали и несколько типичных произведений медвежьего фольклора (Сенкевич, 1935 б, с. 156; Гудков, Сенкевич, 1940, с. 209; Сенкевич-Гудкова, 1980, с. 249-260). В 1935-ом году Штейниц отмечает, что с медвежьей терминологией и, отчасти с фольклором знакомо даже младшее поколение усть-казымских хантов (1980, с. 420). Он же зарегистрировал, что южнее, у шеркальских хантов в 1920-ых годах культ медведя был еще активной традицией, и лишь при сочинении песни убитого медведя возникали трудности у молодых охотников (1976, с. 259-270).

Сосьвинские и ляпинские манси в 1930-ые годы представили богатый материал работавшему у них Авдееву. Его описания медвежьего праздника, типология жанров фольклора, теоретические истолкования являются лучшими научными результатами этого периода (1936 а, 1936 б, с. 26-38). В 1937-ом году В.Н. Чернецов наблюдал ряд медвежьих праздников у обских манси (1937, с. 209), что и послужило материалом для его дальнейших работ.

Под влиянием новых условий медвежья обрядность начала меняться уже во второй половине 1930-ых годов, но в описаниях того времени мы находим мало конкретных примеров. Чернецов первым отметил интервалы в январских праздниках обских манси до марта, позволяющие охотникам выполнить план по сдаче меха. По его мнению народ гибко и с пониманием относится к плановому хозяйству (там же). Очень интересны описания послевоенных медвежьих праздников ляпинских манси. Они сообщают не только удивительные в свете традиционного

материала моменты (начало праздника с исполнением в маске пантомимы о добывании медведя, пение в масках эпических произведений), но и информируют о новых явлениях (сопровождение эпических песен балалайкой или гармошкой, выделка медвежьей шкуры, укорочение праздника) (Соколова, 1976в, с. 65-68). Одновременно с выпадением или изменением некоторых элементов характер всего праздника начинает постепенно меняться, все больше теряется религиозный характер, преобладают бытовые, комические элементы и праздник превращается в народное гуляние или в "национальный праздник" (Гудков, Сенкевич, 1940, с. 81; Соколова, 1976в, с. 70; Смоляк, Соколова, 1981, с. 103). С конца 1950-ых годов медвежий праздник исчезает не только из-за коренных изменений в образе жизни и сознания, а также из-за ухода старшего поколения - носителя традиционного фольклора. В литературе наших дней он считается уже редкостью.

В культурном строительстве 1930-40-ых годов медвежий праздник был предметом острых дискуссий и авторы, как правило, из-за религиозного или узкого этнического характера считали его вредным явлением, которое надо изжить (напр. Авдеев, 1936 а, с. 169). Такие высказывания прозвучали даже в конце 1960-ых годов (Плесовских, 1968, с. 107). Некоторые, необоснованно, связывали медвежий праздник с шаманизмом (напр. Сенкевич, 1935 б, с. 156). У этих же авторов возникла мысль, что медвежий праздник - стихийный, заранее непланируемый и способен отвлечь рабочую силу. Привязанность к случайному дню добывания зверя явно не соответствует современному образу жизни. Характерно, что в более поздних работах постепенное исчезновение медвежьего праздника воспринимается так, как будто его функционально заменяют новые календарные праздники с весельем и выступлением художественной самодеятельности. Часть этих праздников имеет сибирский характер и связывается с этнической

культурой посредством традиционных занятий: день рыбака, день оленевода, зимняя олимпиада. В других случаях действия приурочиваются к советским праздникам, напр. к Дню Советской Армии и Военно-морского флота (Соколова, 1982б, с. 73-74). На наш взгляд новые праздники уступают сложностью и многофункциональностью традиционных праздников.

Что касается культа Старика Священного города, и его периодических праздников, здесь наблюдается скорое исчезновение древнейшей традиции. Культ этого видного духа-покровителя был практически нетронут вплоть до конца 50-ых годов и даже в начале 70-ых годов значительное количество участников съезжалось на периодические "пляски". Спад начался уже во время войны из-за гибели большого процента мужского населения, и продолжался в процессе становления новой структуры населенных пунктов на Большой Оби, в итоге чего и сама деревня Вежакоры оказалась пустой. В региональном варианте мировоззрения Старик Священного города не меняет свою значимость и роль. Даже молодое поколение знает его связь с медведем и лечебную функцию, но вместе со всеми деталями уходит его фольклор. За последние 20 лет остался лишь остров былой богатой традиции, что связано с южным расположением района и происходящей здесь ассимиляцией молодого поколения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Целью данной диссертации было дать структурное описание вместе с исторической реконструкцией, тенденциями развития и перспектив в современный период одной из наиболее этнопоказательной, целостной подсистемы культуры северных обских угров. В качестве таковой был избран культ медведя, который у обских угров занимает центральное место - можно даже сказать, что представляет собой наиболее богатый культ медведя на свете. Будучи аккумулятором моделировки внешнего окружения и внутреннего мира человека, он пронизывает огромное количество подсистем. В нем представлены самые разные исторические пласты, несущие много загадочного (например, в области фратриального устройства, культа духов-покровителей, промысловой и лечебной магии). В то же время идеологическая основа, а также институт периодической и спорадической медвежьей обрядности оказались необычайно живучими и мобильными даже во второй половине XX в.

Медвежий праздник за свою долгую историю, как магнит, втянул в себя невероятно богатое фольклорное творчество - особенно это касается драматических жанров. В качестве центрального и часто повторяющегося комплекса культ и обрядность медведя были одними из основных носителей норм мировосприятия, поведения и художественного творчества. Они играли огромную роль в традиционном этническом воспитании. Поэтому они были предметом серьезной дискуссии с 1930-х г., и вопрос о приспособлении такого важного этнопоказателя к новой социалистической идеологии и образу жизни до сих пор не разрешен. Чтобы найти ответ, вначале надо выяснить - что и каким образом моделировано в медвежьем комплексе, каковы его функции в разных областях жизни, и что может компенсировать их в будущем.

Чтобы определить место культа медведя в культуре северных хантов и манси, и выяснить его системные связи, в начале работы кратко изложены основные черты мировосприятия и мифологической моделировки. В представлениях о сферах мироздания, в категории природных сфер среднего мира (сверху вниз: воздух, "лес", вода, земля) обнаружилась двуслойность сферы земли: верхний (талый) и нижний (мерзлый) слои. Это документировано, главным образом, из фольклора фратриального духа-покровителя - Старика Священного города. В характеристике первичной троицы (главный небесный бог - мать-земля - подземный властитель) и вторичной (За Миром Наблюдающий человек - Богиня Калтась - Властитель заразы) как бы запрограммировано наличие четвертого персонажа из другой моделирующей системы, а именно, вышеназванного медведеобразного духа. Особенно заметно это в оппозиции с образом За Миром Наблюдающего человека, который имеет параллельно такой же целостный культ. В связи с наземными духами-покровителями, олицетворяющими властителя заразы, нами обнаружены следы древней системы региональной топографической моделировки мироздания. Это позволило нам реконструировать региональные варианты и предугадать, что в каждой из них имеется место и для персонажа, связанного с медведем.

При структурном анализе образа медведя мы исходили из положения, которое до сих пор не высказывалось относительно северных обских угров. А именно: медведь, как медиатор, не является одиноким, а выступает членом целой системы животных-медиаторов между поверхностью земли и более низкими слоями. В ней он - вместе с мышью, своим мини-двойником ("душой") - выступает как "хозяин" слоя талой земли, сухопутной переходной зоны в нижний мир.

На основе этнографических, фольклорных и языковых материалов нами собраны мотивы восприятия медведя, которые можно объединить

в "концепции". Последние сгруппированы по сферам и мирам, в итоге чего можно выделить разные типы образа медведя (например, "небесный", "дух-", "человек-", "лесной", "земной", "подземный" медведи).

Концепции посреднической функции можно представить по двум осям: горизонтальной - медиация между природной ("лес") и человеческой ("селение") сферами, и вертикальной - медиация между двумя мирами. и "нижний" медведь - между нижним и средним миром. Совершенно ясно, что культ медведя у обских угров мог расшириться настолько за счет того, что в его основу входят оба основных типа и в результате получается как будто медведь - это медиатор между всеми тремя мирами. "Верхний" медведь, сын бога, был многократно описан в специальной литературе. Поэтому в диссертации более подробно раскрыт образ неизвестного до сих пор у северных групп "нижнего" медведя, аналогии которого уводят к восточным хантам и к их соседям (селькупам, кетам и др.).

Здесь находим два типа: "верхний" медведь - между верхним и средним миром,

Всего выделено и проанализировано около 30 концепций медведя, целый ряд из них выявлен впервые. В диссертации указаны нами следующие характерные черты.

На горизонтальной оси медиации у северных обских угров относительно слабо выражен мотив брака женщины с медведем - предполагаемая основа тотемических культов - в то время как у других народов он широко распространен. Другой важный мотив тотемического характера, образ "реинкарнирующей" медведицы, выглядит также проблематично. В свое время В.Н. Чернецов опирался на него как на основу мифа о происхождении фратрии пор и истолковывал отсюда связь этой фратрии с медведем. Однако подробный анализ всех относящихся сюда фольклорных произведений показывает, что в сюжетах представителем фратрии пор является сын Городского богатыря - в указанном мифе жених переродившейся из медведицы женщины мось. Это зна-

чит, что медведица не трансформировала фратриальную принадлежность героини, и миф легче истолковать как охоту на медведицу мужского прародителя фратрии пор и его законный брак с женщиной мось. Это заставляет вновь обратиться к теории В.Н. Чернецова о связи фратриального предка с медведем. На этой оси характерны мифы происхождения, в которых потомок двух разновидных родителей, воспитывающийся у матери, превращается в третий вид - в медведя - и уходит в лес.

На вертикальной оси фигурирует образ потомка небесного бога - блюститель божественных законов, который при убиении его , и исполнении обрядности, превращается как бы в особый вид "духа", а затем посредника человеческого мира с небесным богом. Это любой реальный медведь, который во время праздника приобретает и функции создателя, дарителя природных благ. Противоположный ему тип медведя воспитывается в человеческом виде у матери с признаком "нижний", он тесно связан с образом героя-духа. Его изначальная функция - спасение человечества от негативных нижних сил болезни и смерти. Эти два типа территориально разграничены. С последним аналогичны все концепции "нижнего" медведя: охранитель дома, излечивающая сила медведя-благодетеля, дух-помощник шамана, дух-покровитель.

Медведь многими нитями связан с миром духов. В его культе, обрядности и фольклоре столько сходства с культом высокопоставленных духов-покровителей, что можно предполагать: медвежий комплекс вобрал в себя и сохранил элементы, которые в древности были свойственны обрядности духов (например, драматическую традицию). Наиболее явное связующее звено - это животная ипостась духа. Видные духи с медвежьими чертами прослеживаются во всех выделенных нами региональных культурных вариантах, и не исключено, что они имели

отношение к фратрии пор. В этом контексте нами раскрыт образ духа-покровителя с медвежьими чертами, убивающий медведя. Отчасти это может быть связано с концепцией хозяина медвежьего вида, а также с высокоразвитым образом божества, уничтожающего свою животную ипостась. Самый видный медведеобразный дух - описанный В.Н. Чернецовым фратриальный дух обских манси, Старик Священного города.

На основе научной литературы и собственных полевых материалов мы подробно проанализировали по обеим осям медиации функции Старика Священного города. По горизонтальной оси концепция фратриального прародителя слабо выражена, но дальнейший фольклорный анализ может доказать, что образ Городского старика связан с ним. Удивительно ярко вырисовываются его функции хозяина медвежьего вида, первобытателя медведя и учредителя медвежьей обрядности. На вертикальной оси проявляются неописанные В.Н. Чернецовым охранительно-лечебные функции типа "нижнего" медведя, которые документированы по всей северной территории. У него особые функции: хозяин слоя "талой земли" и как таковой хранитель границы между средним и нижним мирами. Отсюда его роль как спасителя птицеобразной души, охранителя от покойников и одного из важнейших помощников в излечивающей деятельности шамана. Сфера его действия значительно расширяется за счет двойной ипостаси: медведя и мыши. Вполне возможно, что некогда его периодическая обрядность была еще более сложной - вроде мистерии. Пока неизвестно, имели ли подобную обрядность в своих культовых центрах другие медведеобразные духи.

Медвежий комплекс с обрядностью в последнее время был довольно гибкой системой. Его элементы начали варьироваться или исчезать уже в начале XX в. Наибольшее влияние оказали плановое хозяйство, потери мужского населения в Великой отечественной войне,

образование новой системы расселения и запреты на охоту на медведя. В наши дни самые перспективные возможности медвежьего комплекса проявляются в репертуарах самодеятельных групп, особенно потому, что драматические и танцевальные традиции связаны почти исключительно с медвежьим праздником. Как важнейший этнопоказатель медвежья тематика и фольклор, играют важную роль и в национальной художественной литературе. Медвежий комплекс был настолько важным, сложным и содержательным явлением у обских угров, что только доля его культурных и психических функций может быть компенсирована новыми явлениями. Его утрата - серьезный удар для этнической культуры и самосознания. Культ Старика Священного города исчезает из-за ассимиляции местного населения.

Поднятые в диссертации проблемы открывают возможность для дальнейших исследований. Они могут вестись по следующим аспектам: категории и взаимосвязи мифологической моделировки, животные и духи медиаторы, территориальные расхождения в восприятии культа медведя, новые концепции медведя, особенно в области верований и магической практики, полная система связей медведя с женским началом и происхождением фратрий. Важные и сложные проблемы сопряжены с медведем во всех социальных отношениях, региональных культурных вариантах, в реконструкции древних культов медиаторов нижнего мира. Очень любопытен вопрос о возможности и корнях медвежьего шаманства у северных хантов и манси. Что касается образа Старика Священного города, здесь вообще только начат сбор материала. Нужно не откладывая документировать информацию об его мифологическом статусе, функциях и весь связанный с этим фольклор на центральной территории его культа, и исследовать эти же мотивы у других северных групп.

БИБЛИОГРАФИЯ.

I. Ленин В.И.
// Полн. собр. соч. - Т. 39.

2. Абрамов Н.А. О введении христианства у березовских остяков. // ЖМНП. I85I. - №I2. - С. I-22.

3. Абрамов Н.А. Описание Березовского края. // ЗРГО. I875. - Кн. ХП. - С. 329-448.

4. Авдеев И.И. Драматические представления на медвежьем празднике у манси. // СС. I936/а. - №3-4. - С. I69-I74.

5. Авдеев И.И. Песни народа манси. - Омск, I936/б. - С. I26.

6. Аверкиева Ю.П. О культе медведя у индейцев Северной Америки // Традиционные Культуры Северной Сибири и Северной Америки. - М., I98I. - С. I42-I48.

7. Айпин Е. В ожидании первого снега. - Свердловск, I979. - С. I4I.

8. Айпин Е. Инэл лыхэл сайны. В тени старого кедра. - Свердловск, I986. - С. 254.

9. Акцорин В.А. К вопросу об истории народного театра поволжских и уральских финно-угорских народов // Вопросы финно-угроведения. - Ёшкар-Ола, I970. - С. I83-I9I.

I0. Андреев А.И. Обзор русских исторических работ по изучению финно-угорских народностей СССР // Финно-угорский сборник. Труды комиссии по изучению племенного состава населения СССР и сопредельных стран. - Вып. I5. - Л., I928. - С. 243-329.

II. Андреев А.И. Описание о жизни и упражнениях, обитающих в Туруханской и Березовской округах рода ясочных инородцев. // СЭ. I947. - №I. - С. 84-I04.

I2. Анисимкова М. Танья-богатырь. Мансийские сказки. - Свердловск, I973. - С. 62.

I3. Анисимкова М. Земное тепло. Мансийские сказы. - Л., I979. - С. 92.

I4. Бабаков В.Г. Манси. // ВИ. I973. - №4. - С. 2I4-2I9.

I5. Бабаков В.Г. К этноисторическому изучению приобских хантов. // СЭ. I976. - №6. - С. 99-II0.

I6. Баландин А.Н. Рыбозаготовки на Сосьве. // СС. I934. - №5. - С. 93-96.

I7. Баландин А.Н. Мансийские сказки. // ОО. I937. - №7. - С. 64-73.

I8. Баландин А.Н. Манси мойтыт. - Л., I938. - С. I60.

I9. Баландин А.Н. Манси мойтыт ос эргыт. - Л., I939/а. - С. II2.

20. Баландин А.Н. Язык мансийской сказки. - Л., I939/б. - С. 77.

2I. Баландин А.Н. О языках и диалектах ханты. // В помощь учителю Крайнего Севера. - №5. - Л., I955. - С. 75-90.

22. Баландин А.Н. Изучение обско-угорских языков в советский период. // Уч. зап. ЛГПИ. - №I67. - Л., I960. - С. 47-70.

23. Баландин А.Н., Вахрушева М.П. Мансийско-русский словарь. - Л., I958. - С. 226.

24. Бартенев В.В. Погребальные обычаи обдорских остяков. // ЖС. I895. - Вып. Ш, IУ. - С. 487-492.

25. Бартенев В.В. На Крайнем Северо-Западе Сибири (Очерки Обдорского края). - СПб., I896. - С. I54.

26. Бахрушин С.В. Сибирские туземцы под русской властью до революции I9I7 г. // СС. - I-ый сб. статей. - М., I929. - С. 66-97.

27. Бахрушин С.В. Основные линии истории обских угров. // Уч. Зап. ЛГУ. - №I05. - Л., I947. - С. 288-300.

28. Бахрушин С.В. Историческое изучение народов Севера. // Уч. Зап. ЛГУ. - №II5. - Л., I950. - С. 7-2I.

29. Бахрушин С.В. Остяцкие и вогульские княжества в ХУ - ХУП вв. // Научные труды Ш.2. - М., I955. - С. I03.

30. Бекетов Л. Заметки об инородцах Березовского округа. // ТГВ. 1857. - №13. - С. 105-113.

Белявский Ф. Поездка к Ледовитому морю. - М., 1833. - С. 259.

32. Березовский район. // ТК. - №84/1. - Тобольск, 1926. - С. 65-66.

33. Богораз. Миф об умирающем и воскресающем звере. // Художественный фольклор. - М., 1926. - С. 67-76.

34. Богораз В.Г. Культ воскресающего зверя и культ Христа. // Воинст. атеизм. - М.; Л., 1931. - №4. - С. 160.

35. Бояршинова З.Я. Население Западной Сибири до начала русской колонизации. - Томск, 1960. - С. 151.

36. Брук С.И. Население мира. Этнографический справочник. - М., 1981. - С. 879.

37. Брэм А. Остяки-идолопоклонники. // Ежемесячные литературные приложения к "Ниве", 1897. - №6. - С. 347-384.

38. Бударин М.Е. Прошлое и настоящее народов северо-западной Сибири. - Омск, 1952. - С. 186.

39. Бударин М.Е. Путь малых народов Крайнего Севера к коммунизму. - Омск, 1968. - С. 473.

40. Буцинский П. Крещение остяков и вогулов при Петре Великом. // Вера и Разум, 1893. - №2. - С. 69-92. - №8. - С. 440-458. - №10. - С. 646-678.

41. Вавра К. Семантический анализ терминов родства угорских языков. // СФ-у. - №2. - Таллин, 1966. - С. 217-226.

42. Вагатова М., Тарханов А. Ханты-мансийские сказки. - Свердловск, 1977. - С. 34.

43. Вайнштейн С.И., Таксами Ч.М. Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. - ТИЭ. - Т. 56. - М., 1960. - С. 213.

44. Васильев Б.А. Медвежий праздник. // СЭ. 1948. - №4. - С. 78-104.

45. Васильев В.И., Симченко Ю.Б., Соколова З.П. Проблемы реконструкции быта малых народов Крайнего Севера. // СЭ. 1966. - №3. - С. 9-22.

46. Вахрушева М. На берегах Малой Юконды. - Тюмень, 1963. - С. 43.

47. Вереш П. Общественные и этнографические группы манси в XVII-XIX вв. // CIFU V. - Budapest, 1983. - S. 50-56.

48. Веселовский А.Н. К вопросу о дуалистических космогониях. // ЗО. - М., 1890. - №2. - С. 32-48.

49. Веселовский А. Три главы из исторической поэтики. // Собр. соч. - Т. I. - СПб., 1913. - С. 226-481.

50. Владыкина-Бачинская Н.М. "Богатырь кедровое ядрышко" (пупыг-мойт) - песня-сказка манси. // Музыкальное наследие финно-угорских народов. - Таллин, 1977. - С. 484-497.

51. Вогулькин Т. Женский лесной дух (Vont-junk-ni). Сказка. // ТТ. - №1. - Л., 1928. - С. 49-51.

52. Вогульская сказка. // Сибирский сборник 1891. - Кн. П. - СПб., 1892. - С. 137-147.

53. Возрожденный народ. - Омск, 1941. - С. 108.

54. Воронов А.Г. Юридические обычаи остяков западной Сибири и самоедов Томской губернии. // ЗРГО. - Т. XVШ. 1900. - С. 1-50.

55. Георги И.И. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, украшений, забав, вероисповедий и других достопамятностей. - СПб., 1795. - Ч. I. - С. 76., 1799. - Ч. П. - С. 93.

56. Гемуев И.Н., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Культовые места XIX- начала XX в. - Новосибирск, 1986. - С. 191.

57. Головнев А.В., Новикова Н.И. Этническая специфика современной традиционной бытовой культуры кондинских манси. // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. - Томск, 1981. - С. 101-105.

58. Гондатти Н.Л. Следы языческих верований у маньзов. // ТЗООЛЕ. - Кн. УП. - М., 1886/а. - С. 49-73.

59. Гондатти Н.Л. Культ медведя у инородцев Северо-западной Сибири. // ТЗООЛЕ. - Кн. УП. - М., 1886/б. - С. 74-87.

60. Гондатти Н.Л. Предварительный отчет о поездке в Северо-Западную Сибирь. - М., 1888. - С. 173.

61. Горбунов А.Л. Искусство народов Обского Севера. // Народное декоративное искусство РСФСР. - М., 1957. - С. 210-216.

62. Городков Б. Поездка в салымский край. // ЕТГМ. - Вып. XXI. - Тобольск, 1911. - С. 1-100.

63. Городков Н. Религиозные языческие воззрения остяков. // Томские Епархиальные Ведомости 1890. - №1. - С. 7-21.

64. Гофман Э.К. Северный Урал и береговой хребет Пай-Хой. - Т. П. - СПб., 1856. - С. 376.

65. Гревенс Н.Н. Культовые предметы хантов. // ЕМИРА. - Т. IУ. - М.; Л., 1960. - С. 427-438.

66. Губарев К. От Тобольска до Березова. // Современник, 1893, Т. 94. - С. 353-388.

67. Гудков И. Игрушка детей Обского Севера. // Игрушка. - №1. - М., 1939. - С. 25-26.

68. Гудков И.С., Сенкевич В.В. Социализм в быту хантов. // СЭ. 1940/а . Сб. IУ. - С. 78-99.

69. Гудков И.С., Сенкевич В.В. Два года среди хантов. // СЭ. 1940/б. Сб. IУ. - С. 206-210.

70. Гудков И., Сенкевич В. Хантыйская и мансийская поэзия. - Омск, 1940/в. - С. 28.

71. Гурвич И.С. Принципы ленинской национальной политики и применение их на Крайнем Севере. // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. - М., 1971. - С. 9-49.

72. Гурский И. Поездка на Северный Урал. // ЕТГМ. - Вып. I. - Тобольск, 1893. - С. I-69.

73. Дмитриев-Садовников Г. Остяцкий шаман. // Природа и Люди, 1914. - №II. - С. 611-613.

74. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XУП в. // ТИЭ. Нов. сер. - Т. 55. - М., 1960. - С. 622.

75. Долгих Б.О. Этнический состав населения Севера СССР (вопросы численности коренных народностей и классификация их языков в свете статистических данных). // Преобразования в хозяйстве и культуре, и этнические процессы у народов Севера. - М., 1970. - С. II-27.

76. Дунин-Горкавич А. Север Тобольской губернии. // ЕТГМ. - Вып. XШ. - Тобольск, 1897. - С. I-156.

77. Дунин-Горкавич А.А. Тобольский север. - Т. I. - СПб., 1904.- С. 281+78. - Т. Ш. - Тобольск, 1911. - С. 140+51.

78. Дунин-Горкавич А.А. Русско-остяцко-самоедский практический словарь наиболее употребляемых слов. - Тобольск, 1910. - С. 58.

79. Жорницкая М.Я. Фиксация пластики движений традиционных танцев хантов и манси. // Полевые исследования ИЭ 1978. - М., 1980. - С. 79-90.

80. Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. - Л., 1934. - С. 52.

81. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. - М., 1964. - С. 328.

82. Зуев В.Ф. Описание живущих в Сибирской Губернии в Березовском уезде иноверческих народов Остяков и Самоедцов (1773). // ТИЭ. Нов. сер. - Т.V. - М.; Л., 1947. - С. 96.

83. Иванов С.В. Материалы орнамента к проблеме культурно-исторических связей хантов и манси. // СЭ. 1952. - №3. - С. 85-99.

84. Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX - начала XX вв. // ТИЭ. - Т. 22. - М.; Л., 1954. - С. 839.

85. Иванов С.В. Традиционное искусство финно-угорских народов. // CIFV IУ. - Bp., 1975. - S. 121-139.

86. Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китае (1692-1695). - М., 1967. - С. 404.

87. Инфантьев П.П. Путешествие в страну вогулов. - СПб., 1910. - С. 198.

88. Инфантьев П.П. Жертва вогула. // Жизнь народов России. - Т.П. - СПб., 1912. - С. 170-213.

89. Искусство и фольклор народов Западной Сибири. - Томск, 1984. - С. 124.

90. Историко-этнографический атлас Сибири. - М.; Л., 1961. - С. 498.

91. Калинина Л.И. Хантыйская сказка. // Языки и топонимия Сибири. - Т.I. - Томск, 1966. - С. 88-95.

92. Калинина Л.И. Хантыйские тексты. // Языки и топонимия Сибири. - Т.П. - Томск, 1970/а. - С. 19-27.

93. Калинина Л.И. Колым паɣ "три сына" (хантыйская сказка). // Языки и топонимия Сибири. - Т.Ш. - Томск, 1970/б. - С. 45-60.

94. Каннисто А. О драматическом искусстве вогул. // Материалы по изучению Пермского края. - Вып. IУ. - Пермь, 1911. - С. 24-43.

95. Кантор Е. Казымская культбаза. // СС. 1933. - №6. - С. 66-68.

96. Карцов В. Остяко-вогульский национальный округ. // СК. 1936. - №12. - С. 9-16.

97. Карцов В.Г. Очерк истории народов Северо-западной Сибири. - М.; Л., 1937. - С. 132.

98. Карьялайнен К.Ф. У остяков. Путевые заметки. // Сибирские вопросы. - Т.7. 1911. - №37-39.- С. 141-146; - №50-52. - С. 101-119.

99. Кастрен М.А. Этнографические замечания и наблюдения Кастрена о лопарях, карелах, самоедах и остяках, извлеченные из его путевых воспоминаний 1838-1944. // ЗСРГО. - Вып. IУ. - СПб., - С. 219-320.

100. Кастрен М.А. Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838-1944, 1845-1849). // Собрание старых и новых путешествий. - Ч.П. - М., 1860. - С. 495.

101. Ковальский М. Северный Урал и Береговой хребет Пай-Хой. - Т.I. - СПб., 1853. - С. 307.

102. Козьмин В.А. К вопросу о времени появления оленеводства у обских угров. // Этнография Северной Азии. - Новосибирск, 1980. - С. 163-171.

103. Козлова К.И. Современные этнокультурные контакты сосьвинских манси. // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. - Томск, 1983. - С. 143-150.

104. Кориков Л. Сосьвинские и ляпинские вогулы Березовского округа. - Тюмень, 1898/а. - С. 24.

105. Кориков Л. Песни вогулов. // ЕТГМ. - Вып. IX. - Тобольск, 1898/б. - С. 1-4.

106. Кузакова Е.А. О новых записях фольклора манси. // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. - Томск, 1982. - С. 80-94.

107. Кулемзин В.М. Медвежий праздник у ваховских хантов. // Материалы по этнографии Сибири. - Томск, 1972. - С. 93-98.

108. Кулемзин В.М. Материалы по шаманскому костюму хантов. // СЭ. 1973. - №2. - С. 130-134.

109. Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX - начало XXвв.). // Из истории шаманства. - Томск, 1976. -

С. 3-154.

110. Кулемзин В.М. Сверхъестественные существа в системе религиозных представлений васюганско-ваховских хантов. // Древние культуры Сибири и Тихоокеанского бассейна. - Новосибирск, 1979. - С. 211-221.

111. Кулемзин В.М. Человек и природа в верованиях хантов. - Томск, 1984. - С. 192.

112. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Легенды и сказки хантов. - Томск, 1973. - С. 60.

113. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в к. XIX - нач. XX вв. - Томск, 1977. - С. 226.

114. Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Материалы по фольклору хантов. - Томск, 1978. - С. 216.

115. Купрянова З.Н. Собирание и изучение фольклора народов Севера в советскую эпоху. // Языки и фольклор народов Крайнего Севера. - Л., 1969. - С. 3-61.

116. Купрянова З.Н., Ромбандеева Е.И. Мансийская лирическая песня. // Уч. Зап. ЛГПИ. - Т.167. - Л., 1960. - С. 295-320.

117. Легенды и мифы Севера. - Библиотека литератур народностей Севера и Дальнего Востока. - М., 1985. - С. 399.

118. Лоншаков М.А. Унху. Сказка. // ТТ. - №1. - Л., 1928. - С. 46-49.

119. Лопарев П. Мифология остяков и самоедов. Поклонение Унурту. // НК. - №1. - Тобольск, 1924/а. - С. 3-10.

120. Лопарев П. Мифология остяков и самоедов. Ине-хон. // НК. - №3. - Тобольск, 1924/б. - С. 16-21.

121. Лукина Н.В. Терминология родства хантов р. Аган. // Происхождение аборигенов Сибири и их языков. - Томск, 1973. - С. 158-160.

I22. Лукина Н.В. Изменения в терминологии родства васюганских хантов. // СФ-у. - №II. - Таллин, I975. - С. 27I-275.

I23. Лукина Н.В. Некоторые вопросы этнической истории восточных хантов по данным фольклора. // Языки и топонимия. - Томск, I976/а. - С. I58-I6I.

I24. Лукина Н.В. Терминология родства и свойства васюганско-ваховских хантов. // Из истории Сибири. - Вып. I9. - Томск, I976/б. - С. I63-I89.

I25. Лукина Н.В. Альбом хантыйских орнаментов. - Томск, I979. - С. 239.

I26. Лукина Н.В. Культовые места хантов р. Нюролки. // Вопросы этнокультурной истории Сибири. - Томск, I980. - С. 92-99.

I27. Лукина Н.В. Формы почитания собаки у народов Северной Азии. // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (язык и этнос). - Л., I983. - С. 226-233.

I28. Лукина Н.В. Формирование материальной культуры хантов. - Томск, I985. - С. 363.

I29. Лукина Н.В., Кулемзин В.М. Новые данные по социальной организации восточных хантов. // Из истории Сибири. - Вып. 2I. - Томск, I976. - С. 232-240.

I30. Лукина Н.В., Рыдина О.М. Этнографический архив В.Н. Чернецова. (К 80-летию со дня рождения ученого). // СЭ. I985. - №5. - С. 70-74.

I3I. Макарий иером. Заметки о верхотурских вогулах, живущих по реке Лозьве. // ВРГО. I853. Ч.7. Кн.I. - С. I5-24.

I32. Маркелов М. Системы родства у финно-угорских народов. // Этнография. I928. - №I. - С. 45-78.

I33. Материалы XIX Всесоюзной конференции Коммунистической партии Советского Союза. - М., I988. - С. I60.

I34. Мельников С.Е. Сведения о мансах, кочующих в Березовском уезде. // ВГО. - Вып.У. - Кн. Ш. УI. - СПб., I852. - С. 23-30.

I35. Миненко Н.А. Северо-Западная Сибирь в ХУП - пер. пол. XIX в. - Новосибирск, I975/а. - С. 308.

I36. Миненко Н.А. Материалы по обычному праву народов Северо-Западной Сибири первой половины XIX в. // Археография и источниковедение Сибири. - Новосибирск, I975/б. - С. 30-46.

I37. Мировоззрение народов Западной Сибири по археологическим и этнографическим данным. - Томск, I985. - С. I73.

I38. Мисевич К.Н. Хозяйственные типы расселения в Ханты-Мансийском национальном округе. // Доклады Института географии Сибири и Дальнего Востока. - Вып.I6. - Иркутск, б/и. - С. 72-8I.

I39. Митусова Р.П. Медвежий праздник у аганских остяков Сургутского района, Тобольского округа. // Тобольский край, I926. - №I. - С. II-I4.

I40. Мифы народов мира. - Т.I. - М., I980. - С. 672.; Т.П. - М., I982. - С. 720.

I4I. Могильников В.А. К вопросу о дифференциации этнической общности обских угров в I тыс. н.э. // СА. I974. - №2. - С. 68-72.

I42. Молданова С.П., Нёмисова Е.А., Ремезанова В.Н. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Пособие для учащихся начальной школы (на языке казымских хантов). - Л., I983. - С. 285.

I43. Мошинская В.И. Некоторые данные о роли лошади в культуре населения Крайнего Севера Западной Сибири. // История, археология и этнография Сибири. - Томск, I979. - С. 34-45.

I44. Мошинская В.И., Лукина Н.В. О некоторых особенностях в отношении к собаке у обских угров. // Археология и этнография Приобья. - Томск, I982. - С. 46-59.

I45. Мурзина А.И. К вопросу о социальном строе народов Северо-западной Сибири в первой половине XIX в. // Уч. Зап. ЛГУ. - Вып. 2. - Л., I947. - С. 288-300.

I46. Мурзина А.И. Манси (вогулы) в XУШ веке и первой половине XIX века // Уч. Зап. ЛГУ. - №I57. - Серия факультета народов Севера. - Вып.2. - Л., I953. - С. 2I6-236.

I47. Народы Сибири. - М.; Л., I956. - С. I083.

I48. Население СССР. По данным Всесоюзной переписи населения I979 г. - М., I980. - С. 32.

I49. Некоторые сведения о законах и обычаях инородцев Березовского округа // ТГВ. I860. - К. №8. - отдел.П. - Ч. неофициальная. - С. 66-69.

I50. Никольский Н.П. Обзор литературы по этнографии, истории, фольклору и языку хантов и манси // СЭ. - Сб.2. - М.; Л., I939. - С. I82-207.

I5I. Новикова Н.И. Новые материалы о духах - "хозяевах" манси // История, археология и этнография Сибири. - Томск, I979/а. - С. I45-I49.

I52. Новикова Н.И. Отражение экологической среды в религиозных верованиях манси // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. - Томск, I979/б. - С. II5-II6.

I53. Новикова Н.И. Религиозные представления манси о мире // Духовная культура народов Сибири. - Томск, I980. - С. 95-I03.

I54. Новицкий В. К культу медведя у вогулов р. Сосьвы // НК. - №7 (II). - Тобольск, I925. - С. I6-20.

I55. Носилов. Остяки // Гражданин. I885. - №30. - С. 8-I0.

I56. Носилов К. Путешествие к вогулам // Естествознание и география. I897. - №6. - С. I-22.

I57. Носилов К. Юридические обычаи мансов // Сборник материалов по этнографии, изданный при Дашковском этнографическом музее. - Вып.Ш. - М., I888. - С. 65-73.

I58. Носилов К.Д. У вогулов. - СПб., I904. - С. 257.

I59. Оглоблин Н.Н. Остяцкие знамена XУП в. // ИВ. I889. - №I0. - С. I35-I49.

I60. Огонь-камень. Сказки народов Тюменского Севера. - Свердловск, I98I. - С. I42.

I6I. Остроумов И.Г. Вогулы-манси // МИПК. - Вып.I. - Пермь, I904. - С. I53-202.

I62. Остяки березовские и их вера // Северная Звезда. I877. - №43. - С. 7I5-7I8.

I63. Павловский В. Вогулы. - Казань, I907. - С. 230.

I64. Патканов С.К. Тип остяцкого богатыря по остяцким былинам и героическим сказаниям. - СПб., I89I. - С. 75.

I65. Пера-богатырь. Сказки финно-угорских народов. - Сыктывкар, I985. - С. I24.

I66. Пика А.И. К изучению социодемографической структуры манси Сосьвинского Приобья (XУП - XX вв.) // Изучение преемственности этно-культурных явлений. - М., б/и [I980] - С. I06-I22.

I67. Пика А.И. Биологические ресурсы Сосьвинского Приобья и их использование аборигенным населением в XУШ-XIX вв. // Методологические аспекты археологических и этнографических исследований в Западной Сибири. - Томск, I98I. - С. I60-I63.

I68. Пика А.И. Соседская община в процессе формирования северо-мансийской этнической общности // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. - Томск, I983. - С. I5I-I62.

I69. Плесовских В.И. О некоторых религиозных пережитках и устаревших бытовых традициях народностей ханты и манси // Вопросы преодоления пережитков прошлого в быту и сознании людей, и становления новых обычаев, обрядов и традиций у народов Сибири. Материалы научно-практической конференции, состоявшейся 22-26 ноября I966 г. в г. Улан-Уде. - Вып.I. - Улан-Уде, I968. - С. I00-II0.

I70. Позднияков А. Путешествие священника к вогулам и остякам, обитающим в Верхотурском уезде // ПЕВ. - №40. - Пермь, I876. - С. 436-446.

I7I. Поляков И.С. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби // Записки императорской Академии Наук. - Т.XXX. - СПб., I877. - - С. I87.

I72. Попова А.М., Виноградов Г.С. Медведь в воззрениях русского старожилого населения Сибири // СЭ. I936. - №3. - С. I9-34.

I73. Поппе Н.Н. Этнографическое изучение финно-угорских народов // Финно-угорский сборник. Труды комиссии по изучению состава населения СССР и сопредельных стран. - Вып.I5. - Л., I928. - С. 26-76.

I74. Потанин Г.Н. Несколько вопросов по сравнительному изучению животного и мифического эпоса у народов севера Сибири. - СПб., I880. - С. 3.

I75. Потанин Г.Н. Несколько вопросов по изучению поверий, сказаний, суеверных обычаев и обрядов у сибирских инородцев. - СПб., I88I. - С. I3.

I76. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Материалы этнографические. - СПб., I882. - Вып.4. - С. I026+XXVI.

I77. Пропп В.Я. Морфология сказки. - М., I969. - С. 28I.

I78. Прокофьева Е.Д.(с участием В.Н. Чернецова и Н.Ф. Прытковой). Ханты и манси // Народы Сибири. - М.; Л., I956. - С. 570-607.

I79. Прыткова Н.Ф. Отчет о работе на Севере (I94I-I945 гг.) // СЭ. I946. - №3. - С. I59-I6I.

I80. Прыткова Н.Ф. Жертвенное покрывало казымских хантов // СМАЭ. - Т.XI. - М.; Л., I949/а. - С. 376-379.

I8I. Прыткова Н.Ф. Металлическая культовая посуда у угров // СМАЭ. - Т.X. - М.; Л., I949/б. - С. 39-46.

I82. Прыткова Н.Ф. Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX-начале XX века // СМАЭ. - Т.XXУП. - М.; Л., I97I. - С. I0I-II2.

I83. Рейсон-Правдин А.Н. Игра и игрушка народов Обского Севера // СЭ. I949. - №3. - С. I09-I32.

I84. Ромбандеева Е.И. Русско-мансийский словарь. - Л., I954. - С. 39I.

I85. Ромбандеева Е.И. Мансийский (вогульский) язык. - М., I973. - С. 207.

I86. Ромбандеева Е.И. Погребальный обряд Сыгвинских манси // Семейная обрядность народов Сибири. - М., I980. - С. 232-238.

I87. Росляков И.П. Похоронные обряды остяков // ЕТГМ. - Вып.У. - Тобольск, I895-I896. - С. I-9.

I88. Ругин Р. Погоня. - Свердловск, 1965 -

I89. Руденко С. Предварительный отчет об экспедиции на север Тобольской губ. // Отчет этнографического отделения Русского музея за I9I0 г. - СПб., I9I2. - С. 44-50.

I90. Руденко С.И. Инородцы Нижней Оби // Труды общ-ва землевед. при СПб-ом ун-те. - Т.3. - СПб., I9I4. - С. 28-44.

I9I. Руденко С.И. Графическое искусство остяков и вогулов // Материалы по этнографии России. - Т.IУ. - Вып.2. - Л., I929. - С. I3-40.

I92. Русская Ю.Н. Самоучитель хантыйского языка. - Л., I96I. - С. 256.

I93. Сазонов Г., Конькова А. И лун медлительных поток. - Свердловск, I982. - С. 256.

I94. Сборник обычного права сибирских инородцев. - Варшава, I876. - С. 282.

I95. Свешников Н.А. Общественный строй народов нижнего Приобья в конце XIX- начале XX веков // Уч. Зап. ЛГПИ. - Т.222. - Л.,

I96I. - С. 67-99.

I96. Семейная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. - М., I980. - С. 239.

I97. Сенкевич В. Моя поездка к хантам(остякам) // СК. I935/а. - №I. - С. 47-48.

I98. Сенкевич В. Сказки и песни хантэ // СС. I935/б. - №3-4. - С. I5I-I59.

I99. Сенкевич В., Гудков И. Антирелигиозный фольклор хантэ и манси // Советская Арктика. I939. - №2. - С. II0-II2.

200Сенкевич-Гудкова В. Песни Крайнего Севера // Север. I97I. - №II. - С. I00-I02.

20I. Сенкевич-Гудкова В.В. Некоторые музыкальные и поэтические особенности саамских и хантыйских песен о зверях и птицах // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. - Таллин, I980. - С. 249-265.

202. Сергеев М.А. Народы Обского Севера. - Новосибирск, I953. - С. I50.

203. Сергеев М.А. Некапиталистический путь развития малых народов Севера. - ТИЭ. Нов. сер. 27. - М.; Л., I955. - С. 569.

204. Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XУП в. как историко-этнографический источник. - М., I966. - С. 228.

205. Скамейко Р.Р., Сязи З.И. Словарь хантыйско-русский и русско-хантыйский. Пособие для учащихся начальной школы (на языке шурышкарских хантов). - Л., I985. - С. 245.

206. Смирнов И. Остяки и вогулы (югра) // ВБС. I904. - №2. - С. 6I-68; - №3. - С. I00-I50.

207. Смоляк А.В., Соколова З.П. Традиционные и новые праздники и обряды у народов Севера // Традиционные и новые обряды в быту народов СССР. - М., I98I. - С. 9I-I07.

208. Соколова З.П. Преобразования в хозяйстве, культуре и быту обских угров // СЭ. 1963. - №5. - С. 25-39.

209. Соколова З.П. Социальная организация обских угров и селькупов // Общественный строй у народов Северной Сибири. - М., 1970/а. - С.

210. Соколова З.П. Современные этнические процессы у обских угров // Преобразования в хозяйстве и культуре, и этнические процессы у народов Севера. - М., 1970/б. - С. 85-105.

211. Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // СМАЭ. - Т.ХХУШ. - Л., 1971. - С. 211-238.

212. Соколова З.П. Женские и мужские священные места у хантов р. Сыня // Итоги полевых работ ИЭ в 1971 году. I. - М., 1972/а. - С. 164-175.

213. Соколова З.П. Ханты рр. Сыня и Куноват (Этнографический очерк) // Материалы по этнографии Сибири. - Томск, 1972/б. - С. 15-66.

214. Соколова З.П. Культ животных в религиях. - М., 1972/в. - С. 215.

215. Соколова З.П. О сложении этнографических и территориальных групп у обских угров // Проблемы этногенеза народов Сибири и Дальнего Востока. - Новосибирск, 1973. - С. 123-125.

216. Соколова З.П. Социальная организация обских угров: (к истории вопроса) // Социальная организация и культура народов Севера. - М., 1974. - С. 82-132.

217. Соколова З.П. К вопросу о формировании этнографических и территориальных групп у обских угров // Этногенез и этническая история народов Севера. - М., 1975/а. - С. 186-210.

218. Соколова З.П. Формирование ареалов этнографических групп хантов и манси // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. - Л., 1975/б. - С. 41-42.

219. Соколова З.П. Новые данные о погребальном обряде северных хантов // Полевые исследования ИЭ 1974 г. - М., 1975/в. - С. 165-174.

220. Соколова З.П. Находки в Шишигох: (Культ лягушки и угорская проблема) // СЭ. 1975/г. - №6. - С. 143-154.

221. Соколова З.П. Общественный строй обских угров в XVII-XIX вв. // Из истории Сибири. - Вып.21. - Материалы совещания по проблеме "Экономика и социальная структура древнего населения Западной Сибири" (Томск, 17-22 марта 1975 г.) - Томск, 1976/а. - С. 220-231.

222. Соколова З.П. Проблема рода, фратрии и племени у обских угров // СЭ. 1976/б. - №6. - С. 13-39.

223. Соколова З.П. Страна Югория. - М., 1976/в. - С. 117.

224. Соколова З.П. Загадка Юильского городка // СЭ. 1977. - №4. - С. 129-138.

225. Соколова З.П. Выявление этнических ареалов: (На материале хантов и манси) // Ареальные исследования в языкознании и этнографии (краткие сообщения). - Л., 1978/а. - С. 41-42.

226. Соколова З.П. О некоторых погребальных обычаях северных хантов и манси // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. - Новосибирск, 1978/б. - С. 169-175.

227. Соколова З.П. Миграционные процессы и их факторы у обских угров в прошлом // Особенности естественно-географической среды и исторические процессы в Западной Сибири. - Томск, 1979/а. - С. 108-112.

228. Соколова З.П. Похороны у казымских хантов // Полевые исследования ИЭ 1977 г. - М., 1979/б. - С. 249-253.

229. Соколова З.П. К происхождению современных манси // СЭ. 1979/в. - №6.- С. 46-58.

230. Соколова З.П. Ляпинско-сосьвинская группа манси по материалам брачных связей в XVШ-XIX вв. // История, археология и этнография Сибири. - Томск, 1979/г. - С. 112-130.

231. Соколова З.П. Похоронная обрядность. Ханты и манси // Семейная обрядность народов Сибири. - М., 1980/а. - С. 125-143.

232. Соколова З.П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. - М., 1980/б. - С. 89-117.

233. Соколова З.П. Формирование этнографических групп северных хантов и северных манси // К истории малых народностей Европейского Севера СССР. - Петрозаводск, 1980/в. - С. 34-48.

234. Соколова З.П. Обские угры // Этническая история народов Севера. - М., 1982/а.- С. 8-47.

235. Соколова З.П. Путешествие в Югру. - М., 1982/б. - С. 173.

236. Соколова З.П. Социальная организация хантов и манси в XVШ-XIX вв. - М., 1983. - С. 325.

237. Соколова З.П. Современное культурное развитие и этнические процессы у обских угров // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. - М., 1985. - С. 93-120.

238. Сорокин Н. Путешествие к вогулам // Труды общ-ва естествоиспытателей при Казанском ун-те. - Т.Ш. - №4. - Казань, 1873. - С. 47-48.

239. Софийская Первая Летопись (1396 г.) // Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему Повелению Археологической Комиссии. - СПб., 1851.

240. Старцев Г. Остяки. - Л., 1928. - С. 152.

241. Терешкин Н.И. Очерки диалектов хантыйского языка. Часть I. Ваховский диалект. - Л., 1961. - С. 204.

242. Терешкин Н.И. Словарь восточнохантыйских диалектов. - Л., 1981. - С. 451.

243. Тимофеев Г.Н. О развитии современного художественного творчества народов Севера Западной Сибири // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. - Томск, 1981. - С. 92-100.

244. Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1964. - С. 399.

245. Толстов С.П. Древний Хорезм. - М., 1948. - С. 352.

246. Топоров В.Н. К иранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и Восток. - Тарту, 1975. - С. 72-77.

247. Троицкая Т.Н. К вопросу о культе медведя в Приобье // Известия Сибирского отделения АН СССР. - Серия общественных наук. - №9. - Вып.3. - Новосибирск, 1963. - С. 60-65.

248. Турский Д. Остяки. - М., 1898. - С. 56.

249. Федоров Е.С., Иванов П.П. Сведения о Северном Урале // ИРГО. - Т.XXП. - Вып.Ш. - СПб., 1886. - С. 255-298.

250. Федорова Е.Г. Одежда манси XIX-XX вв. // Этнокультурные явления в Западной Сибири. - Томск, 1978. - С. 196-207.

251. Федорова Е.Г. Элементы нового и традиционного в современной материальной культуре манси // Полевые исследования ИЭ 1978. - М., 1980. - С. 73-79.

252. Фелфёлди Л. Источники изучения хореографической культуры обских угров // CIFU 5. - Т.4. - Turku , 1981. - С. 87-92.

253. Финш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь. - М., 1882. - С. 578.

254. Харузин Н.Н. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов // ЭО. 1898. - №3. - С. 1-37; №4. - с. 1-38.

255. Хомич Л.В. Современные этнические процессы на Севере европейской части СССР и Западной Сибири // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. - М., 1970. - С. 28-61.

256. Чернецов В.Н. Жертвоприношение у вогулов // Этнограф-исследователь. - №I. - Л., I927. - С. 2I-25.

257. Чернецов В.Н. Вогульские сказки. - Л., I935. - С. I44.

258. Чернецов В.Н. Отчет об этнографической экспедиции Института антропологии, археологии и этнографии Академии Наук СССР в Остяко-вогульском национальном округе (I937) // СЭ. I937. - №4. - С. 209-2II.

259. Чернецов В.Н. Фратриальное устройство обско-угорского общества // СЭ. Сб.П. - М.; Л., I939. - С. 20-43.

260. Чернецов В.Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. Нов. сер. - Т.I. - М.; Л., I947/а. - С. II3-I34.

26I. Чернецов В.Н. К истории родового строя у обских угров // СЭ. - Сб. УI-УП. - М.; Л., I947/б. - С. I59-I83.

262. Чернецов В.Н. Орнамент ленточного типа у обских угров // СЭ. I948. - №I. - С. I39-I52.

263. Чернецов В.Н. Быт хантов и манси по рисункам XIX в. // СМАЭ. - Т.X. - М.; Л., I949. - С. 7-33.

264. Чернецов В.Н. Древняя история Нижнего Приобья // МИА. - №35. - М., I953. - С. 7-7I.

265. Чернецов В.Н. Нижнее Приобье в первом тысячелетии нашей эры // МИА. - №58. - М., I957. - С. I36-245.

266. Чернецов В.Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ нов. сер. - Т.LI. - М., I959. - С. II4-I56.

267. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. - Археология СССР. Свод археологических источников. - Вып. В4-I2. - М., I964. - С. 5I.

268. Чернецов В.Н. Периодические обряды и церемонии у обских угров, связанные с медведем // CIFU П. - Pars 2. - Н., I965. - С. I02-III.

269. Чернецов В.Н. Наскальные изображения Урала. - Археология СССР. Свод археологических источников. - Вып. В4-12(2). - М., 1971. - С. 120.

270. Чистов К.В. Фольклор и этнография // Фольклор и этнография. - Л., 1970. - С. 3-16.

271. Шавров В.Н. Краткие записки о жителях Березовского уезда // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. - 1871 апрель-июнь. - Кн.П. - У. смесь. - С. 1-21.

272. Шатилов М.В. Ваховские остяки // ТТКМ. - Т.4. - Томск, 1931. - С. 175.

273. Шатилов М.В. Драматическое искусство ваховских остяков // Из истории шаманства. - Томск, 1976. - С. 155-165.

274. Шесталов Ю. Эпос. - Свердловск, 1968. - С. 54.

275. Шесталов Ю. Языческая поэма. - М., 1978. - С. 199.

276. Шесталов Ю. Нюли эрыг. - Свердловск, 1984. - С. 189.

277. Шесталов Ю. Сначала была сказка. - Л., 1985/а. - С. 171.

278. Шесталов Ю. Синий ветер каслания. - М., 1985/б.. - С. 461.

279. Шмидт Е. Проблемы современного фольклора северных обских угров // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. - Томск, 1984. - С. 95-108.

280. Штейниц В.К. Ханты арыт. - Л., 1937. - С. 40.

281. Штернберг А. Остяцкая легенда о сотворении мира // ЕТГМ. - Вып. XП. - Тобольск, 1901. - С. 12-15.

282. Шульгин М.И. Нелынг айвой. Моньсь. - Свердловск, 1969. - С. 15.

283. Шульц Л.Р. Салымские остяки // ЗТОИМК. - Вып.1. - Тюмень, 1924. - С. 166-200.

284. Шульц Л.Р. Очерк Кондинского края // Урал. - Вып.8. - Ч.1. - Свердловск, 1926. - С. 39.

285. Шухов Н.Н. Из отчета о поездке весной 1914 г. к Казымским остякам // СМАЭ. - Т.Ш. - Пгр., 1916/а. - С. 103-112.

286. Шухов Н.Н. Река Казым и ее обитатели // ЕТГМ. - Вып. XXVI. - Тобольск, 1916/б. - С. 1-57.

287. Эрнстов А. Уральский Север. - Свердловск. - М., 1933. - С. 95.

288. Якобий А.И. Угасание инородческих племен Тобольского Севера // ЖС. 1896. - Вып.Ш-IУ. - С. 267-272.

289. Якобий А.И. Остяки северной части Тобольской губернии // ЕТГМ. - Вып. IX. - Тобольск, 1898. - С. 1-25.

290. Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. - СПб., 1881. - С. 308.

291. Ядринцев Н. О культе медведя преимущественно у северных инородцев // Труды этнографического отделения императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете. - Кн. УШ. - М., 1886. - С. 101-115.

292. Ahlquist A. Unter Wogulen und Ostjaken. // Acta Societatis Scientiarum Fennicae. - I. XIV. - Helsingfors, 1883. - S. 307.

293. Ahlquist A. Über die Kulturwörter der obisch-ugrischen Sprachen. // JSFOu. - I. VIII. - H., 1980. - S. 1-22.

294. Ahlquist A. Wogulisches Wörterverzeichnis // MSFOu. - I. II. - Helsingista, 1891. - S. 107.

Anderson N. Ein ostjakisches Sprachdenkmal // Opetatud Eesti Seltsi Aastaraamat. - Tartu, 1891. - S. 81-85.

Austerlitz R. Ob-Ugric Metrics // FFC. - N. 174. - Helsinki; Porvoo, 1958. - S. 128.

297. Sz. Bakró-Nagy M. Die Sprache des Bärenkultes im Obugrischen. - Bp., 1979. - S. 141.

[illegible]. Bán A. A finn-magyar népcsoport // Egyetemes Irodalomtörténet. - I. IV. - Bp., 1911. - S. 191-224.

299. Bán A. Medvetisztelet a finnugor népeknél, különösen a lappoknál // Ethn. 1913. - N. XXIV/4. - S. 205-222.; N. XXIV/6. - S. 332-348.

300. Beke Ö. Északi-osztják szójegyzék // KSz. - N. 8. - Bp., 1907. - S. 1-32; N. 9. - 1908. - S. 33-88.

301. Beke Ö. A vasorru bába az ugor néphitben // Ethn. 1957. - N. LXVIII. - S. 168-169.

302. Bodrogi T. Die Gesellschaftsorganisation der finnisch-ugrischen Völker // CIFU 4. - I. 1. - Bp., 1975. - S. 103-120.

303. Bouda K. Das erste in Russland gedruckte ostjakische Buch // Ungarische Jahrbücher. - N. 12. - Berlin, 1932. - S. 340-351.

304. Bouda K. Neues ostjakisches Material vom Vasjugan // ALH. - I. 22. - Bp., 1972. - S. 273-280.

305. Castrén M. A. Versuch einer ostjakischen Sprachlehre nebst kurzem Wörterverzeichnis. - SPb., 1849. - S. XVII + 126.

306. Castrén M.A. Reiseberichte aus den Jahren 1845 - 1849. Nordische Reisen und Forschungen. - Leipzig, 1853. - S.

307. Cyborra H. Index der russischen Bedeutungen zu N.I. Terjoskin; Chantyjsko-russkij slovar' /Moskau - Leningrad 1961/ // Mitteilungen der Societas Uralo-Altaica. - Heft 4. - Hamburg, 1971. - S. 102.

308. Csernyecov V.N. Adalékok az obi-ugorok nemzetiségi szervezetének történetéhez // Néptudományi Intézet. - Bp., 1949. - S. 24.

309. Demény I.P. Az északi-osztják hősi énekek tipológiai elemzése // NyIK. - N. XXI/1. - Cluj-Napoca, 1977. - S. 33-43.

310. Demény I.P. Az északi-osztják hősi énekek történeti fejlődése // NyIk. - N. XXII/2. - Cluj-Napoca, 1978. - S. 147-158.

311. Demény I.P. A vogul hősi epika I. // NyIK. - N.XXVII/ 2. - Cluj-Napoca, 1983. - S. 115-124.

312. Demény I.P. A vogul hősi epika II. // NyIK. - N. XXVIII/1. - Cluj-Napoca, 1984. - S. 24-32.

313. Diószegi V. A viaskodó táltosbika és a sámán állatalaku életlelke // Ethn. 1952. - N. LXIII. - S. 308-357.

314. Diószegi V. Az obiugor sámándob eredetének kérdése // Müveltség és Hagyomány. - T.5. - Bp., 1963. - S. 177-187.

315. Diószegi V. Az ősi magyar hitvilág. - Bp., 1978. - S. 444.

316. Domokos P. Finnugor-szamojéd /uráli/ regék és mondák. - Bp., 1984. T. I. - S. 489.; T. II. - 349.

317. Donner K. Über das Alter der ostjakischen und woguli-schen Renntierzucht // FUF. - T. XVIII. - H., 1927. - S. 115-144.

318. Erdélyi I. Táltos // NyK. 1960. - T. LVII. - S. 328-331.

319. Erdődi J., Kecskeméti I. Ein Märchen in Vasjugan-Dialekt des Ostjaken // VAJb. - T. 42. - Wiesbaden, 1970. - S. 156-162.

320. Cs. Faludi Á. Vadászattal kapcsolatos mértékegységek az obi-ugor nyelvekben // NyK. 1951. - T. LIII. - S. 226-231.

321. Cs. Faludi Á. Chanti nemzeti nyelvü kiadványok // NyK. 1952. - T. LIV. - S. 299-304.

322. Cs. Faludi Á. Obi-ugor nyilnevek // NyK. 1954. - T. LV. - S. 181-209.

323. Fazekas J. Über einige religionshistorische Wortgrup-pen im Finnisch-Ugrischen // CIFU 2. - T. II. - H., 1968. - S. 118-128.

324. Fokos D. Népmese motivum egy vogul medveénekben // Ethn. 1951. - N. LXII. - S. 291-293.

325. Fokos /Fuchs/ D. Die Turem-Mutter der Irtisch-Ostjaken. - Zusammensetzung oder Parallelismus? // Steinitz-Festschrift. - S. 103-107. - Berlin, 1965.

326. Fokos /Fuchs/ D. Eine ostjakische Verwandtschaftsbe-zeichnung oder zu den "Randbemerkungen zu einem jüngst er-schienenen Heldenlied /Osztják Hősénekek III/1./" // FUF. - T. XXXVI. - H., 1966. - S. 255-264.

327. Futaky I. Tungusische Lehnwörter des Ostjakischen // Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica. - Bd. 10. - Wiesbaden, 1975. - S. 96.

328. Futaky I. Zur Frage der tatarischen Lehnwörter des Ostjakischen // Finnisch-ugrische Mitteilungen. - T. 3. - Hamburg, 1979. - S. 75-80.

329. Ganschow G. Zu den ostjakischen Materialen bei P.S. Pallas // Wissenschaftliche Beiträge zu Erforschung ind germanischer, finnischugrischer und kaukasischer Sprachen bei Pallas. - Hamburg, 1979. - S. 239-252.

330. Guagnino A. Sarmatiae Evropeae descriptio... - , 1578.

331. Gulya J. Asszony-anokája. Vogul népmesék. - Bp., 1959. - S. 186.

332. Gulya J. Tórem-isten népe. Osztják népmesék. - Bp., 1960. - S. 164.

333. Gulya J. Vahi osztják szövegmutatványok // NyK. 1961. - T. LXIII. - S. 209-213.

334. Gulya J. Eastern Ostyak Chrestomathy // Uralic and Altaic Series. - N. 51. - The Hague, Bloomington, 1966. - S. VIII + 207.

335. Gulya J. Vahi osztják szójegyzék // NyK. 1969. - T. LXXI. - S. 21-59.

336. Gulya J. Az osztják nyelvjárások fonematikus átirása // Castrenianumin toimitteita. - N. VII. - H., 1973. - S. 102-108.

337. Haekel J. Idokult und Dualsystem bei den Ugriern. Zur Problem des eurasiatischen Totemismus // Archiv für Völkerkunde. - Bd. I. - Wien, 1946. - S. 95-164.

338. Hajdu P. Die Benennung der Begriffe recht- und link-, als Ausdruck der Beziehung zwischen Sprache und Denken // ALH. - T. 1. - Bp., 1951-1952. - S. 171-210.

339. Hajdu P. Finnugor népek és nyelvek. - Bp., 1962. - S. 426.

340. Hajdu P. Bevezetés az uráli nyelvtudományba. - Bp., 1966. - S. 180.

341. Hajdu P. Language Contacts in North-West Siberia // Fenno-Ugrica Suecana. - T. II. - Uppsala, 1979. - S. 19-31.

342. Hajdu P., Domokos P. Uráli nyelvrokonaink. - Bp., 1978. - S. 423.

343. Harmatta J. Néhány obi-ugor állatnévről // MNy., 1949. - T. XLV. - S. 161-164.

344. Harmatta J. Irániak és finnugorok, irániak és magyarok // Magyar őstörténeti tanulmányok. - Bp., 1977. - S. 167-182.

345. Herberstein S. Rerum Moscovitarum Commentarii... - Wien, 1551.

346. Honti J. A vogul mesék áttekintése // Ethn. 1931. - N. XLII/4. - S. 181-192.

347. Honti L. Tromagani osztják szövegek // NyK. 1978/a. - T. LXXX. - S. 127-139.

348. Honti L. Északi osztják szövegek szójegyzékkel // Nyk. 1978/b. - T. LXXX. - S. 140-154.

349. Honti L. Szurguti osztják szójegyzék // NyK., 1978/c - T. LXXX. - S. 327-345.

350. Honti L. Characteristic Features of Ugric Languages /Observations on the Question of Ugric Unity/ // ALH. - T. 29. - Bp., 1979/a. - S. 1-26.

351. Honti L. Ein Vach-ostjakisches Märchen mit Wörterverzeichnis // Finnisch-Ugrische Mitteilungen. - Hamburg, 1979/b. - S. 69-74.

352. Honti L. Geschichte des obugrischen Vokalismus der ersten Silbe. - Bp., 1982./a. - S. 227.

Honti L. Vergleichende Analyse der Phonologie der nördlichen Mundarten der obugrischen Sprachen // FUF. - T. XLIV. - H., 1982/b. - S. 11-22.

354. Honti L. Nordostjakisches Wörterverzeichnis, gesammelt von P. Popov, I. Rosljakov und V. Bartenev, bearbeitet und herausgegeben von L. Honti // Studia Uralo-Altaica. - T. 16. - Szeged, 1982/c. - S. XI + 211.

355. Honti L. Vaszjugáni osztják szövegek // NyK. 1982/b - T. LXXXIV. - S. 121-164.

356. Honti L. Chrestomathia Ostiacica. - Bp., 1986. - S. 285

357. Honti L., Rusvai J. Pimi osztják szövegek // NyK. 1977 - T. LXXIX. - S. 223-232.

358. Hoppál M. Folk Beliefs and Shamanism among the Uralic peoples. - Bp., 1976. - S. 215-242.

359. Hunfalvy P. A vogul föld és nép. - Bp., 1864. - S. 364.

360. Hunfalvy P. Az Urál vidékei és népei // Földrajzi közlemények. - T. 16. - Bp., 1888. - S. 129-182.

361. Jacobsohn, H. Arier und Ugrofinnen. - Göttingen, 1980.

362. Joki A. Uralier und Indogermanen // MSFOu. - N. 151. - H., 1973. - S. XXVIII + 419.

363. Jankó J. Egy osztják háztartás kiadásai és bevételei // NÉ. 1904. - T. V. - S. 61-67.

364. Jankó J. A magyar halászat eredete. I-II. - Bp., Leipzig, 1900. - S. 634.

365. Kálmán B. Obi-ugor állatnevek // A Magyar Nyelvtudományi Társaság kiadványai. - T. 43. - Bp., 1938. - S. 32.

366. Kálmán B. Néhány obi-ugor madárnév // NyK. 1944-1948. - T. LII. - S. 146-147.

367. Kálmán B. Az obi-ugor medvetisztelet // Vogul népköltési gyüjtemény. - T. III/2. - Bp., 1952. - S. 7-146.

368. Kálmán B. Munkácsi Manysi hagyatéka // NyK. 1955. - T. LVI. - S. 295-297.

369. Kálmán B. Pallas manysi adatainak nyelvtörténeti használhatóságáról // NyK. 1958. - T. LX. - S. 69-72.

370. Kálmán B. Manysi szövegmutatványok // NyK. 1960/a. - T. LXII. - S. 23-32.

371. Kálmán B. Chanti szöveg // NyK. 1960/b. - T. LXIV. - S. 338-340.

372. Kálmán B. Die russischen Lehnwörter im Wogulischen. - Bp., 1960/c. - S. 327.

373. Kálmán B. Über die wogulische Schriftsprache // UAJb. - T. 34. - Wiesbaden, 1962. - S. 128-133.

374. Kálmán B. Zwei Reinigungsriten im Bärenkult der Obugrier // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. - Bp., 1963/a. - S. 93-100.

375. Kálmán B. Chrestomethia Vogulica. - Bp., 1963/b. - S. 124.

376. Kálmán B. Vogul Chrestomathy // Ural-Altaic Series. - T. 46. - Bloomington, 1965. - S. VIII + 139.

377. Kálmán B. Két szigvai vogul elbeszélés // NyK. 1968. - T. LXX. - S. 139-153.

378. Kálmán B. Wogulische Texte mit einem Glossar. - Bp., 1976. - S. 353.

379. Kálmán B., V.N. Csernyecov vogul szövegei // Ethn. 1985. - N. XCVI/4. -.S. 572-577.

380. Kannisto A. Über zwei Benennungen des Bären im Wogulische ///FUF. - T. VII. -.H., 1907. - S. 185-187.

381. Kannisto A. Beiträge zur wogulischen Folklore und Dialektenkunde // FUFA. - T. VIII/1-3. - H., 1908. - S. 162-205.

382. Kannisto A. Zur Geschichte des Vokalismus der ersten Silbe im Wogulischen vom qualitativen Standpunkt // MSFOu. - N. 46. - H., 1919. - S. XX + 208.

383. Kannisto A. Die tatarischen Lehnwörter im Wogulischen // FUF. - T. XVI. - H., 1925. - S. 1-264.

384. Kannisto A. Über die früheren Wohngebiete der Wogulen im Lichte der Ortsnamenforschung // FUF. - T. XVIII. - H., 1927. - S. 57-89.

385. Kannisto A. Über die Tatuierung bei den Ob-ugrischen Völkern // MSFOu. - N. 67. - H., 1933. - S. 159-185.

386. Kannisto A. Über den Eidschwur bei den Ob-ugrischen Völkern // NyK. 1936. - T. L. - S. 139-150.

387. Kannisto A. Ein sprachlicher Beitrag zu den wirtschaftlichen Verhältnissen der obugrischen Völker // Annales Academiae Scientiarum Fennicae. - T. XXVII. - H., 1937. - S. 79-83.

388. Kannisto A. Vogul medveünnepek // MNy. - T. 34. - Bp., 1938. - S. 193-206.

389. Kannisto A., Liimola M. Über die Bärenzeremonien der Wogulen // Wogulische Volksdichtung. - T. IV. - MSFOu. - N. 114. - H., 1958. - S. 401-421.

390. Kannisto A.; Liimola M. Wogulische Volksdichtung. - Band I. - Texte mythischen Inhalts // MSFOu. - N. 101. - H., 1951. - S. XLII + 483.; Band II. - Kriegs- und Heldensagen // MSFOu. - N. 109. - 1955. - S. IV + 831.; Band III. - Märchen// MSFOu 111. - 1956. - S. 262.; Band IV. - Bärenlieder // MSFOu. - N. 114. - 1958. - S. 552.; Band V. - Aufführungen beim Bärenfest // MSFOu. - N. 116. - 1959. - S. 363.; Band VI. - Schicksallieder, Klagelieder, Kinderrime, Rätsel, Verschiedenes // MSFOu. - N. 134. - 1963. - S. 335.

391. Kannisto A., Liimola M., Eiras V. Wogulische Volksdichtung. - Band. VII. - Wörterverzeichnis zu den Bänden I-VI // MSFOu. - N. 180. - H., 1982. - S. 385.

392. Kannisto A.; Liimola M.; Virtanen E.A. Materialen zur Mythologie der Vogulen // MSFOu. - N. 113. - H., 1958. - S. 443.

393. Kannisto A.; Nevalainen J. Statistik über die Wogulen // JSFOu. - T. 70/4. - H., 1969. - S. 1-95.

394. Karaulov Ju.N. A szókészlet szemantikai mezői /osztják nyelvi anyagon bemutatva/ // NyK. 1971. - T. LXXIII. - S. 136-142.

395. Karjalainen K.F. Zur ostjakischen Dialektkunde // FUFA. - T. II. - H., 1902. - S. 77-78.

396. Karjalainen K.F. Zur ostjakischen Lautgeschichte. I. Über den Vokalismus der ersten Silbe // MSFOu. - T. 23. - H., 1905. - S. VI + 276.

397. Karjalainen K.F. Wie Ego im Ostjakischen die Verwandten benennt // FUF. - Bd. 13. - H., 1913. - S. 207-295.

398. Karjalainen K.F. Alte Bilder zur obugrischen Mythologie // MSFOu. - N. 5. - H., 1914. - S. 1-26.

399. Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra Völker. - T. I. // FFC. - N. 43. - Helsinki; Porvoo, 1921. - S. 204. - T. II. // FFC. - N. 44. - 1922. - S. 386. - T. III. // FFC. - N. 63. - 1927. - S. 352.

400. Karjalainen K.F., Toivonen Y.H. Ostjakisches Wörterbuch I-II. // LSFU. - N. X. - H., 1948. — S. 1199.

401. Karjalainen K.F., Vértes E. Karjalainens Südostjakische Textsammlungen. Bd. I. // MSFOu. - N. 157. - H., 1975. - S. XVIII + 256.

402. Keresztes L. A beszélést és gondolkodást jelentő igék az obi-ugor nyelvekben // NyK. 1967. - T. LIX. - S. 245-282.

403. Sz. Kispál M. Napszakok nevei az ugor nyelvekben // MNy. 1938. - N. XXXIV. - S. 4-16; 76-83; 141-152; 225-235.

404. Sz. Kispál M. Világtájak nevei az ugor nyelvekben // NyK. 1944-48. - N. LII. - S. 50-56; 130-136; 185-207.

405. Sz. Kispál M., F. Mészáros H. Északi osztják kresztomátia // Finnugor jegyzetek. - N. XVIII. - Bp., 1970. - S. 176.

406. Kodolányi J. Die Sammlungen von Károly Pápai und János Jankó in der Erforschung der Kultur der Ob-ugrischen Völker // CIFU 1. - Bp., 1963. - S. 330-333.

407. Kodolányi J. Speicher der Chanten /Ostjaken/ für Opfergegenstände // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. - Bp., 1963. - S. 111-114.

408. Kodolányi J. Az obi-ugor népek állattartása a XIX. szban // NÉ. N. XLVII. - Bp., 1965. - S. 67-86.

409. Kodolányi J. Einige Lehren der Forschungen über die materielle Kultur der obugrischen Völker // CIFU 2. - Pars II. - H., 1968. - S. 190-198.

410. Kodolányi J. North Eurasian hunting, fishing and reindeerbreeding civilisations // Ancient cultures of the Uralian peoples. - Bp.,, 1976. - S. 145-171.

411. Kodolányi J. A finnugor népek // Mitológiai Ábécé. - Bp., 1978. - S. 184-200.

412. Korenchy É. Iranische Lehnwörter in den obugrischen Sprachen. - Bp., 1972. - S. 112.

413. Kőhalmi K. Der sibirische Hintergrund des Bärenfestes der Wogulen // CIFU 4. - Bp., 1981. - S. 134-148.

414. Krohn Gy. A finnugor népek pogány istentisztelete. - B Bp., 1908. - S. 385.

415. Lakó Gy. Északi-manysi nyelvtanulmányok // NyK. 1956. - T. LVII. - S. 14-72.

416. Lakó Gy. Proto Finno-Ugric Sources of the Hungarian Phonetic Stock. - Bp., 1968. - S. 99.

417. Lázár K. Egy osztják dallam két változata // Zenetudományi dolgozatok. - Bp., 1981. - S. 301-322.

418. Lázár K. Variálódás az osztják énekekben // Zenetudományi dolgozatok. - Bp., 1984. - S. 198-208.

419. Lázár K. On a new Ostyak folksong collection // International Kodály Conference, Budapest, 1982. - Bp., 1986. - S. 245-258.

420. Lázár K. Tercingadozás és hangkészlet az obi-ugor dallamokban // Zenetudományi dolgozatok. - Bp., 1986. - S. 139-148.

421. Lázár K. Egy motivikus szerkezetü osztják dallamtipusr ról /// Zenetudományi dolgozatok. - Bp., 1987. - S. 213-217.

422. Lehtisalo T. Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen // JSFOu. - T. 48//3/. - H., 1936-37. - S. 1-34.

423. Lükő G. A jávorcsillag-mitosz ábrázolása az Urál vidéki sziklarajzokon // Ethn. 1962. - N. LXXIII. - S. 432-447.

424. Lükő G. Az ugor totemisztikus exogámia emlékei a magyar folklórban // Ethn. 1965. - N. LXXVI/1. - S. 32-90.

425. Marót K. A jugranépek esküceremóniái és az eskü lényege // Ethn. 1931. - N. XLII. - S. 193-197.

426. F. Mészáros H. Az osztják irodalmi nyelvről // NyK. 1963. - T. LXV. - S. 376-384.

427. de Miechow M. Tractatus de duabus Sarmatijs: Asiana et Europiana et de contentisineis. - Wien, 1549.

428. Munkácsi B. A vogul nyelvjárások szóragozása. - I. Éjszaki vogul nyelvjárás // NyK. 1887-1890. - T. XXI. - S. 321-369; 369-400.; 434-455.; II. Középlozvai vogul nyelvjárás // NyK. 1890-1892. - T. XXII. - S. 1-34.; 35-53.; III. Alsólozvai vogul nyelvjárás // NyK. 1890-1892. - T. XII. - S. 53-76.; 76-80.; IV. A kondai vogul nyelvjárás // NyK. 1893. - T. XXIII. - S. 353-402; V. A pelimi vogul nyelvjárás // NyK. 1984. - T. XXIV. - S. 6-30.; A tavdai vogul nyelvjárás // NyK. 1984. - T. XXIV. - S. 152-167.; 306-333.

429. Munkácsi B. Vogul népköltési gyüjtemény. - T. I. - Regék és énekek a világ teremtéséről. Vogul szövegek és fordításaik tárgyi és nyelvi magyarázatokkal. Bevezetésül a vogul

nép ősi hitvilága. - Bp., 1892-1902. - S. CDIV + 291.; - T. II/1. füzet. - Istenek hősi énekei, regéi és idéző igéi. Vogul szövegek és fordításaik. - 1892. - S. 431.; T. II/2. füzet - A vogulok ősi hitvilága. - 1910. - S. 0497.; T. II/1. rész. - A vogul nép ősi hitvilága. - 1910-1921. - S. 0497-772.; T. III/1. - Medveénekek. - 1894. - S. 539.; T. IV/1. Életképek. Sorsénekek, vitézi énekek, medveünnepi szinjátékok, állaténekek, mesék, találós mesék, néprajzi apróságok, földrajzi névjegyzék. - 1896. S. 440.

430. Munkácsi B. A medveeskü népszokása a voguloknál // Hunfalvy-album. - Bp., 1891. - S. 113-132.

431. Munkácsi B. A nőrablás nyomaihoz a rokon népeknél // Ethn. 1894/a - N.V. - S. 270-272.

432. Munkácsi B. A régi osztják társadalom // Ethn. 1894/b. - N.V. - S. 352-368.

433. Munkácsi B. Adalékok a magyarok pogánykori képzeteihez // Ethn. 1896/a. - N. VII. - S. 220-229.

434. Munkácsi B. Déli osztják szójegyzék // NyK. 1896/b. - T. XXVI. - S. 9-66.

435. Munkácsi B. Az irtisi osztjákok néprajza // Ethn. 1898. - N. IX. - S. 141-165.

436. Munkácsi B. Árja és kaukázusi elemek a finn-magyar nyelvekben. - Bp., 1901. - S. VII + 672.

437. Munkácsi B. Ältere Berichte über das Heidentum der Wogulen und Ostjaken // KSz. - N. 3. - Bp., 1902. - S. 272-302.; N. 4. - 1903. - S. 85-110.; 172-194.; N. 5. - 1904. - S. 56-88.; 204-227.

438. Munkácsi B. Seelenglaube und Totenkult der Wogulen // KSZ. - N. 6. - Bp., 1905. - S. 65-130.

439. Munkácsi B. Adalékok a rontó bábuval való varázsláshoz // Ethn. 1907. - N. XVIII. - S. 58-60.

440. Munkácsi B. Die Benennung des "Speiseopfers" im Wogulischen und Ostjakischen // KSz. - N. 11. - Bp., 1910. - S. 168-169.

441. Munkácsi B.; Kálmán B. Vogul népköltési gyüjtemény. - T. III/2. Az obi-ugor medvetisztelet. Tárgyi és nyelvi magyarázatok. Szómutató. - Bp., 1952. - S. 436.; T. IV/2. Fejezetek az obi-ugor népköltészetről. Nyelvi és tárgyi magyarázatok. - 1962. - S. 314.

442. Munkácsi B.; Kálmán B. Wogulisches Wörterbuch. - Bp., 1986. - S. 950.

443. Novickij G. Kratkoe opisanie o narode ostjackom // Studia Uralo-Altaica. - T. III. - Szeged, 1973. - S. XIII + 158 + 107.

444. Paasonen H. Über die türkischen Lehnwörter im Ostjakischen // FUF. - Bd. 2. 1902. - S. 81-137.

445. Paasonen H., Donner K. Ostjakisches Wörterbuch nach den Dialekten an der Konda und am Jugan // LSFU. II. - H., 1926. - S. 332.

446. Paasonen H., Vértes E. H. Paasonens südostjakische Textsammlungen // Bd. I. - MSFOu. - N. 172. - H., 1980/a. - S. XXVIII + 267; - Bd. II. - N. 173. - 1980/b. - S. 345.; - Bd. III. - N. 174. - 1980/c. - S. 305.; - Bd. IV. - N. 175. - 1980./d. - S. 195.

447. Pápai K. A vogulok és osztjákoknál // Ethn. 1890. - N. I. - S. 117-130.

448. Pápai K. Der Typus der Ugrier // Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. - T. 3. - Bp., 1891/b. - S. 257-276.

449. Pápai K. Unter Vogulen und Ostjaken // Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn. - T. 2. - Bp., 1891/a. - S. 65-67.

450. Pápay J. Nyelvészeti tanulmányutam az északi osztjákok földjén // Különlenyomat a "Budapesti Szemle" 1905. évi 345. számából. - Bp., 1905./a - S. 44.

451. Pápay J. Osztják népköltészet gyüjtemény // Zichy Jenő gróf harmadik ázsiai utazása. - T. V. - Bp., Leipzig, 1905./b - S. LXXXII + 284.

452. Pápay J. Im Lande der Nord-Ostjaken // Földrajzi Közlemények. - Abr. 34. - Bp., 1906./a - S. 37-52.; 71-82.

453. Pápay J. Die Ural-Karte Anton Reguly's // Földrajzi Közlemények. - Abr. 34. - Bp., 1906/b. - S. 168-174.

454. Pápay J. Északi-osztják nyelvtanulmányok. - Bp., 1910. - S. 182.

455. Pápay J. Die ostjakischen Heldenlieder Regulys // JSFOu. - N. 30/36. - H., 1913-1918. - S. 1-19.

456. Pápay J., Beke Ö. Északi osztják szójegyzék // Finnugor jegyzetek. - T. IV. - Bp., 1959. - S. 88.

457. Pápay J., Erdélyi I. Ostjakische Heldenlieder aus Pápays Nachlass // Pápay-Bibliothek. - Bd. I. - Bp., 1972. - S. 503.

458. Pápay J.; Fazekas J. Északi-osztják medveénekek. - Bp., 1934. - S. 270.

459. Paproth H.-J. Studien über das Bärenzeremoniell. - T. I. Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern // Skrifter Utgivna av Religions-Historiska Institutionen i Uppsala /Hum. fak./ - Genom. C. - M. Edsman. 15. - Uppsala, 1976. - S. 365.

460. Petkanov S. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie. Teil I. - SPb, 1897. - S. 8 + 168.; - Teil II. - 1900. - S. XII + 12 + 26 + 302 + 144.

461. Patkanov S. Irtisi-osztják szójegyzék // Ugor Füzetek. N. 14. - Bp., 1902. - S. 254.

462. Paulson I. Die Wassergeister als Schutzwesen der Fische im Volksglauben der finnisch-ugrischen Völker // AE. - T. XV. - Bp., 1966. - S. 181-194.

463. Paulson I. Die primitiven Seelenvorstellungen nordeurasischen Völker. - Stockholm, 1958. - S. 334.

464. Radomski-Brachwitz R. Die Struktur ostjakischer Toponyme // CIFU 3. - T. I. - Tallinn, 1975. - S. 666-669.

465. Radomski R. Geographisch-topographische Angaben in ostjakischen Heldenliedern // UAJb. - Neue Folge, T. 5. - Wiesbaden, 1985. - S. 289-293.

466. Rédei /Radanovics/ K. Északi-osztják nyelvtan // Nyelvtudományi Értekezések. - T. 31. - Bp., 1962. - S. 44.

467. Rédei K. Northern Ostyak Chrestomathy // Uralic and Altaic Series. - Vol. 47. - The Hague; Bloomington, 1965. - S. 132.

468. Rédei K. Nordostjakische Texte /Kazym-Dialekt/ mit Skizze der Grammatik // Abhandlungen der Akademie der Wis-

senschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse. - Dritte Folge. - N. 71. - Göttingen, 1968. - S. 139.

469. Rédei K. Die syrjanischen Lehnwörter im Wogulischen. - Bp., 1970. - S. 195.

Rédei K. Zu den syrjänischen Lehnwörtern der obugrischen Sprachen // FUF. - T. XL. - H., 1973. - S. 177-184.

471. Reguly A., Pápay J., Zsirai M. Osztják hősénekek // Reguly-könyvtár. - T. 1. - Bp., 1944. - S. 487.

472. Reguly A., Pápay J., Zsirai M. Osztják /chanti/ hősénekek // Reguly-könyvtár. - T. II. - Bp., 1951. - S. 380.

473. Reguly A., Pápay J., Zsirai M., Fokos D. Osztják /chanti/ hősénekek // Reguly-könyvtár. - T. III/1. - Bp., 1963. - C. 171; - T. III/2. - Bp., 1965. - S. 415.

474. Rombandjejewa E.I. Einige Sitten und Bräuche der Mansen /Wogulen/ bei der Geburt der Kinder // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. - Bp., 1963. - S. 85-92.

475. Rombangyejewa Je.I. Adatok az ősök szellemeinek kultuszához a voguloknál /szigvai vogul anyag alapján/ // NyK. 1984. - T. LXXXVI/1. - S. 101-112.

476. Rombandejeva J.I., Kálmán B. Északi vogul szövegek // NyK. 1974. - T. LXXVI. - S. 119-134.

477. Róheim G. A medve és az ikrek // Ethn. 1914. - N. XXV. - S. 93-97.

478. Róheim G. Magyar és vogul mitológia // Primitiv kulturák pszichoanalitikus vizsgálata. - Bp., 1984. - S. 47-170.

479. Sal É. Manysi és chanti nyelvü kiadványok // NyK. 1957. - T. LIX. - S. 225-233.

480. Schellbach I. Das wogulische Rätsel. - Wiesbaden, 1959. - S. 136.

481. Schiefer L., Schiefer E. Lexikon der ostjakischen Sprache. I. Dialekt von Vach // Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München. - Serie B. Beiträge zur Erforschung der obugrischen Sprachen. - T. 8. - München, 1981. - S. V + 296.

482. Schmidt E. Trends in 20th century Ob-Ugric oral tradition // Studia Fennica. T. 26. - H., 1981. - S. 147-173.

483. Schmidt É. Íneknyelvi településnevek az Ob mentén // Urálisztikai Tanulmányok. - Bp., 1983/a, - S. 351-363.

484. Schmidt É., Huszár L. Egy kis-szoszvai osztják medveének // NyK. 1983/b - T. LXXXV/1. - S. 9-33.

485. Schmidt É. Ahol mindenki költő ... // Hid., - N. 48/9. - Novi Sad, 1984. - S. 1209-1222.

486. Schmidt É. V.N. Csernyecov vogul folklór hagyatéka // Ethn. 1985. - N. XCVI/4. - S. 562-571.

487. Shamanism in Siberia // Bibliotheca Uralica. - T. I. - Bp., 1978. - S. 531.

488. Siikala A.-L. The rite technique of the Siberian shaman // FFC. - N. 220. - H., 1978. - S. 385.

489. Sinor D. Uralo-Tunguz lexical correspondences // Researches in Altaic Languages. - Bp., 1975. - S. 245-265.

490. Sirelius V.T. Über die primitiven Wohnungen der finnischen und obugrischen Völker // FUF. T. VI. - H., 1906. - S. 74-104.; 121-154.; T. VII. - 1907. - S. 55-128.; T. VIII. - 1908. - S. 17-113.; T. XI. - 1911. - S. 23-122.

491. Sirelius V.T. Über die Sperrfischerei bei den finnisch-ugrischen Völkern. - H., 1906. - S. 485.

492. Sirelius V.T. Reise zu den Ostjaken. - H., 1983. - S. 350.

493. Steinitz W. Brief an U. Harva über das Levirat bei den Ostjaken // FUF. - T. XXVI. - H., 1939. - S. 110.

494. Steinitz W. Ostjakische Grammatik und Chrestomatie mit Wörterverzeichnis. - Leipzig, 1950/a - S. 169.

495. Steinitz W. Geschichte des ostjakischen Vokalismus // Finnisch-Ugrische Studien. - T. I. - Berlin, 1950/b - S. VIII + 138.

496. Steinitz W. Geschichte des Wogulischen Vokalismus. - Berlin, 1955. - S. 366.

497. Steinitz W. Zu den samojedischen Lehnwörtern im Ob-Ugrischen // UAJb. - T. 31. - Wiesbaden, 1959. - S. 426-453.

498. Steinitz W. Ein ostjakisches Märchen in M.A. Castréns handschriftlichem Nachlass // Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker. - Bp., 1963. - S. 115-119.

499. Steinitz W. Dialektologisches und etymologisches Wörterbuch der ostjakischen Sprache. - Berlin, 1966. -

500. Steinitz W. Transkriptionsvorschlag für das Ostjakische // Casrenianumin toimitteita. - T. VII. - H., 1973. - S. 101.

501. Steinitz W. Totemismus bei den Ostjaken in Sibirien // OA. - T. IV. - The Hague; Paris; New York, 1980. - S. 92-107.

502. Steinitz W. Vom Bärenlied zum Leninlied. Altes und Neues aus dem Leben der Chanten // OA. - T. IV. - The Hague; Paris; New York, 1980. - S. 110-116.

503. Steinitz W. Jäger - Tabusprache und Argot // OA. - T. IV. - The Hague; Paris; New York, 1980. - S. 334-341.

504. Steinitz W. Das System der Finnisch-ugrischen Verwandtschaftstermini // OA. - T. IV. - The Hague; Paris; New York, 1980. - S. 354-380.

505. Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. - T. I. - Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Bd. I. - Bp., Berlin; Den Haag; 1975. - S. XXV + 468.; T. II. - Ostjakische Volksdichtung und Erzählungen aus zwei Dialekten. Bd. II. - 1976. - S. IX + 320.

506. Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten. - T. IV. - Beiträge zur Sprachwissenschaft und Ethnographie. - The Hague; Paris; New York, 1980. - S. XV + 493.

507. Strahlenberg P.I. Das Nord und Östliche Theil von Europa und Asia. - Stockholm, 1730. - S. 438.

508. Sernecova I.; Sernecov V. Mahar-uj erbŋ . Mansi mojtbt os erŋbt . - Leningrad, 1936. - S.

509. Toivonen Y.H. Vogul-osztják-szamojéd num // Magyar Nyelvőr. - T. 59. - Bp., 1930. - S. 69-71.

510. Toivonen Y.H. Türkische Lehnwörter im ostjakischen // JSFOu. - T. 52/6. - H., 1943-1944. - S. 1-20.

511. Toivonen Y.H. Über die syrjänischen Lehnwörter im Ostjakischen // FUF. - T. XXXII. - H., 1956. - S. 1-169.

512. Vahter, T. Ornamentik der Ob-Ugrier. - H., 1953. - S. 216.

513. Trócsányi Z. Vogul szójegyzék // NyK. - T. 39. - Bp., 1910. - S. 432-476.

514. Tschernjetzow V.N. Bärenfest bei den Obugriern // AE. - T. 23. - Bp., 1974. - S. 285-319.

315. Vavra K. Principles of classifying the names of relationship in Mansi // SFU. - N. 2. - Tallinn, 1965. - S. 107-115.

516. Väisänen A.O. Wogulische und ostjakische Melodien // MSFOu. - N. 73. - H., 1937. - S. LXI + 378.

517. Veres P. V.N. Csernyecov 1905-1970. // Ethn. 1972. - N. LXXXIII/1. - S. 99-103.

518. Veres P. Az obi-ugorok önelnevezéseinek mitikus háttere // Mitosz és történelem. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3. - Bp., 1978. - S. 369-378.

519. Vértes E. Randbemerkungen zu einem jüngst erschienenen Heldenlied // JSFOu. - T. 65/3. - H., 1964. - S. 1-13.

520. Vértes E. Ostjakisches Material im Archiv der Finnisch-ugrischen Gesellschaft /Paasonens bzw. Karjalainens ostjakischer Nachlass // ALH. - T. 26. - Bp., 1966. - S. 89-107.

521. Vértes E. Stand und Aufgaben der ostjakischen Dialektologie // CIFU 2. - T. I. - H., 1968. - S. 561-568.

522. Vértes E. On the trail of Ostyak /Khanty/ mythical songs // Uralic and Altaic Series. T, 57. - Bloomington, 1960. - S. 113-122.

523. Vértes E. Hadmenet, nászmenet, Irtisi osztják mesék és mondák. - Bp., 1965. - S. 203.

524. Vértes E. Néhány azonosság és különbség az obi-ugorok és a szamojédok hitvilágában // Mitosz és történelem. Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához.3. - Bp., 1978. - S. 378-385.

525. Vértes E. Der Hund und das Pferd in der Volksdichtung der Obugrier // Pomm-Festschrift. - Finnisch-Ugrische Bibliothek. Bd. 3. - München, 1979. - S. 417-432.

526. Vértes E. Südostjakische Epen und Heldenlieder // Neohelicon N, 6/2. - Bp., 1979. - S. 153-173.

527. Voigt V. A folklór alkotások elemzése. — Bp., 1972. — S. 377.

328. Witsen N. Noord- en OOst-Tartarye ... - Amsterdam, 1785.

529. Witsens Berichte über die uralischen Völker // Studia Uralo-Altaica. - T. VII. - Szeged, 1975. - S. 107.

530. Zsirai M. Jugria. Finnugor népnevek I. - Bp., 1930. - S. 122.

531. Zsirai M. Finnugor rokonságunk. - Bp., 1937. - S. 587.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ.

ВБС – Вестник и библиотека самообразования.

ВГО – Вестник Географического общества.

ВИ – Вопросы истории.

ЕМИРА – Ежегодник Музея истории религии и атеизма.

ЕТГМ – Ежегодник Тобольского губернского музея.

ЖМНП – Журнал министерства народного просвещения.

ЖС – Живая старина.

ЗРГО – Записки Русского географического общества.

ЗТОИМК – Записки Тюменского общества изучения местного края.

ИВ – Исторический вестник.

ИОАИЭ – Известия общества археологии и этнографии при Казанском университете.

ИРГО – Известия Русского географического общества.

МИА – Материалы и исследования по археологии.

МИПК – Материалы по изучению Пермского края, Пермь.

НК – Наш край.

ОО – Омская область.

ПЕВ – Пермские епархиальные ведомости.

РГО – Русское географическое общество.

СА – Советская археология.

СК – Советское краеведение.

СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР.

СС – Советский Север.

СФ-у – Советское финно-угроведение.

СЭ – Советская этнография.

ТГВ – Тобольские губернские ведомости.

ТИЭ – Труды Института этнографии.

ТК – Тобольский край.

ТТ – Тайга и тундра.

ТТКМ – Труды Томского краеведческого музея.

ТЭООЛЕ – Труды этнографического отделения императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском университете.

Уч. Зап. ЛГПИ – Ученые записки Ленинградского Государственного педагогического института им. А.И. Герцена.

Уч. Зап. ЛГУ – Ученые записки Ленинградского Государственного университета им. А.А. Жданова.

ЭО – Этнографическое обозрение.

ЭСРГО – Этнографический сборник РГО.

AE - Acta Ethnographicae Scientiarum Hungaricae. Budapest

ALH - Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest

CIFU - Congressus Internationalis Fenno-Ugristarum

Ethn. - Ethnographia. Budapest

FFC - Folklore Fellows Communications, Helsinki

FUF - Finnisch.ugrische Forschungen. Helsinki

FUFA - Anzeiger der Finnisch-ugrischen Forschungen. Helsinki

JSFOu - Journal de la Societé Finno-ougrienne. Helsinki

KSz - Keleti Szemle, Budapest

LSFU - Lexica Societatis Fenno-Ugricae. Helsinki

MNy - Magyar Nyelv. Budapest

MSFOu - Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. Helsinki

NÉ - Néprajzi Értesitő. Budapest

NyIK - Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények. Cluj-Napoca

NyK - Nyelvtudományi Közlemények. Budapest

OA. - Steinitz W. Ostjakologische Arbeiten

SFU - Sovetskoe finno-ugrovedenie. Tallinn

UAJb - Ural-Altaische Jahrbücher. Wiesbaden.

Bp. - Budapest

H. - Helsinki